

PREFIGURACIONES DE LA COMPATIBILIDAD EN SPINOZA, ENTRE OMNISCENCIA DIVINA Y LIBRE ALBEDRÍO HUMANO

MIQUEL BELTRÁN
Universitat de les Illes Balears

RESUMEN

La solución que Spinoza da a la compatibilidad entre omnisciencia divina y libre arbitrio humano remite a la célebre sentencia del rabino Aqiba, «Todo está visto y la libertad es dada», pero el filósofo hace descansar la misma, además, sobre una concepción del entendimiento divino que lo considera por completo heterogéneo con respecto al humano. Dicha concepción se halla, en casi idénticos términos, en las páginas del *Moreh Nebukim*, en el que Maimónides expone que Dios sabe lo que el hombre hará, pero que, a la vez, debe admitirse que éste es libre de escoger, tal y como la Torá enseña. Se examinan en el artículo, además, las distintas soluciones de Saadia, Sheshet ben Perfet, y Menasseh ben Israel, para quienes el conocimiento divino no es causativo, y que, de modo paradójico, se alejan de la tradición judía más de lo que lo hace la del pensador proscrito de Ámsterdam.

Palabras clave: Spinoza, omnisciencia divina, libre arbitrio humano, Maimónides, causalidad.

ABSTRACT

The solution given by Spinoza to the compatibility between divine omniscience and human free will, can be traced back to the famous dictum by Rabbi Akiva, “All is seen, and freedom is given”, but Spinoza built it also on his conception of divine understanding, which he considers completely heterogeneous with respect to human knowledge. This divergence is also argued, in very similar terms, in Maimonides’ *Moren Nebukim*, a work in which he states that God knows what man will do even if he, at the same time, is able to choose, as is taught in the Torah. This paper also examines the different solutions offered by Saadia, Sheshet ben Perfet, and Menasseh ben Israel, for whom divine knowledge

is not causative, which, in a way somehow paradoxical, distances them from the original Jewish tenets concerning freedom even more so than what happened in the case of the banned Spinoza.

Keywords: Spinoza, divine omniscience, human free will, Maimonides, causality.

En 1632 se publicó en Ámsterdam el primer tomo de un libro que resulta capital para entender la mentalidad escindida que presidió el restablecimiento de la religión judía en la comunidad hebrea de Ámsterdam, el *Conciliador*, de Menasseh ben Israel. Como el propio título indica, el texto tenía como declarado objetivo «conciliar» los pasajes de la Escritura que parecen ser contradictorios entre sí. Según Roth,¹ una de las finalidades de la obra fue minimizar las objeciones que los marranos escépticos hubieron podido dirigir contra el judaísmo. No fue, por esta misma razón, escrito en hebreo, sino en castellano. El primer volumen contiene disertaciones sobre no menos de 180 discrepancias internas que se hallarían en el Pentateuco, y que Menasseh pugna laboriosamente por probar que no comportan la mutua oposición. En las cuatrocientas páginas de la obra cita 221 autoridades judías y 54 gentiles. La difusión del *Conciliador* en círculos no judíos se realizó en su traducción latina, debida a un discípulo del autor, Denis Vossius; dos notables eruditos, Gaspar van Baerle y Gebhard Johann Vossius (padre del traductor), se sintieron tan impresionados por la obra que la recomendaron vívidamente a un alto cargo de la Universidad de Leyden, y la facultad de teología de la misma se pronunció de modo favorable sobre su contenido. Roth indica que dicha reacción se debió a que «se vieron gratamente sorprendidos de que la obra no contuviera ningún ataque contra el cristianismo, algo que entendían que había de ser una característica invariable y necesaria de la tratadística judía». ² Pero fue su afán por halagar a las autoridades políticas calvinistas lo que llevó a Menasseh, como había llevado a otros dirigentes de la comunidad, a escribir tratados que tenían como finalidad, justamente, probar que la religión que los judíos querían recuperar en tierras holandesas no había de ofender, en

1. C. Roth, *A Life of Menasseh ben Israel: Rabbi, Printer and Diplomat*. Filadelfia: The Jewish Publication Society of America, 1934. Sigue siendo el gran trabajo biográfico de referencia sobre Menasseh, pese a su lejanía en el tiempo y a que han aparecido monografías como la reciente de A. Offenber, *Menasseh ben Israel: A Biographical Sketch*. Ámsterdam: Menasseh ben Israel Instituut Studies IV, 2011. Cf. también la noticia sobre el rabino en H. Den Boer, *La literatura sefardí de Ámsterdam*. Alcalá de Henares: Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalucíes, Universidad de Alcalá, 1996. Cf. también G. Albiac, *La sinagoga vacía: Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*. Madrid: Hiperión, 1987 [reedición de 2013, considerablemente ampliada, publicada en Tecnos].

2. Roth (1934), p. 90.

modo alguno, ni contravenir, los principios teológicos de quienes les acogían en aquéllas. Por la misma razón, la aceptación de las obras de Menasseh en los círculos eruditos cristianos le habría de conducir a dedicar ciertos de sus textos a problemas cuyo origen cabe situarlo en el seno de la religión de éstos, como sucede con *De la fragilidad humana*, un pequeño tratado que el propio Menasseh publicó en 1642, y que escribió en castellano con el objeto de convencer a los miembros de su comunidad de que ocuparse de tales cuestiones no era desdeñable para un correcto entendimiento de la originaria religión. Dividido en dos partes, el texto parece en principio enfrentarse a la doctrina del pecado original: el hombre, de acuerdo con su visión de la enseñanza tradicional, nació puro e inocente. Sin embargo, también con la fragilidad que conlleva un impulso a pecar que tan sólo puede combatirse con disciplina y la obediencia a la Ley, aunque nadie es tan libre de ejercerlas como para no caer, al menos una vez, en pecado.

El origen remoto de este breve volumen, tal y como relata Méchoulán,³ es el siguiente: en 1634 aparecía en Dordrecht una obra de Beverovicus, médico célebre, amigo de aquél, que llevaba por título *Epistola quaestio de vita termino, fatali an mobili? Cum doctorum responsis*. En este libro se pedía a eminentes personajes su respuesta en torno a la posibilidad que tiene el hombre de influir sobre la duración de su vida, pero el contenido del mismo desbordaba los límites que podríamos suponerle a un tratado que versa sobre los cuidados y la higiene, para adoptar una dimensión religiosa y metafísica. En el universo calvinista en el que se debatía tal cuestión, el simple hecho de hacerlo comportaba demorarse también en la consideración de la naturaleza y asunción del doble decreto, esto es, la creencia calvinista según la cual Dios habría elegido *ab aeterno* a unos hombres para salvarlos y a otros los habría condenado también desde la eternidad, al margen de la previsión de cualesquiera méritos o deméritos por parte de los unos y los otros. Así, desde la eternidad Dios ha escogido a algunas de sus criaturas y les otorga la fruición de la gloria eterna, sin que la divina presciencia haya de tener en cuenta sus obras, su devenir en el mundo. Destinados a pecar, el resto de los humanos está abocado a la destrucción, a la condena eterna, y no existe para ellos posibilidad alguna de salvarse a través de sus actos. Esto es así porque el pecado

3. Cf. H. Méchoulán, *Hispanidad y Judaísmo en tiempos de Espinoza: Edición de La Certeza del Camino, de Abraham Pereyra* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1987), en particular el extenso y erudito prólogo. Sobre la cuestión de la relación entre ambos autores, H. Méchoulán, «Le problème du latin chez Menasseh ben Israel et quelques implications religieuses et politiques à propos d'une lettre inédite à Beverovicus», *Studia Rosenthaliana*, vol. 11 (1980), p. 1-6. También de H. Méchoulán, «Menasseh ben Israel, lecteur du Docteur Juan Huarte de San Juan dans *De la fragilidad humana* et *Esperanza de Israel*», *Revue des études juives*, vol. 163 (2004), p. 463-474.

original mancilla congénitamente a los hombres, que no pueden desprenderse de una mácula que los inclina hacia el mal de modo irremediable, a no ser por aquel don gratuito de Dios, que nadie merece, y que algunos alcanzan.

Apremiado por Beverovicus, Menasseh compuso su tratado *De termino vitae quibus veterum Rabbimorum ac recentium de hac controversia sententia explicatur*, en 1639. En esta obra Menasseh afirma que el hombre posee una voluntad libre, manteniendo sin embargo que Dios es omnisciente desde toda la eternidad. Se plantea así la cuestión de la compatibilidad entre dicha omnisciencia y el humano arbitrio. Su solución es la misma que la de Isaac ben Sheshet Perfet, rabino nacido en Barcelona en 1326, quien en su *responsa* 118 expuso que el conocimiento de Dios no es causativo. Así, que Él sepa que el hombre hará algo no significa que éste no lo haga desde la libertad de su arbitrio. Dios conoce, pues, de antemano —lo que implicaría que se halla en un orden temporal— tanto el acto como la decisión por la que éste se realiza, pero de tal manera que no es la presciencia la que determina la elección, sino la elección la que, de un modo que quizá no nos sea dado comprender, determina la presciencia.⁴ Veremos que este argumento resultará capital en *De la fragilidad humana*, aunque la obra se inicia observando que todo hombre peca, voluntaria o involuntariamente, pero que el Creador, en su inmensa bondad, ha dado a cada uno el conjunto de los mandamientos, que aceptados con alegría por un corazón sincero, permiten la salvación del creyente. Observa además que algunas de las transgresiones a los preceptos se absuelven por el medio que les da a los humanos la penitencia y el arrepentimiento. La importante tratadística sobre la cuestión de la penitencia, entre los judíos, en el Ámsterdam del xvii, que se iniciará con la publicación, en 1613, a cargo de Samuel da Silva, del *Tratado de la Teshivá o Contricción*, una muy peculiar traducción de Maimónides,⁵ tiene que ver con el hecho de que a los judíos se les conminara a creer en el pecado desde la perspectiva cristiana, y la aversión

4. Sobre Rabí Yisshaq ben Séset Perfet, cf. el estudio ya clásico de A.M. Hershmann, *Rabbi Isaac Ben Sheshet and His Times*. Nueva York: The Jewish Theological Seminary of America, 1943. Un libro magistral sobre las cuestiones teológicas tratadas por Perfet y otros rabinos en los *responsa* es el de L. Jacobs, *Theology in the Responsa* (Londres & Boston: Routledge & Kegan Paul, 1975), col. The Littman Library of Jewish Civilization. Cf. También M.M. Kellner, «Rabbi Isaac Bar Sheshet's Responsum Concerning the Study of Greek Philosophy», *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, vol. 15, núm. 3 (1975), p. 110-118.

5. Harm den Boer escribe: «Aunque una portada manuscrita del tratado menciona que fue “traducido palabra por palabra de lengua hebrea en espanyol, por el doctor Samuel da Silva”, hay razones para dudar que el mismo Da Silva hubiese traducido un texto hebreo. Este médico, miembro prominente de la comunidad sefardí de Hamburgo, había nacido en Oporto, y no nos parece probable que hubiese adquirido suficiente conocimiento del hebreo, como para hacer una traducción directa de esta lengua» (1996), p. 164.

spinoziana a esta noción, tal como la hallamos en la *Ethica*,⁶ es acaso una réplica directa a la obsesiva especulación sobre la cuestión del arrepentimiento que se dio, en su siglo, en el seno de la comunidad judía en la que creció, y a lo alejado que estaba dicho afán de un intento sincero de recuperación de su religión por parte de los dirigentes de la misma.

Creyendo que debe explicar a sus lectores su demora en un asunto que en principio parece ajeno a la genuina ortodoxia judía, como es el de «la fragilidad del hombre, y que por naturaleza es inclinado al vicio. Muestro como Adán por el pecado perdió aquella fuerza, vigor, y justicia con que fue creado, de la cual procedió quedar la naturaleza humana muy inclinada a la parte inferior».⁷ Menasseh escribe, en el prólogo al lector de *De la fragilidad humana*: «También he traído a propósito la materia de Gracia; cuestiones todas nobilísimas⁸ y en las cuales no poco trabajaron los autores griegos y latinos, aunque yo soy el primero de nuestra nación que las ha tratado de profeso».⁹ Menasseh había escrito ya sobre los entresijos de la omnisciencia divina en la cuestión XLVI del *Conciliador*, donde pretende subvertir la según él irreal incompatibilidad entre Gn 22, 1 y Sal 7, 10, y aduce en un intrincado pasaje que «Dios abeterno supo todo», por lo cual sabe que los justos realizarán las buenas acciones que acometen, pero, con todo, quiere probarlos: «el tentar a los buenos es querer que la voluntad saquen de potencia a acto, porque diferentemente se premia la obra, que el pensamiento».¹⁰ Pero es sobre todo

6. Leemos: «El arrepentimiento no es una virtud, o sea, no nace de la razón; el que se arrepiente de lo que ha hecho es dos veces miserable o impotente». Los textos de Spinoza que aparecen en este artículo, tras la primera referencia a la obra, en la que se escribirá el título completo, se citarán según la convención internacional. Siglas de la obra —KV para *Korte Verhandeling*, CM para *Appendix, continens Cogitata Metaphysica*, TTP para *Tractatus Theologico Politicus*, Ep para las *Epístolas* o *Correspondencia*, y E para *Ethica ordine geométrico demonstrata*—. En cada una de las citas se detallará lo siguiente: tras la abreviatura del título, y la ubicación de las mismas en la edición canónica de Carl Gebhardt (*Spinoza Opera* 1924, reedición de 1972) —tomo, número(s) de páginas, y número(s) de líneas— indicamos el número de volumen, y la(s) página(s) en las traducciones castellanas utilizadas, a saber, la de Vidal Peña para la *Ethica* y las de Atilano Domínguez para el resto de obras, todas publicadas en Alianza Editorial. Así, esta primera cita es E4P54, SO 2, 250, 2-3 (AE H 4404, 345). Esto es, parte cuarta de la *Ethica*, proposición 54, en *Spinoza Opera*, vol. 2, p. 250, líneas 2 y 3. Página 345 en la traducción de Vidal Peña publicada en Alianza Editorial (volumen AE H 4404).

7. «deterior», en el original. Se actualiza la grafía según es usual en las citas de los textos hispánicos del siglo, lo que es norma, salvo cuando la no modernización resulte pertinente por razones filológicas significativas.

8. Anteriormente se había demorado en la cuestión del pecado original.

9. M. Ben Israel, *De la fragilidad humana e inclinación del hombre al pecado*. Por industria, y despeza del autor (Ámsterdam: 1642), 3.

10. M. Ben Israel, *Conciliador; o de la conveniencia de los lugares de la S. Escritura que repugnantes entre sí parecen* (Frankfurt: Auctoris Impensis, 1632), p. 147. Se trata de una edición falsificada, tal como Harm den Boer, en su libro de 1996, detalla, en un elenco de las obras

en la cuestión LXXIV, en la que compara Ex 7, 3 con Dt 11, 26, donde trata la cuestión del libre albedrío humano: «Ha sido esta materia del libre albedrío y predestinación tan disputada, que para haber de tratarla exactamente, sería necesario hacer sobre ello un tratado aparte, pero escogiendo la brevedad por ahora digo lo siguiente»,¹¹ y en el argumento que en efecto hallamos a continuación sostiene que consta, por ser hecho el hombre a imagen de Dios, que goza de libre albedrío: «con que vemos que puede hacer y dejar de hacer lo que quiere, cuando todas las demás criaturas son como cautivas y esclavas». ¹² Y se arguye lo anterior por el hecho de que Dios le dio el precepto a Adán, para probarlo: «Si Dios encomendó a Adán precepto, ergo libre albedrío tenía; porque ni se manda, ni se pone y pretende pena, a aquel que es forzoso en sus acciones, y no pudiendo hacer lo que quiere, sigue lo que está predestinado». ¹³ La propensión a poner a prueba a los buenos, en el sentido de que se les exige mostrar dicha bondad, la resumirá Menasseh en las líneas finales del capítulo que dedica al auxilio en *De la fragilidad humana*: «Suele Dios presentar las ocasiones de Misvot¹⁴ y buenas obras a aquellos que, de ánimo y afecto, ve inclinados a ello. Con que se concluye que el auxilio que Dios da a algunos beneméritos es género de premio; y como tal, lo da a unos, y a otros niega. Empero es necesario que concurra del hombre el primer movimiento. Y éste puede tal vez faltar, y por esta causa caer muchas veces en pecado». ¹⁵ Es de destacar que otro de los más importantes tratadistas que se demora en dicha cuestión, algunas décadas después, en la comunidad judía de Ámsterdam, Abraham Pereyra, recoge palabra por palabra este pasaje, lo que podría probar que la presión del clero calvinista continuó a lo largo del siglo, o en todo caso, que la versión que Menasseh postuló del auxilio tuvo una amplia aceptación entre los pensadores que proseguirían, tras él, la labor de restablecer, de la peculiar manera en que se hizo, la religión hebrea en tierras holandesas. Es interesante hacer notar que Méchoulán¹⁶ observa que Pereyra utilizará una autoridad rabínica cuando en realidad hubiera podido, en su opinión, referir la

cuyo lugar de publicación no se corresponde con el que se lee en los volúmenes. En realidad, el *Conciliador* se publicó en Ámsterdam.

11. *Ibid.*, p. 148. El tratado lo escribirá Menasseh, en efecto, años más tarde, pues no cabe sino admitir que una de las cuestiones capitales tratadas en *De la fragilidad humana* es precisamente ésta.

12. *Ibid.*, p. 149.

13. *Ibid.*

14. *Misvot* son los preceptos, en hebreo.

15. M. Ben Israel, *De la fragilidad humana*, p. 72.

16. Méchoulán encontró en el artículo de J.A. Van Praag, «Almas en Litigio», *Clavileño*, vol. 1 (1950), p. 14-26 un trabajo magistral que contenía las tesis que desarrollará en el prólogo a su edición del libro de Pereyra. El artículo había sido publicado en Groningen dos años antes, en holandés, con el título *Gespleren Zielen*.

solución que elige para la compatibilidad entre omnisciencia y libre albedrío a teólogos españoles del XVI, como fray Luis de Granada. Esta observación da cuenta, a nuestro juicio, de hasta qué punto el estudioso francés no aprecia las sutiles variaciones que se dan, en esta cuestión del auxilio, entre las consideraciones católicas,¹⁷ por un lado, y la obcecación por destacar el primer movimiento en el albedrío humano, capital en la argumentación de Menasseh y sus prosélitos, por el otro, ya que la ulterior ayuda divina que éstos postulan podría parecer, desde la perspectiva católica, una suerte de antesala a la predestinación, puesto que sin este auxilio, motivado sin embargo por aquel movimiento, el hombre nada puede por sí mismo. Y que el hombre nada pueda por sí mismo sin el auxilio es una clara concesión a los calvinistas por parte de los tratadistas judíos, acaso más en la terminología utilizada, que recoge cuestiones como la del pecado, la gracia, el auxilio, que en el sentido último del decreto divino que se desprende de aquellos tratados. En cualquier caso, desde ambas perspectivas se proponen soluciones a la compatibilidad entre presciencia y libre arbitrio humano alejadas de la comprensión lógica.¹⁸

En la introducción que escribió a su propia traducción al francés de *De la fragilidad humana*,¹⁹ Méchoulan afirmaba que el título de la obra no debería confundirnos, y que el objetivo de su autor fue «la afirmación de la libertad, que él consideraba la piedra angular del judaísmo».²⁰ Habrá que indagar —nos parece— algo más profundamente en la cuestión que consiste en cómo se resuelve la cuestión de la compatibilidad, en algunos autores de la tradición, que los dirigentes de la comunidad de Ámsterdam mantenían querer recuperar. Pues resulta notorio que, si tal era el propósito, Menasseh adopta una consideración de la naturaleza humana que poco se aviene con los arcanos de su religión, como el hecho de que el hombre más virtuoso está necesariamente abocado al pecado, o que la caída involuntaria debe conside-

17. No sólo las de los seguidores de Luis de Molina, sino también las menos extremadas de Domingo Báñez y su doctrina de la premoción física.

18. Según E. Benamozegh, *Morale juive et morale chrétienne* (París: Kauffmann, 1867), la única doctrina que en el cristianismo sigue a la antigua ortodoxia israelita es el semipelagianismo. Nada acabado ni perfecto puede ser obrado por el hombre sin el apoyo del Eterno. Si el valor, la perseverancia, se comunican por Él al corazón humano, sin embargo el primer paso, el movimiento inicial hacia la virtud, el comienzo de toda obra buena, se dará en el hombre, lo que se resume en la sentencia cabalística «Primero el despertar de abajo, luego el despertar de arriba».

19. H. Méchoulan, «Introduction», en M. Ben Israel, *De la fragilité humaine et de l'inclination de l'homme au péché* (París: Les Éditions du Cerf, 1996), p. 7-71.

20. *Ibid.*, p. 7. Harm den Boer, en la estela de Méchoulan, compendia el contenido de la obra de esta suerte: «El breve tratado [...] Expone el punto de vista judío respecto al libre albedrío y la providencia divina, oponiéndose a la teoría calvinista de la predestinación» (1996), p. 174. Sobre la atmósfera de la convivencia entre religiones en Holanda, cf. A.L. Katchen, *Christian Hebraists and Dutch Rabbis: Seventeenth Century Apologetics and the Study of Maimonides' Mishneh Torah*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

rarse tal —y sobre todo, explicar a qué se debe su uso de la misma terminología en la que se desarrolló la controversia sobre la predestinación a partir del siglo xvi entre los cristianos, que se ocupaba de materias como la gracia y el auxilio, si se trataba de recuperar, distanciándose de la doctrina de éstos, la suya propia—. La tratadística judía de Ámsterdam en el xvii no tiene como fin reabrir sin más los debates sobre cuestiones filosóficas que ocuparon a los pensadores hebreos en la Edad Media, sino que, no tan veladamente como podría esperarse, muchas de las páginas escritas por autores como Menasseh querían garantizar ante los dirigentes políticos y religiosos de las Provincias Unidas que la recuperación del judaísmo por la que ellos pugnaban no ponía en peligro los fundamentos de la religión mayoritaria en tierras holandesas. No podemos sino rechazar, además, la visión de Méchoulan acerca de cómo se trató la cuestión, tal como describe su derrotero en aquella introducción, puesto que, por ejemplo, en el caso de Maimónides, si bien éste defiende en sus obras de aleccionamiento del vulgo que el hombre escoge su destino, a través, en efecto, de la libertad de elección, desde la perspectiva divina las cosas ocurren según una rigurosa determinación de causas y efectos, perspectiva que da a la controversia acerca de cómo podrá ser compatible la omnisciencia de Dios y el arbitrio humano una sorprendente solución, que hallaremos, más tarde, en Spinoza, quien refiere en los *Cogitata Metaphysica*:

Si el hombre ya tiene la libertad determinada a hacer algo, hay que decir que Dios lo creó así en ese momento. A lo cual no se opone el que la voluntad humana sea muchas veces determinada por las cosas exteriores ni el que todas las cosas, que hay en la naturaleza, se determinen mutuamente a obrar algo, puesto que también ellas han sido determinadas por Dios de ese modo. Ninguna cosa, en efecto, puede determinar la voluntad ni, a la inversa, puede la voluntad ser determinada, a no ser por el poder de Dios. Cómo, sin embargo, no contradice esto a la libertad humana, o cómo puede lograrlo Dios, dejando a salvo dicha libertad, confesamos [...] que lo desconocemos.²¹

21. *CM 2/11, SO 1*, 274, 16-26 (AE 1325, 277-278). Se trata del capítulo decimoprimer de la segunda parte de los *Cogitata Metaphysica*, en el primer tomo de *Spinoza Opera*, p. 274, líneas 16 a 26 (Alianza Editorial, núm. 1325, p. 277-278). Queda claro, según el pasaje, que el poder de Dios determina la voluntad, esto es, lo que la voluntad elegirá es el decreto de Dios como verdad eterna. Cf. con respecto a la omnisciencia divina en esta obra, C. Huenemann, «The Middle Spinoza», en O. Koistinen y J. Biro (eds.), *Spinoza: Metaphysical Themes* (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 210-220. Cf. también V. Viljanen, *Spinoza's Geometry of Power*. Nueva York: Cambridge University Press, 2011. Ya en un libro anterior, Viljanen realiza un examen del poder de Dios, en Spinoza, en parecidos términos, V. Viljanen, *Spinoza's Dynamics of Being: The Concept of Power and its Role in Spinoza's Metaphysics*. Turku, Finlandia: University of Turku, 2007.

No cabe argüir que esta solución a la compatibilidad la hallamos sólo en esta obra temprana de Spinoza,²² por cuanto en la Ep 58, dirigida a Schuller, y redactada sólo un año antes de su muerte, leemos:

Paso, pues, a aquella definición de libertad, que dice ser mía, aunque no sé de dónde la ha sacado. Yo llamo libre aquella cosa que existe y actúa por necesidad de su sola naturaleza; coaccionada, en cambio, la que está determinada a existir y a obrar de cierta y determinada manera. Por ejemplo, Dios existe libremente, aunque necesariamente, porque existe por la sola necesidad de su naturaleza. Así también Dios se entiende a sí mismo y todas las cosas de forma absolutamente libre, porque de la sola necesidad de su naturaleza se sigue que entiende todas las cosas. Ve usted, pues, que yo no pongo la libertad en el libre decreto, sino en la libre necesidad.

Pero descendamos a las cosas creadas, todas las cuales son determinadas por causas externas a existir y a actuar de cierta y determinada manera. Y para que se entienda claramente, concibamos una cosa muy simple. Por ejemplo, una piedra recibe de una causa externa, que la impulsa, cierta cantidad de movimiento con la cual, después de haber cesado el impulso de la causa externa, continuará necesariamente moviéndose. Así, pues, la permanencia de esta piedra en movimiento es coaccionada, no por ser necesaria, sino porque debe ser definida por el impulso de la causa externa. Y lo que aquí se dice de la piedra, hay que aplicarlo a cualquier cosa singular, aunque se la conciba compuesta y apta para muchas cosas; es decir, que toda cosa es determinada necesariamente por una causa externa a existir y a obrar de cierta y determinada manera.

Aún más, conciba ahora, si lo desea, que la piedra, mientras prosigue su movimiento, piensa y sabe que ella se esfuerza, cuanto puede, por seguir moviéndose. Sin duda esa piedra, como tal, solo es consciente de su conato y no es de ningún modo indiferente, creará que es totalmente libre y que la causa de perseverar en el movimiento no es sino que así lo quiere. Y esta es esa famosa libertad humana, que todos se jactan de tener, y que tan solo consiste en que los hombres son conscientes de su apetito e ignorantes de las causas por las que son determinados. Así, el niño cree apetecer libremente la leche, el chico irritado querer la venganza y el tímido, la fuga. Por su parte, el borracho cree decir por libre decisión de su alma lo que después, ya sobrio, quisiera haber callado. Igualmente, el delirante, el charlatán y otros muchos de la misma calaña creen obrar por libre decreto de su alma y no que son llevados por el impulso.²³

Pero la consciencia del propio conato basta a la criatura humana para vindicar que es libre de decidir respecto a las propias acciones.

22. *Cogitata Metaphysica* se publicó como apéndice a *Renati Des Cartes Principorum Philosophiae* (1663).

23. Ep 58, SO 4, 265, 21-30, 266, 1-25 (AE 1305, 336-337).

Admite Spinoza no conocer cómo puede la omnisciencia divina darse sin hacer peligrar que la voluntad humana sea libre, en el pasaje de *CM*, pero define en Ep 58 esta libertad como la ignorancia de las causas que nos mueven a elegir y actuar. Ambas apreciaciones descartan, en idéntico sentido, la incompatibilidad, por cuanto establecen dos perspectivas distintas sobre aquello que ocurre en el mundo. Se daría, así, el plano divino —el de la verdadera realidad de la cosa— desde el cual todo está determinado por el poder de Dios. Y sin embargo, desde el humano, la voluntad nos parece poder elegir, y es más, lo hace —como una cuestión de hecho— salvo que ello querrá decir, para el Spinoza del *Tractatus Theologico-Politicus* (*TTP*) que ignoramos las causas que la mueven a hacerlo, en cada caso. Si esta ignorancia pensamos que asienta la libertad del arbitrio en el orden natural, es porque no nos es dado intuir cómo se produce y actúa el poder divino sobre el mundo, algo que, para el uso de la vida, resulta no sólo conveniente, sino irrenunciable, como señala un controvertido pasaje de la obra:

Y aunque admito sin reservas que todas las cosas son determinadas por leyes universales de la naturaleza a existir y a obrar de una forma fija y determinada, afirmo, no obstante, que estas últimas leyes dependen del arbitrio de los hombres, 1. Porque el hombre, en la medida en que es una parte de la naturaleza, constituye también una parte del poder de la naturaleza. De ahí que aquellas cosas que se derivan de la necesidad de la naturaleza humana, es decir, de la naturaleza misma, se siguen también, aunque necesariamente, del poder humano. Por lo cual se puede muy bien decir que la sanción de estas leyes depende de la decisión de los hombres, ya que dependen principalmente del poder de la mente humana [...] 2. Porque además, debemos definir y explicar las cosas por sus causas próximas, y aquella consideración general sobre el hado y la concatenación de las causas no nos puede valer, en absoluto, para formar y ordenar nuestras ideas acerca de las cosas particulares. Aparte de que nosotros ignoramos completamente la misma coordinación y concatenación de las cosas; por lo que, para el uso de la vida, nos es mejor e incluso indispensable considerar las cosas como posibles.²⁴

24. *TTP*, SO 3, 58, 5-26 (AE 1185, 136). Se trata del capítulo 4 del *Tractatus Theologico-Politicus*, en el tomo tercero de Gebhardt, líneas 5 a 26. Página 136 en la traducción de Atilano Domínguez para Alianza Editorial.

Al igual que Maimónides, Spinoza tenía muy en cuenta la necesidad de la creencia no verdadera²⁵ que consiste en pensar que podemos elegir, y que éste es en efecto un principio esencial de la religión, en tanto que se identifica con que no actuamos por fuerza ni violencia externa, sino con que nuestro acontecer en el mundo responde a decisiones que tomamos, sepámoslo o no, de modo necesario. La cuestión de por qué ocurre que nos es indispensable pensar en las cosas como posibles resulta fascinante, y responde a la manera en que nuestra voluntad actúa en el mundo, deliberando o eligiendo inapelablemente acerca de aquello que haremos de hacer, dada nuestra constitución como modos de pensamiento que toman decisiones, pero ello es compatible con que éstas hayan sido determinadas por el orden inflexible de causas que Spinoza denomina decretos divinos —descritos asimismo como las leyes de la naturaleza—. El filósofo no deja resquicio alguno sino para admitir que la creencia de que actuamos libremente es falsa, si por ello entendemos que lo hacemos al margen del poder de Dios. Tal libertad no se corresponde con la estructura ontológica que responde a la verdad y se prueba en la *Ethica*, esto es, no tiene correlato en la realidad, y es sólo una percepción del entendimiento.

Ya el rabino Aqiba,²⁶ en el siglo II, vislumbró la necesidad de alertar sobre la presunta incompatibilidad entre la capacidad de elección humana, y el poder divino de conocer con antelación lo creado, según deja sospechar su célebre *dictum*: «Todo está previsto, y la libertad es dada». Jacobs escribió un artículo sobre la consideración, en la filosofía hebrea, de la compatibilidad del conocimiento, por parte de Dios, de los futuros contingentes, y la existencia de libre albedrío en el hombre. Leemos: «En el seno del judaísmo, se reconoce generalmente que la doctrina de la omnisciencia divina comporta su conocimiento cierto [...] de todos los eventos futuros; y aceptándose también como axiomático que los seres humanos son libres, al menos dentro de ciertos límites, para la consecución del bien y el rechazo del mal, surge el problema de cómo pueden mantenerse ambas creencias».²⁷ El estudioso remite al texto canónico sobre la cuestión, contenido en la Misná, las palabras arriba citadas del rabino, generalmente traducidas tal como señalábamos, aunque Jacobs

25. Respecto a las creencias necesarias no verdaderas en Spinoza, y la influencia sobre éste de Maimónides en cuanto a esta noción concierne, cf. C. Touati, «Croyances vrais et croyances nécessaires (Platon, Avèrroes, philosophie juive et Spinoza)», en G. Nahon y C. Touati (eds.), *Hommage à Georges Vajda: Études d'histoire et de pensée juives* (Lovaina: Éditions Peeters, 1980), p. 169-182, así como también M. Beltrán, «Las creencias necesarias en el *Tractatus Theologico-Politicus* de Spinoza», *Filosofía. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, vol. 25/26, segunda serie (2008/2009), p. 119-131.

26. Cf. M. Becker, «Rabbi Akiva and Theodicy», *Tradition*, vol. 37 (2003), p. 52-60.

27. L. Jacobs, «Divine Foreknowledge and Human Freedom», *Conservative Judaism*, vol. 34 (1980), p. 4-16.

advierte que la traducción «previsto» («*foreseen*», en su artículo) no es correcta: «La palabra hebrea [...] puede significar aquí “visto”, no “previsto”, y el sentido del texto es el de centrar la atención sobre el hecho de que Dios ve todo lo que los hombres hacen *ahora*, sin referencia alguna a su habilidad para ver el futuro».²⁸ De este modo, Rudavsky está en lo correcto cuando concluye: «Aun reconociendo la tensión entre ambos conceptos, Aqiba no trata, sin embargo, de hallar una reconciliación entre ellos.»²⁹

Pero los primeros exégetas hebreos que tuvieron que lidiar con esta cuestión en entornos en los que se consideraba la compatibilidad desde la reflexión filosófica tuvieron que abogar, por mor de la influencia de esa atmósfera intelectual, en la que la predestinación jugó un papel capital, por su conciliación con la libertad necesaria para cumplir con los preceptos divinos. Es el caso de Saadia Gaón, en el Egipto del siglo x. En su *Emunot ve-Deot*,³⁰ y en concreto, en el capítulo sobre obediencia y rebelión, frente a la objeción de que, en la medida en que Dios conoce lo que ocurrirá antes de que suceda, debe también saber que el hombre se rebelará contra él, y que en dicho caso sería imposible que el hombre no se rebelara, pues de otro modo la presciencia divina caería en el error, Saadia arguye que la resolución de esta duda es obvia, en la medida en que para quien la profese es imposible probar que la presciencia, en Dios, de cualquier advenimiento es la causa de que éste se produzca. Siendo así, lo que sin duda se sugiere no es más que un erróneo supuesto, o, en sus propias palabras, «una invención deliberadamente tortuosa». Lo insostenible de la presunción se hace notorio, según el Gaón, al advertir que si la presciencia divina de un evento pudiera entenderse como la causa de su llegar a ser, entonces todas las causas serían eternas, pues habrían existido siempre, ya que Dios las ha conocido siempre. Lo que nosotros sostenemos —postula, de modo inverso, Saadia— es que Dios tiene un conocimiento de las cosas tal como éstas se configuran en el presente. Conoce también que éstas ocurrirán, antes de que lo hagan. En consecuencia, sabe cuál será la elección de cada hombre antes de que éste la lleve a cabo. Podría responderse —aduce Saadia— alegando: pero si Dios conoce de antemano que un hombre hablará, no es concebible que éste pueda permanecer silente. A ello el Gaón responde que, si este ser humano decidiera callar en lugar de hablar, debería modificarse la presunción inicial, y afirmar que Dios sabe que el hombre no pronunciará

28. *Ibid.*, p. 4. La cursiva es suya.

29. T.M. Rudavsky, *Time Matters: Time, Creation, and Cosmology in Medieval Jewish Philosophy* (Albany, Nueva York: State University of New York Press, 2000), p. 112. Cf., sobre las diversas reacciones teóricas a este *dictum*, el capítulo décimo de M. Sicker, *Between Man and God, Issues in Judaic Thought* (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 2001).

30. Existe traducción al inglés: Saadia Gaón, *Book of the Beliefs and Opinions*. New Haven: Yale University Press, 1948. (Traducción de S. Rosenblatt.)

palabra. No sería adecuado asumir que Dios conoce que el hombre hablará, pues Él goza de presciencia con respecto a las acciones que perpetramos al cabo de todas las decisiones, vacilaciones, y cavilaciones que nos llevan a ellas. Es eso lo que Dios conoce, tal y como la Escritura parece vindicar en Sal 94, 11: «Conoce Yavé los pensamientos de los hombres», o en Dt 31, 21: «Y cuando venga sobre ellos una muchedumbre de males y aflicciones, este cántico dará testimonio contra ellos, porque no se dará el olvido en la boca de sus descendientes. Porque yo conozco su índole y veo lo que hoy hace, aun antes de haberle introducido en la tierra que juré darles».³¹

Maimónides, a su vez, se ocupa de la omnipotencia divina en el *Moreh Nebukim*, pero no de la libertad del humano arbitrio, que afirmará, sin embargo, en sus obras destinadas a procurar la obediencia de los muchos. Mientras que en su obra capital, tal y como los análisis de estudiosos como Altmann³² o Pines³³ han probado, y como supieron ver Abner de Burgos³⁴ o algunos cabalistas, se muestra como un estricto determinista: «Paso ahora a exponerte mi opinión particular en orden a este punto fundamental, a saber, la Providencia divina. En esta materia que voy a abordar no busco apoyo en argumentos demostrativos, sino más bien en lo que me pareció intención evidente en el divino Libro y en los libros proféticos. La opinión a la que me adhiero ofrece menos inverosimilitud que las precedentes, y está más próxima al razonamiento intelectual. Y es porque yo creo que en este bajo mundo —me refiero al situado inferiormente a la esfera lunar— la divina Providencia vela únicamente por los individuos de la especie humana, y sólo en ella las condiciones de los mismos, así como el bien y el mal que les sobrevienen, están en función del mérito, según lo dicho: “Todos sus caminos son justicia (Dt 32, 4)”».³⁵ Dicha providencia, prosigue Maimónides, «pondera todos los actos con vistas a su premio y castigo».³⁶ Antes había admitido el de Córdoba:

31. Cf. D.S. Shapiro, «Wisdom and Knowledge of God in Biblical and Talmud Thought», *Tradition*, vol. 13 (1971), p. 70-89.

32. A. Altmann, «The Religion of the Thinkers: Free Will and Predestination in Saadia, Bahya, and Maimonides», en S.D. Goitein (ed.), *Religion in a Religious Age* (Cambridge: Mass., Association for Jewish Studies, 1974), p. 25-52.

33. S. Pines, «Excursus: Notes on Maimonides' Views Concerning Human Will», *Scripta Hierosolymitana*, vol. 29 (1960), p. 195-198.

34. Cf. S. Gershenzon, «The View of Maimonides as a Determinist in *Sefer Minaht Qenaot* by Abner de Burgos», *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies* (Jerusalén: World Union of Jewish Studies, 4-12 de agosto de 1986), p. 93-100.

35. Maimónides, *Moreh Nebukim* III, capítulo 17. Se cita por la traducción castellana de David Gonzalo Maeso, Moisés Maimónides, *Guía de perplejos* (Madrid: Editorial Trotta, 1994), p. 413-414.

36. *Ibid.*, p. 414.

que es principio fundamental de la ley de Moisés [...] que el hombre posee la facultad absoluta de obrar, es decir, que por su naturaleza, elección y voluntad, realiza todo cuanto está a su alcance, sin que en ello intervenga en modo alguno ninguna cosa nuevamente creada [...] y [...] todos cuantos males sobrevienen a los hombres [...] son conformes a lo que éstos han merecido, consecuencia de un juicio equitativo, exento de toda injusticia [...] Creemos que todo lo que acontece al hombre es consecuencia de lo que se ha merecido, porque Dios está sobre toda injusticia y solamente castiga a quien se ha hecho acreedor.³⁷

Ya antes había advertido Maimónides que la mayoría de los males le sobrevienen a cada humano por obra suya, pues como dijo Salomón, «la necesidad del hombre tiende sus caminos»³⁸ o como leemos en Ecl. 7, 29: «Lo que hallé fue sólo esto: que Dios hizo recto al hombre, mas ellos se buscaron muchas maquinaciones».

En el *Moreh Nebukim*, a Maimónides le importa vindicar la omnisciencia divina, pero es en la parte quinta de su Teshiva, que —como referíamos— Samuel da Silva publicó en traducción castellana con el título *Tratado de la Teshivá o Contricción*, con falso pie de imprenta en el que se lee «Ámsterdam, en 1613», donde intenta una solución a la compatibilidad entre omnisciencia divina y libre albedrío humano. El fragmento reza:

Por ventura dirás, de cierto el Dios bendito sabe todo aquello que ha de ser, y antes de que sea sabe que éste ha de ser justo o malo, o no lo sabe; si sabe que éste ha de ser justo, no es posible que no sea justo, y si dijeres que sabe que ha de ser justo, pero que es posible que sea malo, de cierto no supo la cosa claramente. Sabe que la respuesta de esta demanda es más larga que la medida de la tierra, y ancha más que el mar, y cuantos elementos grandes y montes altos están suspendidos de ella. Pero es menester que tú sepas y entiendas esta cosa que te digo: Ya declaramos en el capítulo segundo del Tratado de los fundamentos de la Ley que el Dios bendito no sabe de ciencia que sea fuera de ÉL, como saben los hijos de los hombres que ellos y sus ciencias son dos, pero ÉL —enaltecido sea su nombre— y su ciencia son uno, y no puede la sabiduría del hombre alcanzar esto claramente, y así como no hay fuerza en el hombre para alcanzar y hallar la esencia del creador, pues ha sido dicho: «[...] ningún hombre me verá y vivirá» (Ex 33, 20), así no hay fuerza en el hombre para alcanzar y hallar la sabiduría del Creador, pues esto es lo que decía el profeta: «mis pensamientos no son tus pensamientos, ni tus caminos mis caminos, dijo el Señor» (Is 55, 8). Siendo así, no está en nuestro intelectual poder saber de qué manera el Dios bendito [...] conoce todas sus criaturas y sus acciones,

37. *Ibid.*, p. 412-413.

38. Prov. 19, 3.

mas sábase sin duda que las obras del hombre son en mano del hombre, y el Dios bendito no lo oprime ni sentencia sobre él para que haga lo que hace.³⁹

Rabad de Posquières fue el precursor último de la solución que Sheshet Perfet elabora con posterioridad, y nos importa examinar su áspero comentario a la solución de Maimónides. Según Rabad, el de Córdoba no sigue el hábito de los estudiosos, pues ningún hombre sabio inicia algo que ignora cómo acabar, y él empieza con disquisiciones, para luego abandonar la materia en cuestión, y volver a la fe. Cree Rabad que mejor habría sido dejar la cuestión —son sus propias palabras— «a la inocencia de los inocentes», sin despertar sus corazones a la duda para que en ellos irrumpa la sospecha en torno a la libertad de su arbitrio. Incluso si no hay solución convincente para la compatibilidad, es mejor —cree el de Posquières— intentar apoyarse en una respuesta parcial, como la siguiente: si la justicia o la maldad del hombre hubieran dependido del decreto del Creador, estaríamos diciendo que el conocimiento de Dios es su decreto, y así, la cuestión se tornaría harto difícil para nosotros. Pero como sea que el Creador cedió este poder de su mano, y lo depositó en la del hombre, no podrá decirse que su conocimiento sea un decreto, sino que es similar a la sapiencia de los astrólogos, que conocen por otro poder cuál será la conducta de cierta persona. Y es saber común que de la cosa más ínfima a la más portentosa que le ocurren al hombre, en las cuales los planetas influyen, el Creador le dotó de una inteligencia para sostenerse, y librarse de tal influjo, y este mismo poder es el que ostenta para inclinarse hacia el bien o hacia el mal; y sólo Dios conoce el poder del planeta y sus movimientos, de modo que no ignora si está en poder de la inteligencia de cierto hombre librarse de su influencia o no. Insiste Rabad en que tal conocimiento no es un decreto, pero admite también que llegar a esta conclusión tampoco aporta gran cosa.

Rabad cree que aducir que el conocimiento de Dios no es causativo es sólo una respuesta parcial a la cuestión de la compatibilidad. Pero antes de analizar si la solución del de Córdoba es inmune a la crítica del de Posquières, habrá que demorarse en comprender adecuadamente la posición de Maimónides, que Twersky,⁴⁰ en su magistral estudio sobre Rabad, resume así:

39. M. Maimónides, *Tratado de la Thesuyah o Contrición*. Traducido palabra por palabra de lengua hebraica por el Dr. Samuel da Silva (Ámsterdam, 1613), V, I, 30, 37.

40. I. Twersky, *Rabad de Posquières: A Twelfth Century Talmudist*. Harvard: Harvard University Press, 1962. Anteriormente también había escrito I. Twersky, «Rabbi Abraham ben David of Posquières: His Attitude to and Acquaintance with Secular Learning», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 26 (1957), p. 161-192.

Maimónides sentencia que la antinomia carece de solución, en la medida en que cualquier análisis del problema opera en dos dimensiones distintas. La omnisciencia y presciencia divinas, por un lado, y el humano arbitrio, por el otro, son dos nociones inconmensurables. El conocimiento de Dios, que oblitera la habitual división sujeto-objeto, es incomprendible para nosotros, y por lo tanto, no podemos erradicar o evitar lógicamente la inherente contradicción entre aquél y la libertad humana. Ambos, parece concluir Maimónides —es lo que arguye Twersky— son artículos de fe.

Gellman,⁴¹ estudioso que ha investigado durante años sobre la cuestión del determinismo en el *Moreh Nebukim*, considera, con todo, que es improbable que la interpretación de Twersky se ajuste a lo que Maimónides escribe y pretende. Pues antes que decir que la contradicción no puede eliminarse porque el conocimiento divino es incomprendible, el de Córdoba postula que la contradicción no puede darse, ya que, en efecto, el conocimiento de Dios no tiene nada en común con el humano. Esto explicaría que tanto en él como en Spinoza se perciba un notorio desapego, en el modo en que, por ejemplo, declaran no hacerse cargo de la cuestión en unas pocas líneas, como si trataran de una ficticia paradoja que no les turba. Y, en efecto, la contradicción sólo se daría si el conocimiento divino fuese en alguna medida asimilable al humano. Al no ser así, el problema no tiene cabida, y que ésta era la intención de Maimónides se colige de este pasaje de su obra capital: «Nosotros, los adictos a la Torá, afirmamos que en un solo conocimiento (Dios) abarca todas las cosas, puesto que en él [...] no hay diferencia, conforme a la variedad de conocimientos, como ocurre en nosotros. Igualmente afirmamos [...] (que) cuando tal individuo cobra existencia como anticipadamente él lo sabía, no se acrecienta su conocimiento, y nada se produce que no le sea previamente conocido, sino que algo ha surgido que perpetuamente conocía, tal como se ha realizado».⁴² Nótese que Maimónides entiende no poder probar lo anterior, sino que lo sostiene como adicto a la Torá, por lo que Gellman estaría en lo cierto al afirmar que se trata, en último término, de un artículo de fe, que le permite sostener, además «que no es imposible recaiga su conocimiento sobre

41. Cf. J.I. Gellman, «Freedom and Determinism in Maimonides' Philosophy», en E.L. Ormsby (ed.), *Moses Maimonides and His Time* (Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1989), p. 139-150. El artículo en el que disecciona la crítica de Rabad es el siguiente: J.I. Gellman, «The Philosophical Hassagot of Rabad on Maimonides' *Mishneh Torah*», *The New Scholasticism*, vol. 58 (1984), p. 145-169. Cf. también J.I. Gellman, «Human Action in Rambam's Thought: Individual Autonomy and Love of God», *Jewish Thought*, vol. 2 (1992), p. 123-144. Cf. asimismo J. Faur, «The Character of Apophatic Knowledge in Maimonides' Guide», en D. Cohn-Sherbok (ed.), *Theodicy* (Lewiston, Nueva York: The Edwin Mellen Press, 1997), p. 65-74.

42. M. Maimónides, *Guía de perplejos* III, 20, 421.

un objeto inexistente, cuya futuribilidad él por anticipado conoce y puede convertir en realidad».⁴³ Maimónides desvela asimismo que la causa de que yerren quienes creen que aun así la ciencia divina sería multiforme, pues cada una de las cosas sabidas comporta un conocimiento especial, es la siguiente:

Todos ellos incurren (en el error) de situar nuestro conocimiento en un mismo plano con el de Dios [...] de modo que cada secta, considerando lo que resulta inviable a nuestra cognición, piensa se da igualmente en la ciencia divina, o al menos no carece de dificultades. En esta cuestión hay que inculpar a los filósofos con mayor severidad que a cualquier otro grupo, pues ellos son quienes demostraron que no hay multiplicidad en su esencia [...] y que no tiene atributos fuera de la misma, sino que, por el contrario, su ciencia es su esencia y su esencia es su ciencia. Ellos son los que [...] Atestiguaron que nuestro intelecto es incapaz de captar la auténtica realidad; ¿cómo, pues, se imaginan poder aprehender su conocimiento si éste no es cosa situada fuera de su esencia? La misma dificultad que impide a nuestro intelecto captar su esencia es lo que les imposibilita para aprehender su conocimiento de las cosas, tal como es. En efecto, no es éste de la misma naturaleza que el nuestro, para que podamos juzgar por analogía, sino que se trata de algo totalmente distinto, y así como hay ahí una esencia, de necesaria existencia, y de la cual, según los susodichos, han emanado necesariamente la totalidad de los seres, o que, según nuestro sentir, produce todo cuanto cae fuera de ella, tras su anterior inexistencia, de igual modo decimos que esa esencia aprehende todo cuanto hay fuera de ella y nada le está oculto, y nada hay de común entre su conocimiento y el nuestro, como tampoco entre su esencia y la nuestra. De hecho, el origen de ese error ha sido la equivocidad del término «conocimiento», porque ésta se da únicamente en el vocablo, mientras que en la auténtica realidad la divergencia es palmaria.⁴⁴

Es igualmente a través de los textos de la Torá, y no de los tratados filosóficos, como Maimónides admite haber aclarado «que su cognición [...] de que un ser determinado existirá no le hace salir, en absoluto, de la naturaleza de lo posible; al contrario, ésta perdura, y la mera presciencia de lo que surgirá de las cosas posibles no implica que una de las dos posibilidades sea necesaria. Este constituye también uno de los principios fundamentales de la Ley de Moisés».⁴⁵ Cabe preguntarse si el de Córdoba admitiría la persistencia de las posibilidades alternativas si no prevaleciera la eminencia de la Ley.

La solución de Maimónides, huelga decirlo, es idéntica a la que Spinoza desvela en los *CM*, y que hemos citado, salvo que si éste hace profesión —en

43. *Ibid.*, 422.

44. *Ibid.*, 422-423.

45. *Ibid.*, 423.

dicho pasaje— de ignorancia en lo que respecta a qué quiere decir que Dios conoce lo que decreta, como lo hacía Maimónides; sin embargo desvela lo que cabe entender por dicho conocimiento en un pasaje capital del *TTP*: «La voluntad y el entendimiento de Dios son, realmente, en sí mismos, una y la misma cosa. Y no se distinguen, sino respecto a las ideas que nosotros nos formamos del entendimiento de Dios. Por ejemplo, cuando consideramos que la naturaleza del triángulo está contenida, como una verdad eterna, en la naturaleza divina desde la eternidad, decimos que Dios tiene la idea del triángulo o que entiende la naturaleza del triángulo».⁴⁶ Parecería más adecuado afirmar, en un sentido neoplatónico, que Dios contiene la naturaleza del triángulo. Con todo, lo importante es que, al igual que en Maimónides, esta descripción está solo por la idea que nosotros forjamos de lo que podría concebirse como entendimiento en Dios.

46. *TTP* 4, *SO* 3, 62, 30-35 (AE 1185, 142).