

El “caso Spinoza”: un asunto (también) político

Práxedes Caballero Rísquez

Instituto Mateo Alemán de San Juan de Aznalfarache (España)

Yovel, Yirmiyahu. *Spinoza, el marrano de la razón*.
(Muchnik, Anaya & Mario, 1995)

La obra del profesor Yovel, en su intento de identificar el marco explicativo de la heterodoxia de Spinoza, establece una distinción –cuando menos, sorprendente– entre el contexto político y el medio psicocultural. Su tesis básica es que ha de ser el medio psicocultural el que se tome para construir una explicación satisfactoria de la ruptura spinoziana. Es en el marco estructural de la cultura marrana –entendida más como tesitura vital que como repertorio de contenidos– donde se encuentran las claves que nos permiten tanto respetar la irreductible genialidad de Spinoza como comprenderlo insertado históricamente en el grupo humano al que pertenece: la comunidad judeo-portuguesa de Amsterdam. Frente a las interpretaciones clásicas, que insisten en la estricta filiación reduccionista (Révah, Meinsma...), Yovel parte del hecho innegable de que en Spinoza “su propensión a la indagación racional y a la inquietud religiosa, [es] algo que surgía de su entorno psicocultural y daba salida al potencial inconformista del marranismo” (pág. 47).

Aun aceptando lo correcto de su tesis, sigue siendo difícil de aceptar su visión de la comunidad judía amstelodama como una comunidad esencialmente apolítica; a menos que –y ése es el supuesto objeto de cuestión– entendamos, como hace Yovel, que la política se reduce a la “política exterior”. No existiendo razones de esta índole –no parece que las autoridades holandesas coaccionaran o presionaran manifiestamente a la Mahamad para que excomulgara a Spinoza–, la conclusión que se nos propone es que no hubo razones políticas en absoluto.

Sin embargo, paradójicamente, Yovel no deja de señalar los motivos –a su juicio, realmente explicativos– que llevaron a los miembros de la Mahamad a acordar la excomunión de Spinoza. Resulta difícil establecer en cuál de ellos la dimensión política es más patente: no sólo se nos aclara que los parnasim, miembros de la Mahamad, constituían la autoridad *civil* –no religiosa– “que gozaba de poderes ejecutivos y judiciales, no rendía cuentas a nadie y ni siquiera era elegi-

da por la comunidad" (pág. 27), sino que se establece que "la necesidad de librarse de Spinoza (y también de Da Costa y Prado) provenía sobre todo de las exigencias de la supervivencia comunitaria y de la ardua tarea de crear un refugio para los que huían de la Inquisición. [...] la cuestión de la unidad era crucial y estaba por encima de cualquier cosa. [...] a la luz de esta necesidad no podían tolerarse actitudes como las de Spinoza, que desafiaban la tradición en nombre del pensamiento libre [...]. El desafío de Spinoza contra ese fondo podía interpretarse como un grave peligro, una actitud que había que combatir por todos los medios posibles [...] la actitud era destructiva y subversiva" (pp. 29-31)¹.

Intentaremos aquí dar una explicación que concilie las dos grandes líneas de investigación sobre la ruptura spinoziana, haciendo ver que en modo alguno son incompatibles o excluyentes sino que, por el contrario, se exigen mutuamente para alcanzar una comprensión cabal del caso.

Quizás Gebhardt y, sobre todo, Révah forzaron demasiado la lectura del prólogo de la *Epístola invectiva...*² en favor de su tesis sobre una filiación lineal en la heterodoxia de Spinoza. Como sabemos, Révah (1959) ve en el texto de Orobio pruebas inequívocas de que Prado es el responsable –llega incluso a llamarlo "corruptor"– de la separación de Spinoza del seno del judaísmo. En investigaciones posteriores, Révah (1964, 1970, 1971 y 1972) descubre que Prado, a su vez, había sido "corrompido" por Juan Piñero. No es de extrañar que Yovel –como ya hiciera Albiac (1987: 256)– los juzgue merecedores de su sorna al sugerir que quien se adentre en esa línea de investigación no encontrará descanso hasta que no descubra una especie de *corruptor sui*, esto es, al diablo en persona.

Prueba suficiente de que la *Epístola invectiva...* se resiste a una lectura unívoca es que el profesor Klever (1994: 217-227), sobre los mismos pasajes claves, sostenga que la tesis allí contenida es exactamente la contraria: Spinoza es para Klever el corruptor de Prado. (Por completar el paralelismo, el papel que desempeña Piñero en la explicación de Révah lo interpreta Van den Enden en la de Klever). Ante tal panorama –aunque Klever aún no había dado a conocer su tesis sobre el asunto–, es comprensible que Yovel se decante por una interpreta-

1. Estas páginas corresponden al epígrafe del capítulo I, que lleva por título: "Las razones políticas son secundarias" (¡sic!).

2. Orobio de Castro, *Epístola invectiva contra Prado, un filósofo médico que dudaba o no creía la verdad de la divina Escritura, y pretendió encubrir su malicia con la afectada confesión de Dios y la ley de naturaleza*. Ms. Esp. nro. 40 de la B. N. de París. De esta obra, editada parcialmente por Révah (ver nota 6), existen numerosas copias mss. Yosef Kaplan, en el apéndice E de su excelente monografía *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio de Castro* (The Littman Library, Oxford University Press, 1989) da cuenta de 15 versiones, aunque existe alguna más, como la de la B. N. de Viena.

ción más globalizadora: “En vez de abordar el asunto así, parece mejor referir el fenómeno heterodoxo a toda una estructura psicocultural, con desarrollos independientes en diversos individuos que se afectan unos a otros pero no se determinan causalmente” (pág. 84). Sin embargo, no conviene olvidar que esta línea de investigación, objeto de crítica, es la que ha proporcionado los documentos y pruebas fundamentales –difíciles de valorar en su significado y alcance– que nos permiten aproximarnos, con un mínimo de verosimilitud, a la ruptura spinoziana.

La comunidad judeo-portuguesa de Amsterdam vio en Spinoza desde el principio un “caso perdido”³; no sólo por la firmeza irreductible que éste mantuviera en sus posiciones, sino porque el silencio y el olvido prescrito en el herem eran la única respuesta digna a quien no tiene remedio. ¿Qué puede hacerse con un joven que ha pasado la mayor parte de sus años recibiendo la más selecta formación en las distintas instituciones del sistema educativo judío? ¿A quién culpar de tan escandaloso resultado final?

El caso de Prado es bien distinto, por muy similares que pudieran ser las ideas que ambos mantuvieran en ese período. Prado es visto por la comunidad de Amsterdam como un “caso ejemplar”, cuyo tratamiento y evolución han de servir de modelo al incesante flujo de criptojudíos peninsulares que arriban a Amsterdam. Ante ellos, con su nota disonante, Prado está sugiriendo la eficacia de los instrumentos de la comunidad para su reeducación ortodoxa y tirando por tierra la política cultural concebida a tal efecto.

En ambos casos, me estoy refiriendo no a la relación real, doctrinal-filosófica, que pudo haber entre Spinoza y Prado, sino a la imagen –“versión oficial”, me atreveré a llamarla– que las autoridades de la comunidad se hicieron del asunto, y que las dóciles plumas de Orobio y de Leví de Barrios se encargaron de conformar y difundir.

Como buena parte de la polémica sobre el asunto nace de pasar por alto que se trata de cuestiones distintas, y de abordarlas de manera indiscernible, convendría hacer algunas consideraciones al respecto.

Quienes se niegan a aceptar que Prado fuera el maestro intelectual de Spinoza argumentan, con buen sentido, que admitir tal posibilidad convierte en inexplicable, entre otras muchas cuestiones, el hecho de que ambos siguieran en buenas relaciones tras la consumación de sus respectivos herem, sin que Spinoza viese signos de traición en las múltiples estratagemas que su maestro –y, por tanto, responsable de su suerte– puso en marcha para evitar el suyo propio. El

3. Aunque en otro contexto, algo parecido sugiere G. Kaminsky en su artículo “Spinoza peligroso: pasiones, imaginario y subjetividad”, en *Spinoza*, Actas del Coloquio Internacional (Santiago de Chile, Dolmen ediciones, 1996).

mismo calificativo merece la divergente trayectoria intelectual que recorrieron: firmeza y coherencia radical en el supuesto discípulo, frente a titubeos erráticos que culminan en un patético y postrero intento de reconciliación de Prado con la Inquisición española...

Y sin embargo, a pesar de que el paso del tiempo –lo que es muy significativo al respecto– permitía ya calibrar con más exactitud la carga heterodoxa de ambos, era Prado quien seguía preocupándoles, o, para ser más exacto, de quien explícitamente se ocupaban. Entre otras razones porque en él concurren las circunstancias (largo pasado de orfandad doctrinal, falta de enraizamiento en la comunidad judía...) que, al tiempo que presentan la heterodoxia como un mal exógeno a la comunidad de Amsterdam, legitiman el celo catequético de ésta para con los recién llegados.

Aunque es Prado quien toma la iniciativa al enterarse de la llegada a Amsterdam en 1662 de su amigo Orobio de Castro, en quien ve una interesante baza a jugar que alivie su delicada situación tras varios años en herem, será éste –en quien también la comunidad adivina un precioso instrumento para reconducir el caso, pues el inconveniente de no haber vivido *in situ* la eclosión del escándalo Prado/Spinoza se compensa con creces con su conocimiento (del que a buen seguro hizo gala) de la poliédrica vida espiritual de Prado en España– quien asuma todo el protagonismo.

Tras los temores iniciales de verse asociado a tan incómodo compañero, Orobio se siente –si es que no lo fue formalmente– “comisionado” para retomar el asunto. Con su primer escrito antipradiano no pretenderá tanto (¡ya se lo hubiéramos agradecido!) reconstruir los hechos y situaciones concretas que se produjeron como –sirviendo de aviso a navegantes– explicar la génesis anímico-intelectual de la heterodoxia: la de Prado y Spinoza, por supuesto, pero también cualquier otra diferente en grado o forma. Con este propósito, perfila en el prólogo⁴ de su *Epístola*... el siguiente diagnóstico:

“ ‘Enfermedad sin remedio es la ignorancia, si se junta con la soberbia’, dijo un Philosopho Griego, y con todo acierto. [...] Es, pues, la Doctrina el único remedio para que el entendimiento humano combalezca del ignominioso achaque de la ignorancia. [...] A esta promptitud para ser enseñado, este animo humilde para recibir doctrina, llama el uso común *docilidad* [...] Mas si el entendimiento se persuade que sabe quanto ignora, que no necesita de otras noti-

4. Me refiero a la versión más difundida de éste, la que aparece en todos los mss. salvo uno, copia de 1719. Ver Révah, 1964: 427.

cias, que ninguno es capaz de enseñarle, es forzoso que persevere en el abismo de su ignorancia: la soberbia embaraza su curazion que consistia en la doctrina...” (pág. 685)

Presentado el problema, Orobio pasa a circunscribirlo expresamente a los ex-marranos que llegan a Holanda, elaborando su archiconocida tipología, cuyo segundo tipo es obvio que le viene a Prado como traje a medida, pues no en vano ha sido confeccionado por encargo. En otras palabras, nuestro polemista se propone dejar bien claro que es la combinación de factores intelectuales (imposibilidad material de haber recibido una formación ortodoxa en el judaísmo) y anímicos (las voces “soberbia”, “vanidad”, “altivez” aparecen con machacona insistencia) lo que está en la base del estallido de heterodoxia sufrido por la comunidad judeoportuguesa años atrás.

Pero, ¿dónde anda Spinoza en todo esto? Ya indicábamos que las sucesivas lecturas que se han hecho del texto orobiano han ido socavando la certeza apodíctica con que Révah presentara la suya⁵. Aunque la distinción anteriormente expuesta entre “lo acaecido” y su “versión oficial” hace difícil ubicar mi lectura entre las ya formuladas, pienso que el prólogo no permite ver alusiones a la dualidad de personas (Prado/Spinoza) de la que surge el problema de la direccionalidad de las influencias. Por el contrario, se encuentran descripciones singulares referidas inequívocamente a Prado, y otras colectivas referidas a dos tipos (grupos) de personas: uno, el de ex-marranos, al que Prado pertenece y que idealmente encarna, cuyos miembros están en riesgo de correr su misma suerte; el otro, un heterogéneo grupo –que se nutre sólo en parte del anterior– cuyo denominador común es que contribuyen con su actitud a la soberbia de Prado.

¿Significa esto que Orobio ignorase olímpicamente a Spinoza? En absoluto, simplemente lo subestimó. Creo haber aportado evidencias (Caballero, año) de que la *Epístola invectiva...* es también una obra antiespinozista, no sólo en la intención de su autor sino en la retina de sus lectores. De hecho, el conjunto de sus escritos antipradianos está salpicado de alusiones más o menos veladas a Spinoza. Valgan las siguientes como botón de muestra:

“Este fue siempre el fin de los entendimientos inclinados a paradojas y de los que procuran innovar, desmintiendo lo más bien opinado. Y bien se ve ser esto assi, pues, a costa de su quietud y reputación, publican nuevos dogmas, sin que les cubra el pretexto de

5. Klever (1994: 218-219) recorre los hitos –Kaplan, Yovel– que lo llevan a sustituir por inversión la tesis de Révah.

religión (particularmente los que las niegan todas, pues a ninguna se obligan)...” (*Epístola invectiva...*, pág. 690)

“Bien se compadece ser agudo [i], ingenioso y Atheista”
(*Epístola invectiva...*, pág. 705)

“Mas hay otros peores que todos [...] estuvieron en el verdadero camino [...] nacieron en el [...] y después, sin fundamento / seducidos o de algunos motivos humanos o de leve persuasión o de nativa soberbia, dejaron el camino de la Verdad [...] Estos son malditos [¡maledictus!] [...] monstruos de la naturaleza...” (*Carta al hijo del Dr. Prado*, Ms. Esp. nro. 41, B. N. París, pp. 919-920)

Para llegar a tal conclusión utilizaba como pieza argumentativa el poema que Daniel Leví de Barrios compuso, en alabanza a Orobio, para que encabezara la copia manuscrita que de varias de sus obras –la *Epístola...* entre ellas– estaban realizando en Amsterdam Yoseph y Semuel Israel Pereira⁶ en 1679. En su estrofa clave alude a Prado y a Spinoza en estos términos:

“O nunca el prado *en* sus flores
aspides tuviera ocultos...” (énfasis mío).

Es muy significativo el hecho de que en una fecha tan tardía –muy alejada de la confusión inicial, propia de cuando el escándalo estaba aún caliente, en la que la figura de Prado, mostrando su insustancialidad, se ha ido desvaneciendo, mientras que la de Spinoza (su *Opera posthuma* lleva dos años a luz pública) se ha agigantado hasta mostrar su verdadera dimensión–, Leví de Barrios presente a ambos en una relación –digámoslo con la mayor asepsia– de “continente/contenido”. Esa misma relación se encuentra también en su famosa frase: “Espinosa son los que *en* Prados de impiedad...”.

A su modo, Leví de Barrios está haciendo balance de la estrategia inicial empleada con Prado, respecto del que Orobio se forjó tranquilizadoras expectativas:

“Y puesto este tal, según me afirmaron algunos, goza la dicha del arrepentimiento y, rindiendo su mal fundado dictamen, abjura los concebidos errores, assintiendo a quanto el Sagrado Libro, la Ley de Dios y la Antigua Tradiccion le p[r]opone[n] creyble, es evidente que la contriccion y la penitencia obligaron a la infinita piedad del

6. Ms. Harley 3430 de la British Library.

Criador a comunicarle tan eficaces auxilios que se convierta del pasado escandalo *en un perpetuo exemplo...*"

(*Epístola...*, pág. 774; énfasis mío)

No se cumplieron las expectativas personales, pero sí las colectivas; aunque con dificultades, se ha conseguido conjurar el peligro que el mal ejemplo de Prado representaba: Prado no ha hecho escuela ni ha comprometido seriamente la reeducación ortodoxa de sus compañeros en el marranismo peninsular. Por el contrario, en el caso de Spinoza han fracasado con la política de silencio. Leví de Barrios se limita a reconocer que éste –aun presentándolo contenido en, o surgido de Juan de Prado– se ha develado como el verdaderamente peligroso. Orobio de Castro, pocos años después, será más explícito y sincero, si es que cabe hablar de sinceridad cuando la evidencia es ya abrumadora:

“Leí algunos años hà los Escritos del Malvado Espinosa y dellos conoci no solamente con facilidad, que preparava un camino bastante ancho al Atheismo; mas comprehendi con la misma facilidad que estava ya enteramente, aunque escondido, establecido. Juzgué sin embargo que estos grandes progresos, no serian perjudiciales, *que solamente a pocos*, persuadido prudencialmente, a que los ignorantes no lo entenderían, y mucho menos las fatales y perniciosas consecuencias que de sus escritos podrian inferirse. Y por los doctos, no me importava mucho más, conociendo clara y evidentemente, que si no quisieran voluntariamente ser engañados, los rechazarian y opugnarian inmediata y eficazmente, como improbables y falsos. [...] Conozco por la experiencia que me engañe, pues no solo algunos vulgares ignorantes, por hacer Vanidad de que entienden los Escritos y Doctrinas de Espinosa; y por parecer agudos y ingeniosos caen miserablemente precipitados en el Atheismo [...] Mas tambien muchos hombres Doctos se ven y se encuentran ya inficionados del mismo funesto y abobinable [sic] contagio. Nunca lo hubiera creido...”

(Ms. Esp. nro. 41. B. N. París. Ff. 261-vº)⁷

¡Un error de cálculo! No en vano la política es el arte de lo posible...

7. El texto pertenece a la introducción de la obra de Orobio –por fin, explícitamente antiespinozista– *Certamen philosophicum*. Fue compuesta y, al parecer, editada en latín en 1684. En la primera mitad del siglo XVIII circuló en nuevas ediciones y en versiones manuscritas traducida al castellano. Una de ellas, por la que cito, la realizó X. de la Torre en

Referencias bibliográficas

- ALBIAC, Gabriel (1987) *La sinagoga vacía*. Madrid, Hiperión.
- CABALLERO, Práxedes (año) "La crítica de Orobio de Castro a Spinoza", en *Spinoza y España*, pp. 229-237.
- KAMINSKY, G. (1996) "Spinoza peligroso: pasiones, imaginario y subjetividad", en *Spinoza*, Actas del Coloquio Internacional (Santiago de Chile, Dolmen ediciones, 1996).
- KLEVER, Wim (1994) "Spinoza 'corruptor' de Prado o la teoría de Gebhardt y Révah invertida", en *Spinoza y España*, Actas del Congreso Internacional sobre "Relaciones entre Spinoza y España", Universidad de Castilla-La Mancha (pp. 217-227).
- REVAH, I. (1959) *Spinoza et le docteur Juan de Prado*, París/La Haya, Mouton & Co.
- REVAH, I. (1964) "Aux origines de la rupture spinozienne: nouveaux documents sur l'incroyance dans la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam à l' époque de l'excommunication de Spinoza", en *Revue des Études Juives*, T. CXXIII (pp. 359-431).
- REVAH, I. (1970) "Aux origines de la rupture spinozienne: nouvel examen des origines du déroulement et des conséquences de l'affaire Spinoza-Prado-Rivera", en *Annuaire du Collège de France*, 70, pp. 562-568.
- REVAH, I. (1971) *Annuaire du Collège de France*, 71, pp. 574-587.
- REVAH, I. (1972) *Annuaire du Collège de France*, 72, pp. 641-653.

1721. En su dedicatoria dejó plasmada la siguiente radiografía de las intenciones de Orobio para con su obra:

"Escriviole en latín, como también sus obras de Medicina, y hizolo con gran acierto: Pues si estas últimas combaten los enemigos del cuerpo, en esta obra contra los Sequaces de Espinosa desarma enteramente los enemigos del alma, que pretenden persuadirla a que no ay Dios, que premie, ni castigue.

Una y otra obra siendo medicinales, era preciso que fuesen / para todos: y como el Idioma Latino es casi universal, quiso sin duda publicarlas en el, por aplicar un remedio proporcionado al contagio, que *començaba a cundir y difundirse en infinitos individuos de nuestra Europa*" (énfasis mío).