

BURUMA, I. (2024). *Spinoza. Freedom's Messiah*. New Haven: Yale University Press

Baruch de Spinoza es un “filósofo de los filósofos”, uno de esos pensadores cuya obra está llamada a inspirar, educar, a entrenar la mirada de las futuras generaciones de filósofos. Tal fue el caso, por ejemplo, a principios del siglo XIX, cuando su obra llegó a tierras germanas entre las páginas de Friedrich Heinrich Jacobi e inspiró a los jóvenes idealistas alemanes. También Heinrich Heine, Karl Marx o Sigmund Freud fueron ávidos lectores de Spinoza (p. 8). También Einstein. Spinoza, sin embargo, fue siempre una multitud, en cierta medida «hay un Spinoza para cada uno» (p. 7). Buruma recurre a una expresión yiddish: Spinoza es un *Mokum* (מקום), un “refugio”, un “hogar” (“el lugar”, al que volvemos una, y otra, y otra vez). Este era, en tiempos de Spinoza, el sobrenombre con que se conocía Ámsterdam, uno de los refugios que encontraron los “marranos”, el pueblo sefardí, perseguido en la Península por la Inquisición (pp. 14-15).

Ian Buruma presenta aquí una biografía que no es, como él mismo reconoce, ni la más extensa ni la que más en profundidad trata el pensamiento de

Spinoza. De hecho se trata, en gran medida, de una reelaboración de la biografía contemporánea de referencia, la de Steven Nadler (*Spinoza. Una vida* [Akal, 2021]). Su trayectoria profesional, como catedrático de periodismo y derechos humanos así como editor de *The New Yorker*, nos permite imaginar ya las pretensiones del texto: académico, pero al mismo tiempo personal y ligero. Se trataría de presentar, entonces, al Spinoza propio, personal, de Buruma, el que ha sido *Mokum* de su propio pensamiento a lo largo de los años. Esto, ciertamente, tiene sus ventajas, pero también sus riesgos, pues se corre el riesgo de poner en boca de Spinoza palabras, ideas que el propio filósofo habría rechazado o matizado, desdibujando el límite entre aquello que pretende ser *exposición* y lo que no pasa de ser *opinión* propia. Peligro que crece en la medida en que el propio texto se presenta como una vuelta al autor tras la desmedida lectura de los “espinosistas” —en especial Heine, que comparaba (y Buruma parece ignorar la intención mitológica que a ella subyace) al filósofo con Cristo.

El problema al que Buruma ha

dedicado su investigación no es otro que la cuestión, como él mismo señala, de la «libertad de pensamiento» (p. 9), y encuentra con buen atino en la figura de Spinoza la imagen de un hombre cultivado, cosmopolita, y que fue por eso mismo injustamente perseguido, que tuvo que cuidarse de las suspicacias que levantaba, y todavía levanta, en la sociedad una persona de intelecto crítico. En este sentido, Buruma incide con especial interés en la dimensión *liberal* del pensamiento espinosiano.

Los dos primeros capítulos (pp. 1-27) están fundamentalmente dedicados al “mundo”, a la “constelación” de Spinoza: un recorrido a través de sus más ilustres lectores (ya se ha mencionado alguno: Goethe, Jacobi, Feuerbach, Marx, Heine, Flaubert, Freud, etc.) nos conduce, finalmente, a la cuestión del judaísmo de Spinoza. La referencia, tomada lo más probable de Nadler, es en este punto Yirmiyahu Yovel. Un recorrido por las peripecias que conducen a los “marranos” a Ámsterdam da paso a una descripción del modo de vida en el *Mokum*, donde los sefardíes se encuentran con askenazíes del este, en menor medida también musulmanes y, sobre todo, las principales figuras de eso que Jonathan Israel denominó la «Ilustración radical» (p. 16).

¿Por qué, como polillas a la luz, acuden perseguidos de toda Europa a la entonces todavía joven nación de los Países Bajos? Buruma, también de origen neerlandés, ofrece una explicación que, a

mi juicio, constituye la más interesante y propiamente original idea de la monografía. Se trata de una explicación cultural, en la que solamente una persona educada en las costumbres y cultura neerlandesas podría reparar: el *gedogen*. Se trata de un rasgo fundamental, sostiene Buruma, de las «sociedades orientadas al negocio» (p. 19), digamos: de las primeras sociedades propiamente capitalistas. Dicho en pocas palabras, se podría decir que el *gedogen* no es sino “mirar hacia otro lado”, “hacer la vista gorda” podríamos decir en castellano. Todavía es esta, señala entonces, una idea fundamental de la política neerlandesa,

el gobierno neerlandés adoptó una política *gedoogbeleid*, o de tolerancia, hacia la prostitución, hasta que fue finalmente legalizada en el año 2000, y la venta de drogas blandas, que es todavía ilegal, es practicada de manera generalizada—el *uso* de drogas blandas, por otro lado, es ilegal. Que la política del *gedogen* haya convertido Ámsterdam en el centro del crimen organizado, con bandas que controlan el tráfico de drogas, tanto duras como blandas, y el tráfico de mujeres ha sido una consecuencia inesperada [de esta política] (p. 19).

No entramos en las reflexiones de actualidad, propias de un columnista como Buruma, pues sirven quizás como ejemplo, pero no resultan de mayor interés para el investigador que trata de introducirse en el pensamiento espinosiano. Por supuesto, que el libro esté salpicado por estas reflexiones de actualidad ayuda a hacer de la lectura una

introducción ligera a la obra de un pensador complejo, aunque de nuevo incurre en el ya mentado riesgo de desdibujar los límites entre *exposición* y *opinión*, entre Spinoza y Buruma, o entre el Spinoza histórico y el Spinoza de Buruma.

El recorrido por Ámsterdam termina deteniéndose en las controversias que se dieron en el seno del Ministerio de Portugal, la sinagoga de la que sería expulsado Spinoza años más tarde, prestando especial atención al sínodo de Dordrecht y a la publicación de *El Conciliador*, obra de Menasseh ben Israel.

Los tres siguientes capítulos (pp. 28-77) se dedican a los años de formación del filósofo, en los que destacará, como es bien sabido, el *herem* que le separaría de por vida de la comunidad sefardí. La medida fue, sin embargo, más allá, pues se trata del más agresivo de los decretos de excomunión que se gestaran en el Ministerio de Portugal. Su virulencia tenía, de todos modos, un antecedente bien conocido por Spinoza: el caso de Uriel da Costa, al que Buruma dedicará algunas páginas.

Da Costa, nacido en Portugal, y también perteneciente a una familia judeo-conversa acusada de “judaizante”, dedicó su vida al estudio de los textos sagrados, ofreciendo una lectura ilustrada y racionalista de la tradición religiosa. Por supuesto, su influencia en la obra del propio Spinoza es inmensa, y también

sería alabado por Ilustrados como Voltaire o, en Alemania, por Herder, quien encontraría tanto en da Costa como en Spinoza apoyo para su propia mitología filosófica (que, a su vez, resultaría fundamental en el desarrollo del pensamiento decimonónico). En vida, sin embargo, tal y como sucedió a Spinoza, no vería nada de esta gloria, más bien se sucederían una serie de desgracias y ostracismos (fue excomulgado y humillado en dos ocasiones diferentes por el Ministerio de Portugal) que desembocarían, finalmente, en su suicidio (probablemente en 1640). Estas peripecias, y la profundidad de las reflexiones filosóficas con que da Costa las enfrentaba aparecen narradas en su autobiografía póstuma, *Exemplar Humanæ Vitæ*.

La exposición de da Costa como introducción a Spinoza es, por supuesto, acertada, como lo es el detalle con que Buruma se detiene en algunas de las más relevantes herejías judías de esos años. Sin embargo, el texto probablemente peca al infravalorar la influencia que da Costa ejercería sobre Spinoza, reduciéndola simple y llanamente a una advertencia de la suerte que terminaría por correr el filósofo, pasando por alto, así, todos los paralelismos teóricos que unen a estos dos revolucionarios pensadores:

No sabemos a ciencia cierta qué lecciones sacó Spinoza del trágico destino de Uriel da Costa. Pero su anillo, que utilizaba para sellar sus cartas,

nos da una pista. Muestra sus iniciales, BDS, y la imagen de una rosa con espinas [...]. Y bajo la espinosa flor aparece el término latino *Caute* –que significa “atención” o “cuidado”. Spinoza sería más cuidadoso que Da Costa. Pero si Da Costa había sido heroico en su insistencia por pensar por sí mismo, la valentía de Spinoza, como veremos, fue todavía mayor (p. 42).

Los capítulos que siguen, del sexto al noveno (pp. 78-135), tratan el proceso de redacción de las principales obras de Spinoza, exponiendo muy sucintamente (quizás no pueda hacerse de otro modo en un texto que se pretende introductorio) los principales avances teóricos que en ellas se introducen: *Principios de filosofía cartesiana*, *Tratado Teológico-Político* y *Ética, demostrada según el orden geométrico*. No nos detendremos, aquí, en los pormenores de la exposición teórica aunque no podemos dejar de señalar que toda ella es deudora, y en gran medida se limita a reproducir a modo de resumen, lo ya expuesto por Nadler, aunque desviando el foco hacia acontecimientos anecdóticos, y así pasando por alto los puntos más teóricamente densos del pensamiento espinosiano.

Es en estas páginas, retomando así nuestra principal crítica al libro, donde más profundamente se confunden la *exposición* con la *opinión*, donde más en desmedro del contenido va el tono divulgativo adoptado por Buruma y, en esta misma medida, donde menos puede servir a su función de “introducción” a

Spinoza, por cuanto dificulta más que aclara, perdiéndose una y otra vez en pasajes por lo general menores de la vida del filósofo. El décimo capítulo, en cierta medida, enmendará esta tendencia.

Efectivamente, el siguiente capítulo (pp. 136-152) merece toda nuestra atención pues se centra en uno de los episodios más relevantes, no sólo para la comprensión del filósofo sino de la historia general del pensamiento en el s. XVII: el encuentro con Leibniz.

Entre ambos mediaba un personaje de lo más curioso, Ehrenfried Walther von Tschirnhaus, matemático (a él se debe la llamada cúbica de Tschirnhausen, un novedoso método de simplificación de ecuaciones polinómicas), alquimista, creador de la porcelana europea (que permitió reducir la costosísima importación de China y Japón) y, para lo que nos ocupa, gran admirador de Spinoza (pp. 146-147). Ambos, además, eran apasionados pulidores de lentes, tema que interesaba también a Gottfried Wilhelm Leibniz. Así Leibniz contactó a Tschirnhaus y, probablemente por su mediación, conoció a Spinoza (p. 148).

Puede, sin embargo, que ya conociera de antes Leibniz la obra del filósofo, al que contactó en 1671, como bien relata Buruma:

[Leibniz] envió una carta a Spinoza en 1671, dirigiéndose a él como «el más profundo filósofo»; comenzaba diciendo: «he escuchado

que una de las razones de tu gran renombre es tu extraordinario talento con las lentes». Adjunto a la carta había un ensayo a este respecto de Leibniz, que, le pedía, difundiera entre otros ilustres expertos holandeses. La respuesta de Spinoza fue cordial pero evasiva. Claramente, Leibniz trataba de iniciar una correspondencia con el profundo filósofo. Lo que no dijo fue que en realidad había leído el *Tratado [Ético-Político]* con sumo cuidado y se encontraba profundamente decepcionado con que un hombre tan culto «pareciera haber caído tan bajo». Aun cuando él mismo trataba de acercarse a Spinoza, animó a otros a atacarlo (p. 149).

Además del *Tratado Ético-Político*, que tanto parecía haberle decepcionado, Leibniz también conocía la *Ética* de Spinoza, esta vez sí, definitivamente por mediación de Tschirnhaus, aun cuando este había prometido a Spinoza no enseñársela al de Leipzig (p. 150). A partir de 1676, Leibniz desarrolló, según narran algunos testimonios recogidos por Buruma, una obsesión con el pensamiento espinosiano, encontrándose aun así en profundo desacuerdo con algunas de sus propuestas (pp. 150-151). No cabe duda de que una mente privilegiada, como fue la de Leibniz, supo apreciar, aun cuando no compartiera, la profundidad de las ideas metafísicas de Spinoza. ¿Cómo es que no pudo establecerse un diálogo más profundo y prolongado entre dos de las grandes mentes del s. XVII, que marcarían, sin lugar a dudas, el porvenir de la filosofía en los siglos venideros? Buruma se aventura a especular, se trataría de un

malentendido, pues en ambos era central la idea de Dios, y en ambos significaba cosas radicalmente diferentes: «el uno [de Leibniz, era] perfectamente sabio y providencial, el otro una encarnación de la naturaleza» (p. 152).

Ya lo decíamos, resulta un acierto detenerse en un episodio tan fundamental como interesante para el biógrafo, pero la aproximación de Buruma se queda corta, deudora, además, de nuevo, del texto de Nadler.

Un capítulo sobre la muerte del filósofo (pp. 153-165) sigue al encuentro con Leibniz, aunque no hay mucho que decir sobre estas líneas, quizás las más narrativas, reflexivas y bellas del libro. Sí que tendremos que detenernos, por último, y concluyendo ya nuestra reseña, en el último capítulo, titulado “espinosismo” (pp. 166-174), pues en él se refleja de manera más clara que nunca nuestra principal crítica al texto de Buruma.

Los dardos de Buruma se dirigen, fundamentalmente, contra los espinosistas que «del mismo modo que la mayoría de marxistas, que solamente tienen un superficial conocimiento de *Das Kapital*, [...] no necesariamente son los más atentos lectores de la obra de Spinoza» (p. 168). Ciertamente, hasta aquí, aunque la comparación es ya problemática pues difícil es hacer una lectura dogmática de Spinoza, pensador crítico y racional donde los haya, y por cuanto su recepción

nunca ha tenido que superar el escollo de una *vulgata* tan difundida como poco relacionada con Marx como pudiera ser el marxismo ortodoxo.

Demos, sin embargo, la razón a Buruma. Digamos que hay una cierta recepción de la obra de Spinoza que ha tenido un carácter dogmático, que ha tomado acríticamente sus proposiciones y bajo cuyo velo ha quedado momificada la teoría y conceptos del filósofo; digamos que Spinoza ha sido olvidado en favor de una *vulgata* espinosista.

Entonces, de lo que se trataría es de recuperar al Spinoza del XVII, de volver al texto y rescatar al espíritu de la mortaja de la letra, desgastada por el paso del tiempo. Si es esto lo que se propone Buruma, ciertamente no lo consigue. La conclusión de la obra retoma algo que decía de pasada en las primeras páginas (por ejemplo, p. 40): se trata de comparar una supuesta “cultura de la cancelación” (problema que no pasa de ser asunto de comidilla de las más superficiales columnas de opinión) con el *herem* que sufrió Spinoza, y buscar por lo tanto en el moderno y contemporáneo... Todas estas cuestiones dan cuenta de una *exposición* en la que la *opinión*, en general poco informada para los estándares de una monografía académica, se entremezcla disimulada y peligrosamente. Como introducción, el texto tiene sus virtudes pero es, en lo fundamental, deudor de

autor moderno la solución para un problema que ni tenía en mente ni, probablemente, le hubiera importado. Reproduzco algunas palabras de Buruma a este respecto, para ilustrar lo decepcionante del final de la monografía: Mucho hemos recorrido desde los sanguinarios regímenes de Hitler o Mao hasta alguno de los shibboleths intelectuales de nuestro propio tiempo, pero sin embargo se mantienen todavía peligrosos paralelismos. La insistencia, por ejemplo, en la “experiencia vivida” como condición esencial de la verdad, el que la verdad se considere como algo objetivamente inalcanzable, mucho menos expresable, el que se haya convertido en propiedad particular de un determinado género o raza; todo ello es cercano en exceso a un ideal *völkisch* de confort.

Reproduzco este pasaje porque demuestra el principal defecto que venía diciendo: la acusación al espinosismo de dogmatismo, la comparación del *herem* con una supuesta “cultura de la cancelación” (como ya hizo, por cierto, Lacan a propósito de su expulsión de la Asociación Psicoanalítica Internacional en 1963), la confusión entre el liberalismo

Nadler, y termina por incurrir en el mismo error que criticaba a los espinosistas: hacer de Spinoza un Mesías, en este caso, de la “libertad”.

Daniel Seabra Perucho (Universidad de Zaragoza)

