

Spinoza y la segunda batalla contra la escolástica: al hilo de un libro de Yirmiyahu Yovel¹

JORGE LEDO*

Resumen: Este artículo fue presentado en una versión más breve durante el Seminario Internacional «La tradición converso-marrana y el pensamiento político de Spinoza», celebrado en Murcia del 30 al 31 de mayo de 2008. Al hilo de un estado de la cuestión sobre *El marrano de la razón*, de Yirmiyahu Yovel, planteé un conjunto de problemas teóricos y metodológicos que se publican hoy en forma de artículo. La insistencia continua en la identidad como punto de partida para el análisis del pensamiento spinoziano ejerce una violencia interpretativa que desenfoca la coherencia dentro de la historia intelectual europea de los siglos XVI y XVII de su obra. Esta coherencia, a su vez, está ausente de los principales estudios sobre historia de las ideas políticas del periodo y provoca que en ocasiones se haya visto a Spinoza como un pensador ahistórico y sistemático. Replanteo aquí estos aspectos desde la perspectiva propuesta de Yovel, superponiendo a la lógica identitaria de su narrativa una lógica histórica y sistemática que parte de la filosofía civil renacentista, y adelantando de esta manera algunas de las conclusiones del libro sobre el giro conversacional renacentista que preparo en estos momentos.

Palabras clave: Spinoza, Yirmiyahu Yovel, identidad, pensamiento político, humanismo cívico, Renacimiento.

Abstract: The following article was presented in a shorter version for the International Seminar «The marrano sources of Spinoza's Political Thought», (Murcia, May 30th-31th 2008). I proposed there some theoretical and methodological problems in the first volume of *The Marrano of Reason*, by Yirmiyahu Yovel. There is a hermeneutical violence in his continuous insistence on identity issues –as a significant point of departure to analyze Spinoza's thought– that blurs its coherence from the point of view of the History of Ideas. This coherence does not appear in the main Histories of Renaissance Political Thought either, perpetuating Spinoza's image as an ahistorical and systematic thinker. I will reassess Yovel's point of view, superposing on the identity logic of his narrative a historical and systematic logic drawn from Renaissance civic philosophy, advancing some of the conclusions to be found in my upcoming book: *The Renaissance conversational turn*.

Key words: Spinoza, Yirmiyahu Yovel, identity, political thought, civic humanism, Renaissance.

Fecha de recepción: 10 septiembre 2008. Fecha de aceptación: 18 febrero 2009.

¹ Me gustaría agradecer aquí el interés con que el Profesor Eduardo Bello me ha animado a publicar este texto en *Daymon* y su generosidad y la paciencia que ha tenido a la espera de que estuviera terminado. También quiero agradecer la invitación del Profesor Moreiras a presentar este texto como conferencia, así como sus consejos y las enmiendas al mismo.

* Centre For Modern Thought at The University of Aberdeen. School of Language & Literature. Taylor Building. Aberdeen, Scotland. AB24 3UB - <http://jorgeledo.net> - j@jorgeledo.net

El contexto de una polémica

Spinoza, el marrano de la razón, de Yirmiyahu Yovel, tuvo cierto éxito dentro de una rama de los estudios sobre Spinoza de la década de los noventa y fue considerado como una continuación de los trabajos clásicos de Cohen y Révah. Sin embargo, la obra se halla alejada de estos antecedentes en coherencia y sistematización histórica. Esta falta de sistematicidad y método en el análisis hace que el peso recaiga en el dominio de la interpretación, que en el caso de Yovel se centra en una única línea argumentativa: el marranismo es un factor determinante para la generación del sistema espinosiano, desplazando su obra hacia una tradición diferenciada dentro de la historia de la filosofía occidental. Yovel diseña, con este fin, una monografía que se desarrolla en dos direcciones, repartidas en sendos volúmenes de su libro: *El marrano de la razón* se ocupa de los antecedentes y la circunstancia cultural que rodea a la obra de Spinoza y, por tanto, de su peculiaridad dentro de la tradición en que se inserta; y *Las aventuras de la inmanencia* rastrea la influencia de Spinoza en grandes cimas de la historia de la filosofía occidental. En este breve artículo me ocuparé del primer volumen, puesto que supone la parte más problemática para cualquier estudioso del pensamiento renacentista, debido fundamentalmente al lugar de dónde Yovel pretende extraer las fuentes del pensamiento marrano. Adelantaré aquí mi juicio: *El marrano de la razón* peca de un excesivo simplismo y de un preocupante desconocimiento del periodo previo a la fundación del pensamiento de Spinoza.

La objeción no es novedosa. El carácter asistemático del libro de Yovel ya recibió en el momento de su publicación varias críticas de importancia, ante todo por las relaciones que establecía con obras y autores difícilmente asimilables, cuando no directamente desconectados entre sí.² Cuando, en un tema tan delicado como el marranismo, no se ofrecen más que impresiones e intuiciones, queda el texto no en un estudio histórico, ni mucho menos en una arqueología del marranismo o en una descripción parcial de la filosofía del siglo XVII, sino en una simple recolección de anécdotas históricas. Los problemas que alejan a *El marrano de la razón* de una base histórica coherente residen en cuatro aspectos interrelacionados: (1) la total ausencia de una justificación para el *corpus* elegido, a la que hay que sumar la especificidad del mismo para el periodo estudiado. (2) Entiendo por especificidad, por ejemplo, la extraña elección de la *Celestina* como muestra radical del marranismo en la Península Ibérica durante el siglo XVI, como a la más sorprendente vinculación, cuando no identificación, entre marranismo, disimulación y persecución de corte confesional o ideológico.³ El marranismo, en caso de existir un fenómeno identitario históricamente

2 Véanse, fundamentalmente, la equilibrada lectura de Stuart Hampshire, «Spinoza and the Happy Few», *New York Review of Books* XXXVII: 8 (1990) y las críticas de Daniel M. Swetschinski en *The American Historical Review* XCVI: 5 (1991), pp. 1502-1503.

3 Esta diferenciación es especialmente difícil, puesto que ni todos los marranos estaban bajo sospecha inquisitorial, ni todos los cristianos viejos estaban libres de ser incluidos en un proceso de herejía o impiedad. Estos procesos podían deberse a razones más complejas que la sin duda importante pureza de sangre. Caso aparte es el hecho de que ni el nicodemismo, ni la disimulación, sobre los que tan agudas páginas nos han dado Cantimori, Ginzburg o Rotondò, por traer ejemplos italianos sobre circunstancias italianas, tan carentes de interés para Yovel, no eran un elemento definitorio de confesión o situación social alguna, más bien se adscribían a una base teórica paneuropea.

demostrable bajo las premisas de Yovel, se trata de una manera excesivamente simple. Sus dos fuentes principales se encuentran en los trabajos clásicos de Gebhardt, Révah y Albiac, a los que Yovel añade algunas fuentes un tanto desfasadas en los estudios hispánicos para el momento en que redacta su libro.⁴ (4) Sumo a estos factores el más confuso: es sorprendente como Yovel trata el marranismo como elemento contextual determinante en el sistema y en la vida de Spinoza, para afirmar su calidad de «marrano de la razón», es decir, un individuo racional cuyo pensamiento no se afilia a ninguna confesionalidad concreta. Este hecho conduce a que muchas de las páginas de Yovel pierdan su sentido primigenio. La libertad de pensamiento durante el siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII tiene entidad suficiente como fenómeno generalizado dentro de determinadas corrientes filosóficas, al igual que sus representantes, como para que no hiciera falta recorrer el camino que Yovel traza.⁵ El detonante en la evolución intelectual de Spinoza también ha sido puesto en tela de juicio: situar el marranismo en esta posición no rinde justicia al lugar que ocupa el de Amsterdam en la historia intelectual de la Europa altomoderna;⁶ más aún, deforma su disposición y oposición consciente, junto con la posibilidad de desvincularse de su comunidad, que no es ni mucho menos un rasgo de opresión o de desdoblamiento, sino un hecho sencillamente justificable desde el prisma de la economía, de las relaciones sociales o de las afinidades electivas.

Así, todos los aspectos mencionados se encuentran acogidos bajo un hecho simple, como es la asociación de la ideología predominante en el círculo de Spinoza con una cuestión identitaria. Junto a ello, sin embargo, hay otra problemática que ya no se relaciona con el enfoque particular de Yovel, sino con algunos rasgos particulares de la historia de las ideas de los siglos XV al XVI:

1. Las grandes síntesis sobre la historia intelectual de la Europa altomoderna han planteado tradicionalmente una quiebra radical entre los siglos XV y XVI y el siglo XVII. Explicar los motivos de esta división excede con mucho el carácter expositivo de este artículo, pero puedo ofrecer dos razones de peso: la vigencia absoluta de una estructura decimonónica para la exposición histórica de la época, con la consecuente división curricular dentro de las universidades europeas y americanas; y la insistencia continua en grandes figuras, por ejemplo Descartes, que ha servido como punto de referencia para marcar una ruptura tradicional entre el Renacimiento y la Edad Moderna, asumiendo de manera pasiva la propia premisa esgrimida por el francés de estar creando una filosofía independiente y racionalista.⁷
2. La creencia implícita, asumida incluso por especialistas en la fundación de la modernidad, de que la filosofía renacentista es un ámbito lo suficiente explorado y

4 Fundamentalmente Castro y Gilman.

5 Cf. Floris Van Der Burg, *Davidson and Spinoza: Mind, Matter, and Morality*, London: Ashgate, 2007, p. 9n1.

6 Remito de nuevo a la reseña de Daniel Swetschinski.

7 Véase como ejemplo la siguiente afirmación: «En el siglo XV se inicia el movimiento literario-espiritual del Renacimiento; en el XVI llega a su ápice la Reforma religiosa; en el XVII el triunfo de la filosofía cartesiana cambia por completo toda la imagen del mundo», E. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, México: FCE, 1943, p. 17.

conocido, cuando la práctica totalidad de fuentes no dispone de una edición moderna y los catálogos existentes, simplemente dentro de la rama del aristotelismo, hablan de una suma de ediciones, comentarios, adaptaciones, críticas y reelaboraciones que sobrepasan con mucho la labor filosófica del siglo posterior.⁸

3. La actitud de los propios historiadores del Renacimiento, que en la mayoría de los casos hacen hincapié en la retórica como eje motor del pensamiento de la época,⁹ y que, siguiendo la propuesta de Kristeller de que el humanismo es un movimiento que carece de una metafísica concreta o de un sistema filosófico que pueda coordinar todo su proyecto intelectual,¹⁰ no prestan la debida atención a los esfuerzos durante el Quinientos europeo por la búsqueda de una sistematicidad del conocimiento o las críticas sobre la doble realidad de la retórica o las alusiones a la «extraña» *libertas philosophandi* que tanto llama la atención de Jonathan Israel en la más reciente edición del *Tractatus*¹¹ y que puede encontrarse de un modo más o menos extenso una centuria antes de la redacción de la obra en Cardano, Telesio, Patrizi, Castelvetro o Bruno. Todos ellos implicados en la larga e intrincada polémica antiaristotélica¹² y

8 Una introducción a Aristóteles durante el Renacimiento puede encontrarse en Carl B. Schmitt, *Aristotle and the Renaissance*, (Cambridge, MA - London: Harvard University Press, 1983) y E. Kessler, «The transformation of Aristotelianism during the Renaissance», en *New Perspectives on Renaissance Thought. Essays in the History of Science, Education and Philosophy in Memory of Charles B. Schmitt*, ed. Sarah Hutton y John Henry, London: Duckworth & Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1990, pp. 137-147. Repertorios de las distintas ediciones pueden encontrarse en el trabajo de conjunto de F. Edward Cranz y Carl B. Schmitt, *A Bibliography of Aristotle Editions. 1501-1600* (Baden-Baden: Körner, 1984) y Charles H. Lohr, *Latin Aristotle Commentaries* (Firenze: L. S. Olschki, 1988).

9 La bibliografía sobre el tema es extensa. Hay una buena introducción a las ideas implicadas desde mediados del Trecento a mediados del Cinquecento en C. Vasoli (1984), «La retorica e la cultura del Rinascimento», *Rhetorica* II: 2 (1984), pp. 121-137, esta idea de la predominancia política de la retórica ha tenido formulaciones teóricas más o menos afortunadas y autores como Nicholas Rubinstein —«Political Rhetoric in the Imperial Chancery during the Twelfth and Thirteenth Centuries», *Medium Aevum* XIV (1945), pp. 22-43— han puesto de manifiesto su importancia en la fundación misma del humanismo, así como en su evolución y, por ende, en la configuración del pensamiento político moderno. El resumen más competente sobre el tema sigue siendo el volumen editado por James J. Murphy, *La elocuencia en el Renacimiento. Estudios sobre la teoría y la práctica de la retórica renacentista* (Madrid: Visor Libros, [1990]1999).

10 «Scholastic teaching and tradition were continued not only in the European countries where the new humanistic movement arrived much later, but in Italy itself there was a strong scholastic and Aristotelian tradition throughout the fifteenth and sixteenth centuries which had its centre in the University of Padua. This fact means not only that new periods always possess traces of the old ones, and that with the rising of new ideas the old continue to survive for a certain time, but also that the scholastic tradition persisted because early humanism did not provide a substitute in the form of a real philosophy. Humanism was a general movement of great force which had indirect philosophical importance because it was preparing new concepts and problems; it contained religious feelings, political views, moral opinions, and above all a general ideal of education, but no metaphysical ideas or speculative systems», en P. O. Kristeller ([1939] 1993), «Florentine Platonism and Its Relations with Humanism and Scholasticism», en *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, vol. 3, pp. 39-40.

11 Spinoza, *Theological-Political Treatise*, ed. Jonathan Israel, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. xlv.

12 Por supuesto, se pueden aducir numerosos ejemplos aparte de los italianos. Por ejemplo, en el ámbito de la física y de la filosofía natural, hubo antecedentes de peso para Descartes en Thomas Harriot, Sebastian Basso y Daniel Gorlaeus; Hobbes y Gassendi desarrollaron en el mismo periodo en que Descartes desarrollaba la suya, su propia filosofía natural.

poco susceptibles de ser considerados marranos.¹³ Como también es cierta la afirmación y el desmarque con respecto a ellos, por prolongación de sus enseñanzas, de Francis Bacon o, fundamentalmente, René Descartes.¹⁴

Señalados estos problemas de partida, me gustaría ahora profundizar en algunas de las afirmaciones sostenidas por Yovel a lo largo de su monografía, buscando con ello facilitar su discusión y comprender de un modo más claro la problemática que pone de manifiesto. En mi argumentación sostendré que el libro de Yovel es un síntoma de la dejadez con que la historia de la filosofía se ha ocupado de este periodo. Marca de este modo una ausencia, una imposibilidad para señalar las líneas de progresión dentro de un sistema histórico y conceptual concreto y, por tanto, obvia la difícil cuestión de si existe una coherencia dentro de la evolución del pensamiento filosófico occidental durante los principios de la modernidad. Buscar elementos como el marranismo, y convertirlos en aspectos centrales dentro del «problema» filosófico que plantea la obra de Spinoza, más que cubrir una laguna de importancia para la historia intelectual, es manifestación de una injerencia contemporánea: la influencia del pensamiento cívico renacentista en la obra de Spinoza y, más concretamente, en ámbitos donde Yovel propone la predominancia de una filosofía que surge de la identidad, muestra aquí posibilidades mucho más satisfactorias de análisis.

De esta manera, me gustaría que las páginas que siguen propiciaran una discusión o al menos un enfoque diferente del propuesto por Yovel y, a la vez, que su monografía sirviera de pretexto para dirigir nuestra atención hacia otras problemáticas desatendidas, ocultadas, bajo el discurso de *El marrano de la razón*. Para ello, me ocuparé brevemente de exponer la estructura de la monografía para, a continuación, centrarme en algunas de injerencias históricas, identitarias y hermenéuticas.

Estructura de la obra

El primer capítulo ofrece una introducción a la figura de Spinoza como heredero de una tradición concreta, del *utillage mental* –empleando el concepto de Lucien Febvre– de los marranos de la Península ibérica durante el siglo XVI, haciéndolo acreedor de una herencia,

13 La influencia de Telesio en Bacon, y desde ahí en numerosos autores setecentistas a través de su crítica a los problemas del lenguaje –los ídolos del mercado, como los denominaba, acepción tomada por el británico– es indudable. El *De rerum natura iuxta propria principia* es una obra fundamental para comprender la influencia en la revolución de la física aristotélica que será seguida por Patrizi –fundamentalmente en *Noua de uniuersis philosophia*, aunque Patrizi, como Bruno y Campanella, dirigirá su atención a otros campos más allá de la filosofía natural, como la metafísica, la teología y la filosofía política– y que posteriormente tendrá su figura más conocida en Galileo. Véase T. Sorell, *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 18 y 177.

14 Para Bacon, véase la nota anterior. Descartes lo afirma de un modo diáfano: «considera primero cuales son las cosas que una persona pueda aprender de otra, entonces encontrarás que son lenguajes, historias, experiencias, y demostraciones claras y discernibles, como aquellas de los géometras, que convencen a la mente. Por lo que toca a las opiniones y máximas de los filósofos, el mero hecho de repetir las no equivale a enseñarlas. Platón dice una cosa, Aristóteles otra, Epicuro otra, Telesio, Campanella, Bruno, Basso, Vanini, y todos los innovadores dicen cosas diferentes. De todos ellos ¿quién me enseña, quiero decir, quién enseña a alguien que ama la sabiduría? No cabe duda de que es la persona que puede en primer lugar persuadir a alguien con sus razonamientos, o al menos con su autoridad», en C. Adam y P. Tannery (eds.), *Œuvres de Descartes*, edición revisada, Paris: Vrin/CNRS, 1964-76, vol. I, p. 156.

de una cierta ideología, que habrá de desarrollarse en los tres capítulos subsiguientes. En ellos, Yovel se encarga de dar carta de identidad a la tradición marrano-conversa dividiéndola en tres aspectos fundamentales: (1) su escepticismo frente a la religión histórica, (2) la defensa de una metafísica de la inmanencia, (3) su empleo de un doble lenguaje y (4) su búsqueda de un camino alternativo a la salvación.

Una vez «argumentados e ilustrados» los motivos por los que estos elementos pertenecen a la tradición marrana y las distintas fuentes que apoyan su hipótesis, Yovel pasa a ocuparse en los capítulos 5 y 6 de cómo encarnan los rasgos expuestos en la base del sistema filosófico spinoziano. Para ello, se ocupa de dos problemas que se le antojan lo suficientemente relevantes como para dedicarles sendos capítulos. Resumiendo, estos factores serían: el empleo de distintos niveles de lenguaje de acuerdo con su teoría de la multitud (capítulo quinto) y su interpretación del conocimiento intuitivo, vía que ofrece como salvación para los escogidos (capítulo sexto). Por último, añade un capítulo (séptimo) de cierre, un epílogo, que se dedica al problema de Spinoza y el judaísmo, proponiéndolo como pionero del judaísmo secular.

Se trata de una estructura en espiral que sugiere indirectamente un *camino de perfección* que conduce de la vertiente marrana del judaísmo quinientista hasta la reconciliación definitiva de esta deriva con el judaísmo secular. En otras palabras, la conversión de un estado sin territorio, pero con un conjunto de creencias arraigadas en su misma naturaleza farisaica, en un territorio con un estado político que no precisa de confesionalidad alguna. Esta lectura, que deja abierta el primer volumen, cerrada con la historia de Israel y Amsterdam y con el reconocimiento institucional y confesional de Spinoza como judío y sus obras como inofensivas, convierte, como bien afirma su autor, a Spinoza en un intelectual insertado en la historia, en una historia interesada donde se da una presencia casi continua de circunstancias desfavorables para el desarrollo de sus ideas por lo que respecta a la *esencia judía*, pero reconciliado *a ulteriori* con la historia. Quizá el rasgo más problemático y más persistente es la necesidad de enfocar como un problema identitario la fundación del pensamiento spinoziano. El argumento principal –demostrar e ilustrar la presencia de marranismo en el pensamiento e incluso en la actitud vital de Spinoza– no parece ser tan importante como identificar a Spinoza como marrano, como un marrano de la razón que crea su sistema desde las mismas fuentes del judaísmo. En palabras de Yovel:

Pero la ética y la metafísica de Spinoza –esencia de su enseñanza– no fueron sus primeros logros. Le precedieron una crítica profunda de la religión y un vigoroso ataque a sus textos sagrados, antes que nada a la Biblia. Cuando escribió esta crítica, el joven Spinoza, que no sabía latín, no había leído aún las nuevas obras científicas y filosóficas que iban a cambiar la faz de la época. No había entrado en contacto con los discípulos de Descartes ni con los estudiosos de la Real Sociedad de Londres, y no tenía conocimiento de los escritos de Hobbes, Maquiavelo o Galileo. Había desplegado sus reflexiones y críticas de la religión exclusivamente desde el mundo del judaísmo contemporáneo; un mundo mucho más complejo y variado de lo que hoy podemos imaginar.¹⁵

15 Y. Yovel, *Spinoza, el marrano de la razón*, Madrid: Anaya & Mario Muchnick, 1995, p. 24.

El procedimiento por el que se aleja a Spinoza de la inmensa tradición textual y crítica de los siglos XV y XVI surge de un grave error de enfoque histórico y difumina de manera excesiva la realidad del pensamiento spinoziano, que queda sometido a un esquema completamente insuficiente, e incoherente incluso, con la propia formación que Spinoza demuestra en el *Tractatus* o en la *Ethica*. Pero las incoherencias van más allá en el texto de Yovel.

Incoherencias históricas

Yovel señala la presencia en Spinoza de una marcada voluntad de mantener la religión en un lugar independiente de cualquier búsqueda legítima de la verdad. En un momento de *El marrano de la razón* se muestra sorpresa por el hecho de que Spinoza, cuando alude a los martirios sufridos por otros marranos, se muestre comedido en su crítica a la religión. La incoherencia, que Yovel salva aludiendo a la prudencia debida en la comunidad en la que Spinoza reside, no choca, desde luego, con su concepción de la libertad individual. Salvando las distancias, por supuesto que no es Spinoza el primero que se encarga de aislar su filosofía de la teología. Como bien nos ha recordado Miguel Ángel Granada en un artículo reciente,¹⁶ la principal aspiración de Telesio consiste en erigir la filosofía o ciencia de la naturaleza desde las bases de:

1. principios naturales por sí mismos, independientes de la teología, y marginalizando en particular la metafísica, la cual entendía como disciplina abstracta e irrealista;
2. experiencia de los sentidos, que produce los principios naturales mencionados y, en general, toda la información perteneciente a la filosofía natural. Para Telesio, la experiencia sensora, a la cual uno debe subordinarse por sí mismo, es la fundación que soporta los ejercicios *a posteriori* de la razón.

Principios, por tanto, que poco o nada tienen que ver con una supuesta identidad marrana, ni con una crítica sustancial de la religión desde una perspectiva polémica, y que están, en cambio, directamente relacionados con la línea de pensamiento en que el mismo Spinoza quiere situarse. No quiero negar con esto que la condición de marrano y, sobre todo, el curioso *melting pot* del Amsterdam de mediados del siglo XVII no sean relevantes, sino que su relevancia va mucho más allá de este contexto –como sucedería con una aplicación del concepto weberiano de secta–, y la particularización de Yovel resta peso y entidad histórica –algo directamente opuesto a la tarea de historiador– a Spinoza.

Patricio Peñalver ha identificado a Spinoza como «el único filósofo de la época que no le hace ascos a la democracia», algo a lo que Alberto Moreiras, con sentido crítico, ha añadido que la democracia para Spinoza es el único ámbito posible donde puede darse la felicidad para Spinoza es precisamente la democracia. Quizás ayude recordar aquí una dualidad que es a un tiempo histórica y obra de historiadores; reside en el fondo en dos distintas narrativas: por una parte el modelo de la razón de estado, propuesto por historiadores de

16 Miguel Ángel Granada, «New Visions of the Cosmos», en *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. James Hankins, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 271-2.

las ideas políticas como Maurizio Viroli y Quentin Skinner, entre muchos otros,¹⁷ y cuya línea evolutiva se dirige desde finales del *Quattrocento* a la fundamentación y las consecuencias de la teoría política hobessiana; por otra, un modelo abandonado por estas historias y fundamentado en el pensamiento civil renacentista, cuya preeminencia e importancia se ha desvirtuado asimilándola a la cultura de las buenas maneras, por un lado, y a una idea concreta de la evolución histórica de las ideas políticas, por otro, donde lo que se produce no es un solapamiento de dos tendencias, sino la eliminación absoluta de una de ellas por la comprensible voluntad de establecer un diálogo directo entre la historia de la práctica y la teoría política.¹⁸ Asociado a la preeminencia de este modelo, se encuentra la maniobra que Richard Popkin y otros historiadores del escepticismo, incluso los manuales de historia de las ideas, han realizado al asociar la quiebra y el final del humanismo con dos acontecimientos históricos fundamentales: la celebración del Concilio de Trento y las consecuencias de él derivadas y la fundamentación de un sistema científico que acaba definitivamente no sólo con un modelo de conocimiento, sino con el método para el establecimiento y argumentación de la verdad, como han querido historiadores culturales del diálogo, entendido aquí en sentido amplio, como Walter J. Ong, Virginia Cox o Eva Kushner.¹⁹

Para la historia del pensamiento de Spinoza, estos movimientos históricos son fundamentales y establecen una razón de peso para la escritura de un libro de las características del *Marrano de la razón*. En este sentido, hay que recordar conceptos como *sodalitas* o *amicitia*, que Yovel hace desaparecer en virtud de su propia narrativa. No es una pérdida menor, porque va con ella toda una tradición de pensamiento republicano cuatrocentista y quinientista, defendido desde tratados morales, políticos y de comportamiento. Junto a ella, marcos de relación de enorme rendimiento para el historiador, como los ofrecidos por la correspondencia entre imperio, estado, *polis* y *ecclesia*, o por la idea trascendental y política derivada de la *philia* griega, readaptada a un ideal romano y adecuada a un modelo de libre-pensamiento tal y como aparece en los *Academica* ciceronianos.²⁰ La base de la *amicitia*, la concordia, o incluso la *charitas* en el modo en que es entendida por Vives y Erasmo, y con ellos una legión de pensadores era la que establecía un ideal de intelectualidad europeo tantas veces roto a lo largo del siglo XVI.²¹

17 Maurizio Viroli, *From Politics to Reason of State. The acquisition and transformation of the language of politics 1250-1600*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992; Q. Skinner, *Visions of Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 3 vols.

18 Sobre el pensamiento absolutista de Spinoza se ha escrito mucho. En la línea aquí señalada, acúdase a E. Giancotti, «La teoria dell'assolutismo in Hobbes e Spinoza», *Studia Spinoziana* I (1985), pp. 231-258.

19 W. J. Ong, *Ramus, method, and the decay of dialogue : from the art of discourse to the art of reason*, Chicago: University of Chicago Press, ([1958] 2004). V. Cox, *The Renaissance dialogue: literary dialogue in its social and political contexts, Castiglione to Galileo*, Cambridge - New York: Cambridge University Press, 1992 y E. Kushner, *Le dialogue à la Renaissance: histoire et poétique*, Genève: Droz, 2004.

20 La transmisión de la obra fue enorme en toda Europa durante el siglo XVI, su importancia tal y como aludo a ella aquí ha sido sugerida por la magistral monografía de C. B. Schmitt (1972), *Cicero scepticus. A Study of the Influence of the Academica in the Renaissance*, The Hague: Martinus Nijhoff.

21 Por oposición a un breve tratado sobre la conversación –aquí como totalidad comunicativa, no simplemente en un lugar para las buenas maneras y la cortesía– redactado por un dominico antihumanista de la talla de Antonino de Florencia.

La individualidad que Yovel busca en Spinoza no tiene que estar ligada a una historia de la identidad. Antes bien: el mantenimiento de una tradición, la filosofía civil humanista, coincide en sus planteamientos prácticos –aunque no en sus presupuestos teológicos y trascendentales, cuyo fundamento sigue estando en Descartes– con ciertos parámetros del pensamiento de Spinoza. Aquí el momento de disolución del último humanismo, su transformación y reestructuración de la mano de Telesio, Cardano o Bruno, de nuevo, pero sobre todo de Patrizi –un filósofo de la totalidad que intenta llevar la desestructuración aristotélica hacia un platonismo virtuoso que dé respuesta a los fundamentos políticos y lingüísticos de un sistema en decadencia, dejan una tarea pendiente cuyo testigo no habrá de ser recogido por la filosofía cartesiana, aunque sí asumida como reto, y solventada de modo brillante, por Spinoza.

La reelaboración de estas ideas, el modo en que Spinoza las readapta a su circunstancia, se lleva a cabo de una manera tan radical que en principio figura irreconocible. El motivo es simple: la noción de sistema es cartesiana, y no hay para ella precedentes claros, y Spinoza acata la sistematicidad para la creación de presupuestos nuevos, pero sujetos a una realidad y supuestos ontológicos, históricos, conceptuales y metodológicos con dos siglos de tradición, que ya habían reformado todo un sistema de conocimiento, y no de manera superficial.²²

Inconsistencias identitarias

Resumiendo, el problema del libro de Yovel no reside en que se ocupe de un problema identitario en cuanto tal, sino en que lo hace desde una perspectiva que es difícilmente justificable para el caso de Spinoza. Más aún, su acercamiento no corresponde con el marco conceptual e histórico del periodo estudiado. En breve: no tiene sentido recurrir a la historia, ni abogar por una defensa a ultranza del archivo –como nadie cabal defendería la teoría por la teoría– si este trabajo no condujera a revelar estructuras complejas que permitan comprender los mecanismos que operan en la formación de fenómenos culturales, sus desencadenantes, los elementos que les dan estabilidad y las opciones resolutorias y su predominio en un arco temporal dado.

La historia intelectual, y con ella la historia conceptual, tiende a evitar en ocasiones los aspectos más simples de un fenómeno para optar por los trazos más difícilmente justificables. Citando a Patricio Peñalver, si a *La sinagoga vacía* de Gabriel Albiac le pesa su casi medio siglo, igualmente la monografía de Yovel, a medio camino entre la crítica deconstruccionista y la crítica postcolonial, pertenece claramente a 1989. Traigo a colación

22 El propio Spinoza se sitúa en la línea de Demócrito, Epicuro y Lucrecio por contraposición a Platón, Aristóteles y Sócrates (B. Spinoza, *Epistola XVI Hugoni Boxel*, en *Spinoza Opera*, ed. C. Gerhardt, Heidelberg: Winter, 1924, IV, 261). La bibliografía sobre los antecedentes clásicos o renacentistas son alarmantemente escasos: C. Gebhardt, «Spinoza und der Platonismus», *Chronicum Spinozanum* I (1921), pp. 178-234, Giorgio Radetti, «Spinoza», en *Questioni di storiografia filosofica*, ed. V. Mathieu Brescia, 1979, pp. 355-434 y G. Saitta, *L'umanesimo*, Bologna, 1949, p. 90 *passim* (aunque con carácter tendencioso, vincula a Spinoza y Petrarca, *vid.* las reservas de S. A. Nulli, «Erasmus e il Rinascimento (I y II)», *Belfagor* VIII (1953), pp. 379-401 y 646-682, especialmente p. 670); Paul Oskar Kristeller le dedicó al problema algunas páginas, principalmente en «Stoic and Neoplatonic Sources of Spinoza's Ethics», *History of European Ideas* V (1984), pp. 1-15. A. A. Long, «Stoicism in the Philosophical Tradition: Spinoza, Lipsius, Butler», *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. Brad Inwood, Cambridge - New York: Cambridge University Press, 2003, pp. 365-392.

dos ejemplos sencillos. Cuando Yovel alude a Rojas y a *La Celestina*, lo hace con unas premisas que pueden ser propias, pero difícilmente las de Spinoza. A la altura de 1650, no se puede pretender que una obra de ficción tenga el más mínimo peso dentro del campo de la filosofía especulativa, a menos que uno considere como tal los contenidos de tratados carpetovetónicos de moralistas –y hay pensadores de renombre que los escriben–, o algún tratado ocupado en teoría poética o algún comentario ilustrativo a un argumento. Conceder a la obra de Fernando de Rojas la centralidad que Yovel le arroga es excesivo, como lo es vincularla con el pensamiento de Spinoza. Se trata de un abuso hermenéutico y de un salto de nivel interpretativo que difícilmente puede ser justificado. Que Yovel se sorprenda porque el monólogo final de Pleberio, pongo por caso, no aluda directamente al cristianismo no responde a una actitud que pueda calificarse de marrana, si no a un sencillo problema de decoro y de composición. Haber compuesto el monólogo dentro de la idea de normalidad querida por Yovel convertiría el pasaje a lo sumo en un ripio, y cambiaría toda la densidad representativa de la obra junto con el delicado trabajo de construcción de personajes. La fuente, por cierto, para este pasaje –y no es preciso ser Maravall ni Lida de Malkiel para saberlo– son obras tan sospechosas de marranismo como el *De remediis utriusque fortunae* de Petrarca y, más allá, el ubicuo *De officiis* ciceroniano.²³

Esto es un ejemplo menor. Mucho más preocupante es que Yovel se centre en el marranismo para fundamentar la filosofía de Spinoza, o mejor, la peculiaridad del sistema spinoziano. Podemos ojear, por desarrollar parte de su argumento, la presencia casi obsesiva en *El marrano de la razón* del anillo de Spinoza y de su leyenda: *caute*. Afirmar como lo hace Yovel que la prudencia, el desdoblamiento de la identidad, de la fábrica de la persona y de su imagen son factores de la cultura marrana –del mismo modo que asociarlos por defecto a la cultura barroca– es negar carta de identidad a un sistema tan cristiano y tan escolástico como el de los pecados de la lengua medievales, de amplia difusión aún a la altura del siglo XVI y es negar, como ha afirmado el profesor Villacañas ayer, que mientras que en los diversos concilios cuatrocentistas había conversos orgullosos, había también cristianos temerosos que sabían –por vía de una tradición que se remonta más allá de los *Salmos* y el *Deuteronomio*, y que fue glosada de continuo desde los orígenes de la literatura patristica– que el camino más seguro para la condenación comienza en las palabras. Dualidad heredada, por cierto, por el humanismo quinientista, donde Fernán Pérez de Oliva puede permitirse decir:

¿Quién podría agora explicar bien claramente las excelentes obras que la lengua haze en nuestra boca? Unas vezes rigiendo la boz por números de música, con tanta suavidad, l que no sé cual puede ser otro mayor deleite de los lícitos humanos; otras vezes mostrando las razones de las cosas, con tanta fuerza, que despierta la ignorancia, enmienda la maldad, amansa las iras, conierta los enemigos y da paz a las cosas conmovidas en el furor.²⁴

23 Cf. J. A. Maravall, *El mundo social de La Celestina*, Madrid: Gredos, 1976, pp. 46passim.

24 F. Pérez de Oliva, *Diálogo de la dignidad del hombre – Razonamientos – Ejercicios*, ed. María Luisa Cerrón Puga, Madrid: Cátedra, [1520-30] 1995, pp. 147-148.

Mientras que Fray Antonio de Guevara, citando a Anaxarco, afirma:

No tampoco vaca de misterio, que naturaleza nos dio descubierta la cara, los ojos, las orejas, las manos, y los pies, excepto la lengua, la cual cercó con quijadas, barrió con encías, almenó con dientes, y cercó con los labios, para denotar que no hay cosa en esta vida que tenga necesidad de tanta guarda como es nuestra desenfrenada lengua. Pítaco el Filósofo decía que la lengua era de hechura como de hierro de lanza, mas era peor que no la lanza; porque la lanza hiere no más de en la carne, mas en la lengua traspasa el corazón.²⁵

Desconocer esta tradición es grave para el historiador que se enfrenta a Spinoza, vestirla como un rasgo identitario de marranismo es ignorar el periodo sujeto a estudio, no entender lo que está en juego en el tratamiento del lenguaje y de la sociedad civil en Spinoza implica desconocer el proyecto histórico más importante del «marrano de la razón», esto es, resolver el problema teórico planteado por el humanismo como movimiento intelectual, junto con las degeneraciones y perversiones producidas por su necesaria vinculación estructural a la teología. He aquí dónde se encuentra la base del marranismo y la ausencia de una identidad confesional en Spinoza, he aquí su importancia para el pensamiento no solo hispánico, sino también –al arrimo de la cohesionadora *respublica literaria*– europeo, he aquí cómo se reescribe teóricamente una tradición histórica. Descartes, y los autores por él mencionados en su desmarque de la herencia humanista, conforman los distintos pasos en un largo proceso de liberación de toda la pesada carga teológica que el humanismo había tenido que llevar sobre sus hombros para poder filtrarse en un sistema conceptual empapado de escolasticismo. La paradoja reside en que es imposible pensar a Descartes sin tener en consideración su educación con los jesuitas, sin su conocimiento de los *Ejercicios espirituales* y sin toda una teoría del silencio que permite no ya ir a la búsqueda de un *Deus absconditus*, sino a la búsqueda de un yo que piensa, de un yo que, fundamentalmente, ya puede apoyarse en la razón. Son paradojas de la historia intelectual, pero en ellas se encuentra la base de su coherencia.

Si a Yovel le interesa la naturaleza identitaria del pensamiento de Spinoza, quizás hubiera debido fijar su atención en la filosofía civil. Ciertamente, no se encontrará en su obra un tratado bajo ese nombre, puesto que la naturaleza de la filosofía civil heredada del humanismo se divide, como se sabe, en consideraciones éticas y políticas. La filosofía civil otorga, precisamente, su carta de ciudadanía a este sistema, una carta de ciudadanía, por cierto, que como recuerda Nicholas Rubinstein tiene su primera manifestación práctica desde la Grecia clásica en la era medicea, donde el hijo de un artesano podía llegar a sentarse, por méritos intelectuales, por calidad humanista, por riqueza intelectual, por cultivo de su espíritu desde una perspectiva pagana, esto es, especulativa y totalizadora, en la cátedra de Pedro.²⁶ Como se sabe, Erasmo de Rotterdam tuvo como prioridades la

25 Fray Antonio de Guevara, *Aviso de Privados y doctrina de Cortesanos*, Madrid: Viuda de Melchor Alegre, [1539] 1673, p. 220. La puntuación del texto está modernizada.

26 N. Rubinstein, *The Government of Florence under the Médici (1434 to 1494)*, Oxford: The Clarendon Press, 1997.

garantía de la paz y la concordia, y para ello tuvo que acudir necesariamente a la *charitas* cristiana como principio cohesionador y garante de la unidad de la Iglesia; Lutero, mucho más práctico y realista, optó por la *libertas philosophandi* y, ante todo, por la *libertas dicendi* para enfrentarse –radicalizando un movimiento realizado por Pico della Mirandola treinta años antes– a la autoridad de Roma. Empleó un principio heredado de la «teoría política» paulina, pero igualmente válido desde los presupuestos del derecho romano y los principios de la filosofía académica: el Papa era un príncipe, sí, pero comprendido desde la ideosincrasia republicana romana: un *primum inter pares*, es decir, alguien que se destaca por dignidad, pero que se mueve entre iguales. Esta operación permite que se discuta la Biblia y que Lutero, en su primer viaje a Roma, afirme sin rubor que si la curia papal le demuestra que su interpretación de las Escrituras es errónea, rectificará su posición. El caso de Lutero puede ser estudiado, como ha sucedido, desde numerosas perspectivas, pero no puede obviarse que por procedimiento y principios, es la manifestación de un humanismo radical llevado a sus últimas consecuencias.

De igual manera, el modo en que Spinoza comprende la *beatitudo*, en una escala gradativa desvinculada del platonismo mistifizante o del puritanismo cristianizante, es estrictamente humanista. Su defensa de la libertad de expresión responde a la relectura de un concepto de corte clásico que aparece por igual en la tradición de la democracia ateniense y en los escritos paulinos: la *parrhēsia*, la libertad de palabra, la libertad para expresarse abiertamente ante una comunidad y junto a ella, al igual que en la tradición clásica, acompañada necesariamente por la isonomía y la isegoría.²⁷ Desdibujó aquí a propósito las fronteras entre *polis* y *ecclesia*, como me atrevería a desdibujarla, con las precauciones debidas, en el caso de Lutero.

Abusos hermenéuticos

Por lo expuesto, afirmar el marranismo de Spinoza en los términos en que Yovel lo hace supone una de las torpezas mayores que se le pueden achacar a un historiador de la cultura, puesto que resta a su objeto de estudio la dimensión crítica de un programa intelectual que le precede y del que es heredero. Que Spinoza sea un filósofo sistemático no implica que sea un filósofo desvinculado de la circunstancia que le rodea. Traigo un ejemplo bien conocido. El *Tractatus* no comienza por casualidad con el derribo de los profetas, como tampoco traduce a la ligera el nombre hebreo para profeta (*nabi*) como orador e intérprete. Es una identificación simple, pero se hallan contenidas en ella tres afirmaciones de peso para la crítica radical del humanismo, así como para su liberación y su reubicación fuera de las circunstancias históricas, políticas e intelectuales que condicionaron su desarrollo. «Orador» remite a un mecanismo primordial en el gobierno y control de la multitud, como bien sabían los pensadores tarquinistas y cualquier persona con una exigua formación clásica antes que ellos: el *pathos* que se dirige a un tiempo a la imaginación y al dominio de lo emotivo. «Intérprete» arremete contra la revelación, como se ha dicho anteriormente, pero también contra la dependencia de una instancia superior, de una fuente, a partir de la

27 G. Scarpat, *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*, Brescia: Paideia, 2001.

cual no cabe sino sujeción arbitraria, emotiva, irracional y, por tanto, errónea.²⁸ Cuando Spinoza desarrolla, inmediatamente, el ataque contra Moisés no intenta, simplemente, restar legitimidad a la verdad revelada del judaísmo, se trata en realidad de lo que coloquialmente se conoce como negar la mayor –habida cuenta de la configuración social y confesional del Amsterdam del periodo– para atacar un mecanismo de propaganda tan productivo durante el siglo XVI como las profecías, los libros de prodigios y demás materiales empleados desde los principios de la reforma en las distintas luchas y conflictos religiosos.²⁹

No me quiero extender más, ni abusar de la paciencia del lector, sin embargo, me gustaría concluir con un aspecto sobre el que Yovel se detiene y que parece configurar un error de cierta persistencia en los últimos años. En un momento de *El marrano de la razón* se afirma que desconocemos la lengua en que hablaba Spinoza, lo que viene a presentarse como muestra de una ambivalencia cultural, de una escisión o un fenómeno similar.³⁰ Parece esto complicar innecesariamente el asunto y, sobre todo, establecer una relación entre el espacio de la vida privada y el de la vida pública del todo superflua, puesto que sí sabemos en qué lengua se publicó su obra y las directrices de la misma. Siguiendo la lógica de Yovel, es bien difícil plantearse que Spinoza escribiera su obra en latín, cuando hubiera sido más propio, y menos trabajoso, que la hubiera redactado en hebreo, en portugués, en castellano o en holandés. Dije un poco más arriba que tiende a ser un error de método obviar lo evidente por una explicación identitaria que en realidad no ilumina nuestro conocimiento del texto, sino que sencillamente lo carga con parámetros que ni pertenecen a la época, ni tienen que ver con la situación histórica del mismo. Así, para el hecho de que Spinoza escriba en latín pueden aducirse, al menos, dos razones: la primera es la voluntad de que su obra se inserte en una tradición concreta del pensamiento occidental, aun si sería excesivo decir que hubo la voluntad de que fuera leída en un marco más amplio que el de Amsterdam o el de sus colaboradores más próximos, sí se puede observar una voluntad de que hubiera esta posibilidad: Escribir en latín, durante al menos 150 años más después del *Tractatus*, seguirá

28 Se encuentra aquí un ataque contra una de las fórmulas de mayor éxito desde los principios del Renacimiento como es la vinculación entre poeta –como movedor de emociones– y orador –como orientador del *pathos* en una dirección política–, es evidente que la orientación de estas ideas tiene una fuerte carga clásica. No se trata, sin embargo, de un ataque original de Spinoza, sino que puede encontrarse en pensadores anti-aristotélicos del peso de Castelvetro, por ejemplo, en su ataque del furor divino: «». Para una introducción a las relaciones entre retórica y política en la segunda mitad del siglo XVI, con especial atención a Italia, puede consultarse M. L. Doglio, *Il segretario del principe. Studi sulla letteratura del Rinascimento*, Alessandria: Edizioni dell’Orso, 1993, pp. 125-138.

29 El propio Erasmo ya se sitúa en esta dirección: «Y sin embargo menos malvados son quienes mienten por cierta enfermedad natural y por su inclinación a la mentira que quienes lo hacen por premeditada malicia. Hay, en efecto, quienes difunden con empeño vaticinios para provocar sediciones y enfrentar a los príncipes entre sí en funestas guerras. Y tampoco faltan los que con tal fin se inventan prodigios, sueños y visiones; a tales juegos se dedican a menudo los monjes», Erasmo, *La lengua*, Extremadura: Editora Regional de Extremadura, 2008, p. 224. Hay buena introducción para los libros de prodigios y profecías renacentistas en María José Vega: *Los libros de prodigios en el Renacimiento*, Bellaterra: Seminario de Literatura Medieval y Humanística, 2002.

30 Para el lenguaje del republicanismo y su peso en Spinoza pueden verse E. H. Mulier, «The language of seventeenth-century republicanism in the United Provinces: Dutch or European?», en *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, ed. Anthony Pagden, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. 179-195 y G. Rossini, «The criticism of rhetorical historiography and the ideal of scientific method: history, nature and science in the political language of Thomas Hobbes», *ibid.*, pp. 303-324.

conllevando una cierta querencia por que acceda a la obra un público internacional, más que un rasgo de esnobismo. La segunda viene a corroborar, de algún modo, la primera: el estilo de Spinoza, con sus citas a fuentes clásicas como Terencio, Cicerón y demás lo inscribe en otra tradición, que es la de una formación humanística y que, por tanto, vincula su obra a una intelectualidad culta, con un currículo determinado y bien marcado, de nuevo a nivel internacional. Por tanto, nada más alejado del ocultamiento, del *caute*, o de cualquier rasgo marrano que Yovel haya querido trazar. Antes bien, la voluntad de mantener en círculos cerrados la obra responde a la prudencia del autor que conoce la potencia de su trabajo y que intenta mantenerse fuera de disputas o de conflictos innecesarios, a la búsqueda de la felicidad de unos pocos, como pocos debían ser los interlocutores de una obra que planteaba una segunda y definitiva batalla contra el sistema de valores escolástico.