

## ¿Por qué Salomón?\*

Pierre-François MOREAU

Escuela Normal Superior – LSH, Lyon

### RESUMEN

Spinoza, que apenas reconoce predecesor alguno, parece, en ocasiones, considerar a Salomón y a Pablo como verdaderos filósofos spinozistas. Dejemos de lado a Pablo por esta vez. ¿Qué dice Spinoza de Salomón? ¿Y cómo es posible que diga lo que de él dice, cuando, por una parte, los textos que se le atribuyen carecen de la forma matemática, y, por otra, Spinoza afirma explícitamente que ningún hebreo fue filósofo?

### PALABRAS CLAVE

*Spinoza; Salomón; luz natural; sabiduría; vanidad; fortuna; antropomorfismo*

### I. Otro spinozismo

En primer lugar, ¿mediante qué fuentes se conoce a Salomón en la época? Spinoza y el lector al que se dirige saben esencialmente lo que refieren los libros históricos de la Biblia; también pueden leer los textos que le son atribuidos: *Eclesiastés* y *Proverbios*. Spinoza —que nunca pone en duda esta atribución— supone que estos últimos han sido reunidos al mismo tiempo que los *Salmos*, en la época del Segundo Templo (lo cual no significa que hayan sido escritos entonces) o, por lo menos, en la de Josías. Y ataca la audacia de los rabinos que han pensado en excluirlos del canon. Su apreciación de los textos, en todo caso, es clara. El comienzo del capítulo segundo del *Tratado teológico-político* considera como algo establecido que “Salomón ha superado a los demás en sabiduría (*sapientia*), y no en

---

\* Traducción del francés de Pedro Lomba

virtud de un don profético”. Un poco más adelante dice: “Nadie en el Antiguo Testamento ha hablado de Dios de manera más racional (*magis secundum rationem*) que Salomón, el cual ha sobrepasado a todos los hombres de su tiempo por la luz natural». Ciertamente, esta sabiduría no es exclusiva respecto de la de los demás hombres, pues «cuando Dios dice a Salomón que nadie después de él será tan sabio como él, esto parece ser sólo una manera de hablar para expresar el colmo de la sabiduría (*ad significandam eximiam sapientiam*)”. Esta reserva es introducida para limitar la interpretación de la retórica escrituraria, típica de los pueblos antiguos, y la ilusión de la elección; pero, después de todo, una *eximia sapientia* no es poca cosa. Cuando Spinoza quiere buscar en la Biblia la voz de la razón (pues la Escritura Santa no está enteramente escrita en un registro profético), sabe dónde buscarla: es preciso –dice– remitirse a los pasajes de la Escritura “que fueron dictados por aquel que apoyaba sus dichos en la luz natural, en la cual sobrepasaba a todos los sabios de su tiempo, y cuyas máximas adoptó el pueblo con la misma veneración con que adoptó las de los profetas: quiero hablar de Salomón, de quien los libros santos no exaltan tanto el don profético y la piedad cuanto la prudencia y la sabiduría (*non tam prophetia et pietas quam prudentia et sapientia*)”. El conjunto de estas citas está lejos de ser ambiguo: sabiduría, prudencia, racionalidad, luz natural... Todo ello queda resumido en el término empleado para designar al autor de los *Proverbios*: el autor del *Tratado teológico-político* le llama “el Filósofo”. Es llamativo verle utilizar aquí el término de manera absoluta, como hacían los escolásticos para designar a Aristóteles. Salomón es para él “el Filósofo”, al igual que Ovidio “el Poeta”.

En este momento es preciso que nos preguntemos qué justifica, dentro de la doctrina atribuida a Salomón, semejante apreciación. Un primer punto en común con Spinoza lo constituye lo que podría ser llamado la teoría de la conducta humana: vanidad de los bienes de la fortuna, superioridad del entendimiento, búsqueda de la verdadera vida. “Ha enseñado que todos los bienes de la fortuna son vanos (*Eclesiastés*), que los hombres no tienen nada superior al entendimiento y que no pueden ser castigados con peor suplicio que la estupidez (*Proverbios*, 16: 22)”. La vanidad de los bienes de la vida común es la tesis del comienzo del *Tractatus de Intellectus Emendatione*; y que el soberano bien consiste en el *intelligere* es algo que será reafirmado en la *Ética*. En cuanto al castigo de los estúpidos mediante su estupidez, es exactamente la idea simétrica de aquella según la cual la virtud es su propia recompensa. Igualmente, dos capítulos más adelante dirá: “En

sus *Proverbios*, llama al entendimiento humano fuente de verdadera vida (*verae vitae fontem*) y reduce la desdicha a la sola estupidez”. Viene después un largo análisis del contenido de los *Proverbios*, seguido, por lo demás, de la referencia, más rápida, a un pasaje de Pablo, como para confirmar la unidad de los dos Testamentos en este punto, o al menos la unidad de su parte racional; y el capítulo se cierra con una nueva remisión a la fórmula: “el castigo de los estúpidos es su propia estupidez”. Se debe subrayar que la expresión spinozana “verdadera vida” es explícitamente vinculada aquí, por tanto, a una fórmula salomónica, o más bien al uso hebreo que subyace al texto de Salomón (cuando los hebreos hablan de “vida”, de lo que se trata es de la vida absoluta). En fin, Spinoza precisa un poco más adelante que estas máximas de Salomón “no prometen la verdadera beatitud sino como recompensa de la práctica del entendimiento y de la sabiduría, pues es así como se comprende el temor de Dios y como se encuentra la ciencia de Dios”.

Un segundo punto de aproximación entre las dos doctrinas concierne a la idea de Dios. Spinoza recuerda que, a diferencia de otros autores de la Escritura (los que dicen expresamente que Dios ha descendido sobre el monte Sinaí), Salomón afirma que Dios no está contenido en ningún lugar; y deduce de ello que para Salomón, aunque no lo diga expresamente, Dios no se mueve; y, en el marco de la polémica con Alpacar, se indigna ante la idea de que deberían conciliarse esas dos concepciones para establecer la coherencia de la Biblia y, sobre todo, de que se las debería conciliar de manera que se privilegiase la idea de movimiento local, so pretexto de que es explícita. Esto equivale a decir que Spinoza afirma aquí que Salomón está de su parte en esta toma de posición en contra del antropomorfismo.

Una tercera analogía es la constituida por la concepción de un orden eterno de las leyes de la naturaleza, el cual se opone evidentemente a la idea de milagro. “La Escritura afirma en ciertos pasajes que la naturaleza en general conserva un orden fijo e inmutable [...] El Filósofo, además, en el *Eclesiastés*, enseña muy claramente que no se produce nada nuevo en la naturaleza [...] y declara saber que todo lo que Dios hace permanecerá en la eternidad, y que nada se le puede añadir ni suprimir”. Lo cual le permite concluir: “Todo esto enseña muy claramente que la naturaleza conserva un orden fijo e inmutable, que Dios ha sido el mismo en todos los siglos que nos son conocidos y desconocidos, que las leyes de la naturaleza son tan perfectas y tan fecundas que no se les puede añadir ni quitar

nada, y, finalmente, que es la ignorancia de los hombres lo que hace que los milagros aparezcan como algo nuevo”.

Además de las afinidades en lo que podríamos llamar la filosofía general, hay otras que conciernen a la política. En primer lugar, ni Spinoza ni Salomón aceptan la idea de un gobierno divino directo de la vida humana, según la cual los buenos serían recompensados y castigados los malvados. En el estado de naturaleza, se nos recuerda en el *Tratado teológico-político*, no se puede concebir el pecado, ni a Dios “como un juez que castigaría a los hombres por sus pecados”. Esta indiferencia respecto de la suerte de los hombres remite, por lo demás, a la existencia de un orden común de la naturaleza que no es concebido en función del hombre. “Se nos ha mostrado, por el contrario, que todo sucede según las leyes comunes de la naturaleza entera, que (por hablar como Salomón) la misma suerte comparten el justo y el impío, el puro y el impuro, y que ni la justicia ni la caridad tienen parte en ello”. Y más adelante: “En efecto, no se hallarán marcas de la justicia divina sino ahí donde reinan los justos; de otra manera, vemos (por citar de nuevo a Salomón) que el azar (*casus*) es el mismo para el justo y para el injusto, para el puro y para el impuro; lo cual, ciertamente, ha conducido a dudar de la divina providencia a muchas gentes que creían que Dios reina inmediatamente sobre los hombres y que dirige la naturaleza entera según el interés de estos”. Si la expresión «ahí donde reinan los justos» puede parecer que depende de una suerte de platonismo político, el contexto de los cinco últimos capítulos del *Tratado teológico-político* suprime la ambigüedad, y el primer capítulo del *Tratado político* volverá explícitamente sobre ello: es la existencia de la Ciudad, es decir: la acción humana y el establecimiento de las leyes positivas, lo que instaaura una justicia inexistente en el estado de naturaleza.

Más allá de esta tesis general, la política de Salomón concuerda con la del spinozismo: él fue el único rey que no hizo la guerra, pues “su virtud, que era la sabiduría, podía brillar más en la paz que en la guerra”. Además, tiene ideas muy sanas sobre el *jus circa sacra*: si la Escritura ordenaba a los hombres que sometieran lo político a lo religioso, entonces “en vano habría sido instituido el Estado, y estas palabras de Salomón: ‘hijo mío, teme a Dios y al rey’ (*Proverbios*, 24: 21) serían impías, lo cual está muy lejos de la verdad”. Por lo demás, la historia nos muestra que, entre los hebreos, Salomón, como antes de él Moisés y David, dirigía, en tanto que soberano, los asuntos religiosos. En fin, Spinoza recurre a Salomón, al igual que a Pablo, para atestiguar la concepción común de

la justicia. Así pues, vemos que la doctrina del *Eclesiastés* y de los *Proverbios* presenta, para Spinoza, una verdadera afinidad con la suya, aunque se exprese en otro estilo, o incluso en otro lenguaje. ¿Equivale esto a decir que aprueba todo lo que ha dicho o hecho Salomón?

Parece que, por tres veces, la figura del “rey prudente” suscita una reserva. En primer lugar, a propósito de la concepción del orden de la naturaleza: los hebreos no han tenido una concepción exacta de lo que de hecho es la providencia divina –y “el Filósofo”, que parecía estar en mejor posición a este respecto si creemos lo que se dice en los pasajes que hemos citado antes, a veces parece caer en la opinión común. “Incluso Salomón, en cuya época los asuntos de los judíos se encontraban en la cumbre de su prosperidad, se preguntó si no era el azar lo que hacía que todo sucediera”. Los milagros enseñan el temor de Dios; no enseñan la concepción correcta del orden de la naturaleza. Al contrario, los filósofos “saben con seguridad que Dios gobierna la naturaleza según lo que exigen sus leyes universales, y no las leyes particulares de la naturaleza humana, y que Dios, por tanto, tiene en cuenta no sólo al género humano, sino a la totalidad de la naturaleza”. Una segunda debilidad de Salomón estaría en su ignorancia de las matemáticas, y se debe subrayar que cuando Spinoza le justifica a este respecto, lo hace considerándole, excepcionalmente, como un profeta. Dicho de otra manera: todo sucede en este campo como si Salomón abandonase el dominio de la racionalidad para reunirse a aquellos, precisamente, a quienes se opone en los demás terrenos. En fin, la superioridad del “Filósofo” en estas cuestiones mismas le ha conducido a una posición práctica que Spinoza desapruueba: “Y por ello se ha juzgado por encima de la Ley (pues ésta sólo ha sido transmitida para aquellos a quienes faltan la Razón y las enseñanzas del entendimiento natural), y ha despreciado todas las leyes que conciernen al rey [...]; más aún: las ha violado (en lo cual, no obstante, se ha equivocado, y su comportamiento ha sido indigno de un filósofo, sobre todo cuando se ha abandonado a los placeres)”.

## II. Un spinozismo sin matemáticas

Esta situación nos lleva a plantear algunas preguntas. ¿Puede ser descubierta la verdadera filosofía independientemente de las matemáticas? Sabemos que Spinoza subraya que Salomón se equivocó sobre la relación entre la circunferencia y el diámetro del círculo. Más que de un error puntual, de lo que se trata es de indiferencia por el *more*

*geometrico*. Los textos salomónicos nunca hacen mención de la ciencia de las líneas, los planos y los volúmenes –o, por lo menos, Spinoza nunca cita tales textos. De lo que se trata es de un problema fundamental: si la referencia al modelo matemático no es un simple pretexto, si tan esencial es en la concepción que se hace Spinoza de la elaboración de su propia doctrina, ¿cómo es posible que una filosofía verdadera –es decir, una suerte de spinozismo, aunque sólo sea elemental– haya podido constituirse sin pasar por semejante referencia? La respuesta, seguramente, debe ser buscada en un afinamiento de la concepción spinozana de las relaciones entre filosofía y matemáticas. No se trata en ningún modo de una imitación entre las dos disciplinas, ni de una reproducción formal. Al contrario, en el curso mismo de la *Ética* Spinoza interrumpe en ocasiones el encadenamiento continuo de los teoremas y las demostraciones para hacer balance, resumir lo que ha establecido, indicar sus envites; dicho de otro modo: a menudo Spinoza escapa de la “prolijidad” de las matemáticas. Así pues, no es la forma de la geometría lo que le sirve esencialmente de referencia, aunque esta forma no sea en absoluto exterior a su contenido, sino una mirada sobre las cosas que busca su esencia y sus propiedades en lugar de asignarles fines y de evaluarlas en función de esta finalidad. El principal interés de la forma geométrica consiste en que obliga a semejante mirada; pero una vez adquirida, esta manera de mirar puede proseguirse a través de otras figuras formales.

Dicho esto, la cuestión puede formularse así: tal vez la meditación sobre la vida humana, la experiencia y la fortuna puede, bajo ciertas condiciones, arrancar a ciertos hombres de los círculos de la finalidad. Tendríamos así la explicación de la enigmática reserva formulada en el *Apéndice* de la primera Parte de la *Ética* (“[...] si las matemáticas no hubiesen mostrado a los hombres otra norma de verdad, y, aparte de las matemáticas, se podrían designar aún otras causas, que es superfluo enumerar aquí, por las cuales ha podido suceder que los hombres se hayan dado cuenta de estos prejuicios comunes y hayan sido conducidos al verdadero conocimiento de las cosas”). Semejante manera de adquirir el punto de vista spinozista, ¿constituye un equivalente completo de las matemáticas? Probablemente no. Proporciona un cierto número de puntos de acceso a una filosofía de la regularidad natural y de la ausencia de fines. Se podría decir que procede como si desglosase en el spinozismo una dimensión parcial, la que está ligada a la refutación de los prejuicios y al rechazo de la ilusión providencialista. Pero no proporciona su dimensión positiva –por ejemplo, la que permite remplazar el

providencialismo por una concepción afirmativa de las leyes eternas de la naturaleza y de su producción dinámica—, de ahí el riesgo de una recaída en la ilusión simétrica: la de la creencia en el azar universal. Así podrían explicarse los aspectos legítimos de las afirmaciones de Salomón y la excepción que señala Spinoza.

### III. ¿...y en una teocracia?

¿Cómo es esto posible en un régimen de temor como una teocracia? ¿Y, cómo lo es, si Spinoza subraya que ningún profeta formuló un solo razonamiento, y que los judíos fueron los “despreciadores de la filosofía”? Se responderá, por una parte, que Salomón puede formular razonamientos, y, por tanto, ser filósofo, o al menos serlo la mayor parte del tiempo (que se pueda ser filósofo o profeta según las circunstancias no es algo imposible: es el caso de los Apóstoles), precisamente porque no fue un profeta. Por otra parte, el hecho de que el pasaje acerca del desprecio de los judíos por la filosofía se sitúe al final del capítulo XI del *Tratado teológico-político* (ahí donde el término «filosofía» posee claramente una connotación peyorativa), sirve para explicar por qué Pablo, a fin de llevar el mensaje evangélico a los griegos, se ha visto obligado a adoptar su modo de pensamiento (la filosofía se había convertido prácticamente en su *ingenium* nacional), lo cual ha sido la fuente de todas las disputas y de todos los cismas de la Iglesia cristiana. Se trata aquí, por tanto, no de la filosofía en el sentido spinozista del término, sino del gusto por la especulación inútil y de la división en sectas alimentada por la pasión por el poder.

Es cierto que aún es preciso explicar cómo un régimen que, ciertamente, asegura la seguridad (condición para la reflexión prolongada), pero que sólo lo consigue al precio de la igualdad de todos en el miedo, puede haber, si no favorecido, al menos autorizado un pensamiento que se ha elevado por encima de esta pasión triste para constituir una mirada objetiva sobre el mundo. Quizás la respuesta nos la ofrezca, justamente, la observación de Spinoza acerca del hecho de que Salomón se ha situado por encima de la Ley: tal vez se trata, no (o no solamente) de un defecto personal, sino más bien de la utilización particular de una posibilidad real que le había sido ofrecida por la estructura histórica del Estado de los hebreos. En efecto, en este Estado, o más bien en su primera forma de degeneración (la monarquía davídica), Salomón no ocupa un lugar común en este régimen: está situado en su cumbre; este lugar le permite creerse (y situarse efectivamente)

por encima de la Ley. Ello constituye, sin duda, una equivocación en el plano ético, pero probablemente una posibilidad en el plano epistemológico. Aflojando los lazos del miedo universal, esta infracción le ha permitido a Salomón acceder a un conocimiento vedado a sus súbditos.