

EL «MARRANO» SPINOZA Y LA RACIONALIDAD DE LOS COLEGIANTES

Dos celebrados ensayos recientemente publicados han dado cuenta por fin del ascendiente marrano de ciertas peculiaridades en la obra de Spinoza, e incluso de cómo determinados rasgos de la filosofía del autor de la *Ethica* fundamentan su recurrencia en una inspiración marrana. Uno de esos ensayos, cuyo subtítulo indica ya el claro propósito del autor («un estudio sobre las fuentes marranas del espinosismo») fue publicado en Madrid en 1987. Se trata de *La Sinagoga Vacía*, de Gabriel Albiac. Más allá de la aparente desorganización del material estudiado se hallan en esas páginas ideas ciertamente importantes y aún novedosas, sobre los vínculos entre algunas tesis de Spinoza y el tortuoso devenir que en los siglos anteriores, desde sus inicios en España y Portugal, singularizó el pensamiento marrano. Yovel, autor del segundo estudio al que quiero referirme, propone en el primer tomo de su *Spinoza and other heretics* (1989) una descripción de ciertos rasgos distintivos de la mentalidad marrana, de los que Spinoza —sostiene Yovel— aun trasmutándolos, no pudo liberarse. Entre esos rasgos incluye Yovel las tendencias heterodoxas, el uso del equívoco para difundir la ambigüedad esencial ligada a la mentalidad marrana (y que fue producto de la obligada doblez que hubieron de practicar los marranos durante siglos), y sobre todo una empeñada búsqueda de la salvación interior al margen de prescripciones y ceremonias, una salvación inmanente al mundo. Este último afán habría tomado en Spinoza —siempre según Yovel— la forma de una extrema racionalización, que distanció su concepción de la íntima religiosidad profesada por los marranos que le precedieron en esa tendencia. Así, en réplica a unas críticas de Feldman (1992) dirigidas precisamente contra esas tesis, Yovel (1992) escribe:

«Pongo un énfasis particular en la *trasmutación* que los rasgos distintivos marranos sufren en el caso de Spinoza, desde su universo original de religión interior, hasta el universo radicalmente nuevo de la razón y la secularidad» (p. 83) (la cursiva es de Yovel).

Y, sin embargo, lo que me importa constatar aquí es que tanto Albiac, quien se refiere explícitamente a la 'descomposición marrana' (p. 256) al extenderse en su investigación sobre Uriel da Costa y Juan de Prado, figuras que le interesan fundamentalmente en sí mismas, como Yovel concuerdan en señalar que la influencia de esa heterodoxia no es el único escenario sobre el que se levanta la peculiaridad de la subversiva reflexión ontológico-política de Spinoza. Albiac escribe:

«No creo en modo alguno defendible que, como lo ha escrito Revah, «entre el teísmo judío y la dogmática... espinosista exista una transición necesaria: el descreimiento de Prado y Ribera»» (1987, p. 256).

Tampoco cree Albiac que sea la adopción de tal hipótesis «el punto de partida que debe aceptar toda interpretación válida del espinosismo, ya sea histórica o doctrinal» (Revah, 1964, p. 383). En la misma línea, y reproduciendo frente a Feldman una contraréplica dirigida anteriormente contra Steiner (1990), Yovel escribe:

«dediqué... casi un volumen entero (Yovel se refiere al primer tomo de la obra citada, *The Marrano of Reason*) a (describir) las variedades de la cultura marrana que antecedieron a Spinoza (incluida *La Celestina* de Rojas) y me parecieron altamente ilustrativas y relevantes, pero... no intenté hacer de ello un enfoque que explique en su integridad la vida y la obra de Spinoza» (la cursiva es suya).

Y más adelante: «No existe contradicción entre mostrar que algo es importante hasta lo crucial, y negar que ello sea omniabarcante» (Yovel, 1992, 82-83).

Los rasgos sobre los que Yovel basa su descripción de la mentalidad marrana los compendia así el autor en 1992. Son, en sus propias palabras, «una ruptura entre la vida interior y la exterior; una búsqueda intelectual caracterizada por las zozobras y la ambivalencia, la destreza en emplear (y el hábito de hacerlo) un lenguaje dual, la doblez y el equívoco; una tendencia hacia el escepticismo religioso en alguno de ellos y también la inspiración hacia una religiosidad más interior y espiritual en otros; una carrera escindida, dividida en dos, y sobre todo, la prosecución de un modo alternativo de salvación, opuesto a los prescritos por la ortodoxia en curso» (ibid.). Se trata, como es de notar, de los mismos rasgos que había estudiado por extenso Yovel en su libro, tres años atrás.

En efecto, varios capítulos de *The Marrano of Reason* están destinados a descifrar históricamente esos rasgos. En el quinto («Spinoza, the multitude and Dual Language») escribe Yovel:

«la tendencia marrana hacia el lenguaje dual, que Rojas ilustra ampliamente, prevalece en otros textos y obras de arte. Es particularmente evidente en la novela picaresca, la contribución distintiva de España a la literatura mundial. El pícaro es el antihidalgo, la persona de extracción baja, que en un espejo extraviado refleja el culto español por la hidalguía y la limpieza de sangre, mientras él descarta completamente ese sistema de valores» (128-129).

Algunas de las más célebres novelas picarescas —afirma Yovel— (como el *Guzmán de Alfarache* o el *Lazarillo de Tormes*) «abundan en lenguaje codificado, insinuaciones y alusiones a la experiencia marrana» (ibid.).

Estoy de acuerdo con la tesis de Yovel, y creo que en Spinoza la doblez lingüística es tanto más evidente por cuanto sólo ella permite explicar ambigüedades en su obra que de otro modo comportarían palmarias contradicciones internas. También la aspiración hacia una religiosidad interior es crucial en Spinoza. Con todo, pienso que esos rasgos distintivos marranos estudiados por Yovel, y que en efecto se dan en la obra de Spinoza llevados a un alto grado de racionalización, no explican, sin embargo, la gestación de la misma, y, lo que es más importante, no tienen que ver directamente con el contenido de su filosofía. Porque si queremos referirnos a tesis cruciales de su pensamiento, algunas de ellas son prefiguradas por la filosofía judía, de la que Spinoza voluntariamente se distanció (así la identificación de esencia y existencia en Dios). Y muchas otras que se hallan, inversamente, dirigidas contra la ortodoxia judía (como lo está en apariencia la misma cuestión de la inmanencia de Dios) no tienen un precedente de interés notoriamente filosófico en la experiencia marrana (ni siquiera en Rojas el desgajamiento de *la salud* con respecto a su primigenia concepción trascendental cristiana puede ser un correlato de la inmanencia de la substancia spinozista).

Una más extensa descripción de los rasgos marranos puede ayudarme a dar cuenta de su trivialidad en cuanto se refiere al contenido de la filosofía spinozista.

Heterodoxia y el rechazo de la religión relevada. «El fenómeno heterodoxo se dibujó... sobre tendencias escépticas, racionalistas, que se habían desarrollado en la Península Ibérica y que se vieron trasferidos a la nueva vida judía en Holanda —un caso en concreto, el de Prado, catapultándose (incluso) directamente en el círculo íntimo de Spinoza» (p. 28). Según Yovel, «si Spinoza se decidió por dedicarse a los libros y la compañía a los que se dedicó, ello debe explicarse por una propensión hacia la búsqueda racionalista y la desazón religiosa... que condensó el potencial de marranismo no conformista hasta hacerlo extremadamente relevante» (p. 29). Pero, como argüiré más adelante, si ello fue efectivamente así se debe a que el carácter racionalista de otros influjos (como el del pensamiento de ciertos colegiantes) permitió a Spi-

noza radicalizar la secular aspiración marrana hacia la inmanencia, que requería de una armazón teórica que no podía provenir de ella misma.

«El equívoco y el lenguaje dual» constituyen la segunda característica marrana en Spinoza. Me parece imposible no estar de acuerdo con Yovel cuando sentencia que Spinoza fue un «gran maestro» en dicha materia. Incluso en la *Ethica* —que según Yovel es el menos equívoco de sus textos— el obsesivo hábito en esa destreza es claramente perceptible. Desde la trasmutación de significado de nociones como las de Providencia o Predestinación en la KV (*Korte Verhandeling*), hasta las sutilísimas diferenciaciones entre necesidad inexorable y fatalidad (evidentes en la Ep 75 a Oldenburg), o entre excusabilidad y determinación por la causa próxima, o la misma trasmutación de atributos divinos con respecto a la tradición en la *Ethica* y el TTP (*Tractatus Theologico-Politicus*). No cabe duda de que, como afirma Yovel, Spinoza heredó «la especial sensibilidad lingüística de los marranos y la condujo hacia una nueva cumbre» (p.30). Y, sin embargo, es mi opinión que Spinoza pudo agudizar esa experiencia, heredada del marranismo, mediante el adiestramiento en el disimulo que pudo suponer para él la lectura de los De La Court (dos de cuyas obras se encontraban en la biblioteca del judío de Amsterdam). Angeletti (1991) ha señalado que Johan De La Court, como T. Accetto en el *Cinquecento* italiano, «ve en la simulación la afirmación de una racionalidad operativa, fundada sobre la experiencia...» (p. 5). La práctica del disimulo se traduce, según el estadista holandés, en ley del interés, algo que no pudo ser ajeno al planteamiento seguido por Spinoza al emprender la redacción de su obra.

La ruptura entre dos modos de vida, tal y como se produjo en el caso de Spinoza (entre antes y después de que fuese pronunciado contra él el *herem*) es también innegable. Spinoza vivió de manera idéntica a un marrano porque, como ellos, «tenía que esconder sus pensamientos más profundos del público general» (1989, I, p. 31). La razón de ese ocultamiento no era sólo la prudencia, sino un sentido de la profundidad e intimidad de la verdad racional que no podía ser compartida por el vulgo «porque incluso fervorosos racionalistas podían no llegar a captarla en su sutilidad y gravedad» (p. 31). Típico de los marranos era el que su vida se viera dividida en dos periodos, a menudo radicalmente divergentes entre sí. «Tal y como Yerushalmi observa, la carrera de Spinoza, antes y después del *herem*, repite un trazado bien conocido por otros marranos (Fernando y Miguel Cardoso, Uriel da Costa, Isaac Orobio de Castro)... Lo que sucedió en la mayoría de estos casos, incluido el de Spinoza, es que la dualidad que marcaba la propia existencia en un lugar o momento dados se transfería a la historia de (su) vida, dividida en dos capítulos» (Yovel 1989, I, p. 33).

Otro rasgo marrano que Yovel destaca en Spinoza es el de la tolerancia frente a la Inquisición. La tolerancia, en dicho sentido, «significa que la gente

es libre de cometer errores» (p. 35). Y, en efecto, Spinoza vindica la libertad de expresión en el elogio de la concordia entre sectas en Amsterdam, que encontramos en TTPxx, 246. Pero como ha apuntado Mignini (1991), la concepción ontológica de Spinoza le hizo ir más allá de la idea de tolerancia, porque esa idea, como tal, no tiene cabida conceptual en su sistema, algo que no obstó, por supuesto, para que él la defendiera personalmente, como de hecho así lo hizo, *ad usum vitae* (algo parecido ocurre con la creencia en la posibilidad tal y como la vindica Spinoza en TTP4, Gebhardt edición de 1972, pp. 58, 6-26). Mignini escribe:

«no quiere decirse (con ello) que algunos elementos esenciales de la «filosofía» de la tolerancia —como la reivindicación del derecho a la libertad de conciencia, de palabra, etc.— no se hallen presentes en Spinoza y no constituyan temas centrales de su pensamiento, sino que quiere mostrarse que el autor no considera que tales temas, en la definición teórica que ofrece de ellos, sean expresables adecuadamente mediante la terminología y el ideal ético-histórico de la tolerancia. En ese sentido afirmo que la «filosofía» de la tolerancia, aun constituyendo incluso hoy en día un horizonte futuro para muchos hombres y pueblos, aparece en los escritos de Spinoza, al menos en su perfil teórico, históricamente superada» (1991, p. 165).

Volveré en breve sobre esta tesis de Mignini.

Finalmente, el último y más importante rasgo marrano es un camino de salvación alternativo al trascendentalismo teológico. En Spinoza «la razón... hereda los fines y ambiciones supremos que habían sido tradicionalmente asignados al misticismo y a la religión histórica» (p. 37). Y es con respecto a este rasgo, el único de los enumerados que en efecto forma parte esencial de los fines que Spinoza se propuso al escribir su obra, que, como ya he sugerido, quiero proponer una explicación complementaria a la de Yovel, referida a la trasmutación racionalista emprendida por Spinoza del ideal de salvación marrano.

Si —como siguiendo a Mignini sostengo— la idea de tolerancia no tiene cabida conceptual en el interior del sistema de Spinoza (habida cuenta de la trasposición hecha por él del contenido de ciertas nociones ontológicas), yo quiero sostener aquí que los rasgos marranos que Yovel describe tampoco tienen que ver conceptualmente con las tesis que configuran su sistema, aunque sí con el modo de exposición de las mismas, y que el intento de salvación inmanente en la *Ethica* a través de la razón no tuvo su causa directa en la pertenencia *sui generis* de Spinoza a la tradición marrana, sino en la influencia ejercida sobre el filósofo por los Colegiantes. Es más, la religión secreta e íntima como un modo de salvación distinto adopta en Spinoza una tendencia conceptual antagónica a la de sus predecesores, que precisa explicarse a tra-

vés de otros influjos, precisamente por la superación que supone el planteamiento específico de la razón con respecto a los objetivos marranos. Así, la implantación de un punto de vista racional de entender el mundo, que yo argüiré que Spinoza gesta en estrecho contacto con el movimiento colegiante, es mucho más importante para explicar la subversiva reflexión teológica de Spinoza, al margen de las similitudes formales que Spinoza comparte con la experiencia marrana.

Lo anterior no significa, sin embargo, que Spinoza no deba nada, en su defensa real de ciertas tesis novedosas, a los heterodoxos que le precedieron en la experiencia del *herem*, en la comunidad judía holandesa del xvii. Así, por ejemplo, yo sostengo que las heterodoxias de Uriel da Costa, Daniel Ribera o Juan de Prado comportaron en estos autores una profesión de determinismo (mediante su vindicación de la ley natural como opuesta a la Ley de Moisés) que prefigura de algún modo la concepción de Spinoza. Concretamente las tesis de Uriel acerca de la imposibilidad de cumplir ciertos preceptos de la ley mosaica (tesis que el portugués defiende, sin embargo, con argumentos religiosos y no racionales) supondría una limitación de la voluntad, porque aunque lo deseemos no podemos amar a nuestros enemigos, y esa imposibilidad parece obrar en contra de la libertad de indiferencia *tout court* (o por lo menos en contra de la libertad de indiferencia que presupone la exigencia de su cumplimiento). [Puede que pronto puedan confirmarse mis sospechas sobre el determinismo de Uriel, en cuanto que —y pese al precipitado desaliento de Albiac: «Es todo lo que se nos ha conservado de la obra: su título. Lo demás se lo llevaron para siempre las llamas» (1987, p. 221)— Herman Prins Salomon ha descubierto en 1990, tras años de búsqueda, un ejemplar del *Exame das tradições Phariseas conferidas com á ley escrita por Uriel Jurista Hebreo com resposta a hum Semuel da Silva que faz officio de medico, seu falso calumniador* (1624), y está preparando en la actualidad su edición. Como el propio título indica, la obra de Uriel es una contraréplica al *Tratado da immortalidade da alma* (1623) de Da Silva, y es de suponer que en ella Da Costa explicita los prejuicios que están en la base de la ortodoxia de la que se separó, y que lo hace con más precisión que la que muestra el no publicado 'quaderno' sobre el que se ensañó Da Silva, en la medida en que el propósito del *Exame...* es ejemplificar el modo en que la interpretación talmúdica ha pervertido la ley de la Escritura. Concomitante con sus argumentos en favor de la mortalidad del alma es la calificación de blasfemo que Uriel dirige contra el dogma del castigo eterno de las transgresiones humanas —de modo que la insignificancia de la responsabilidad personal ante Dios, que Spinoza recalca en sus cartas a Blyenbergh, tendría un precedente en la obra de Uriel—: «... que todo permanecerá sin fin, y que Dios no efectuará Juicio Universal con Sus criaturas, ni de agua ni de fuego para, como ellos dicen, consumirlas completamente, porque Su promesa de

que no lo hará permanece sin que nada pueda oponérsele verdadera y convincentemente, sino que es establecida y sostenida por la autoridad expresa de la Ley, que la razón voluntariamente recibe y abraza...» (*Exame...* 213, en Salomon 165-166). Parece que la necesidad de libre albedrío, contrapunto preciso de la creencia en la providencia —en los autores judíos de aquel tiempo— abandona en esta cita de Uriel algunas de sus más imponentes razones de ser).

Un abandono de la creencia en la providencia es compartido por otros heterodoxos, y por las denuncias de fray Tomás Solano y Robles y el capitán Miguel Pérez de Maltranilla ante la Inquisición de Madrid (8 y 9 de 1659, respectivamente), así como otros documentos, parece ser que Prado —al igual que Spinoza— descreía de una divinidad trascendente, e incluso quizá de la libertad de las acciones de los hombres. En cualquier caso, según Prado, la sola forma de la providencia son las leyes inflexibles de la naturaleza, y el medio por el cual Dios manifiesta su omnipotencia es precisamente la invariabilidad del orden natural de las cosas. También en la Denuncia de Isaac Pacheco contra Daniel Ribera, la novena ‘opinión’ que tiene alcanzada el primero del segundo es «negar a Providencia particular e geral del Dió Bto» (cf. Albiac, p. 511. Apéndice a la Sección II, capítulo 2). A este respecto, estudios recientes como el de Goodman (1989)¹ han dado cuenta de que si en el Antiguo Testamento hay textos que parecen dar soporte al determinismo (Samuel 2, 6; Lamentaciones 3, 37; Isaías 45, 7; Salmos 177...), se hallan asimismo otros escritos en favor del libre albedrío (Deuteronomio 30, 15; Malaquías 1, 9; Job 34, Proverbios 19, 3), y éstos últimos están directamente vinculados al requerimiento de responsabilidad moral, que para Spinoza dejará de ser un problema real (cf. Beltrán, 1992). El primero de los textos librealbedristas referidos (Deuteronomio 30) es precisamente un discurso de Moisés a los hijos de Israel en el que se presupone la libertad de elegir de cada uno de ellos entre el bien y el mal, *incluso frente a Dios*. Sabemos, por lo demás, que Saul Levi Morteira y Menasseh ben Israel combatían las opiniones de quienes se negaban a creer en un castigo eterno posterior a la muerte, como en el caso de Isaac Aboab da Fonseca (vid. Revah, 1959, p. 18. También Altmann, 1972). El examen

1 El famoso *Conciliador o de la conveniencia de los lugares de la S. Escripura que repugnantes entre sí parecen* (Amsterdam 1641), de Menasseh ben Israel, toma su nombre precisamente del intento por parte del rabino de conciliar pasajes del Antiguo Testamento que no parecen concordar entre sí. En concreto, por cuanto se refiere al problema del libre albedrío, los textos antagónicos, según Ben Israel, son (*Exodo*, Quaest LXXIV):

Exod. 7.3. Y yo endureceré á coracon de Parhó. Item 10.I. Ven á Parhó que yo he endurecido a su coracon.

Deut. 11.26. Vé yo dan delante de vos oy bendicion y maldicion. Ibid. 30.15. Vé di delante ti oy la vida y el bien, la muerte y el mal, etc...

del *Da Verdade da ley et Providencia del Dio com seu povo* de Morteira, texto escrito entre 1659 y 1660 y que empezó a circular en 1666, prueba la supeditación de la ortodoxia judía para con un Dios que se concibe como un agente causal en los asuntos humanos, y la necesaria implicación de la voluntad libre en los consecuentes premio y castigo destinados a los hombres por sus actos, siquiera en el pueblo sagrado que es Israel, como producto de la libre ideación de Dios. Que los ortodoxos precisaban del libre albedrío es algo que prueba también el hecho de que Miguel de Barrios —a quien puede acusarse de todo menos de disidente— publicara en 1680 un texto de título *Libre Alvedrio y harmonia del cuerpo por disposicion del Alma dirigida al infinito Criador en la Ara de su divina Carroça*, y en el que muestra su horror por toda negación de esa facultad capital para el acatamiento de la ley que es la voluntad libre. Me parece claro pues —dado todo lo anterior—, que la predilección por la ley natural frente a la ley mosaica pudo suponer, en los heterodoxos, una refutación cuando menos implícita de la voluntad libre.

Pero, como he sugerido, más importantes que estas prefiguraciones de los heterodoxos con respecto al ulterior determinismo de Spinoza, es el que dicho determinismo, en nuestro autor, toma unos visos de racionalidad que no pudo heredar de la mentalidad marrana ni en concreto de los pensadores expulsados de la sinagoga a los que me he referido. Estudios recientes como los de Fix (1987) o Popkin (1988) han puesto en claro que Spinoza empezó a liberarse de la tradición, desde un punto de vista filosófico, no tanto o no sólo desde su relación con los heterodoxos mencionados (está por probar incluso que Spinoza conociese directamente los textos de Da Costa, aunque es claro que estaba al tanto de su tragedia), sino sobre todo en su contacto con los Colegiantes, contacto que, según Popkin, se produjo, a más tardar, inmediatamente después de que fuese pronunciado contra Spinoza el *herem*. Escribe Popkin (1988, pp. 45-46):

«quisiera destacar que Spinoza gestó sus tesis mientras estuvo en estrecho contacto con los Colegiantes, y que por lo menos dos en el grupo (Popkin se refiere a Boreel, líder de los colegiantes, y a Balling), que hablaban español y/o portugués, jugaron probablemente un papel significativo en su desarrollo. Ellos y sus amigos Serrarius y Dury le pusieron posiblemente en contacto con Henry Oldenburg en 1661».

Spinoza y algunos colegiantes (como prueba Popkin, *ibid.*, p. 48) en su análisis de las similitudes entre el TIE (*Tractatus de Intellectus Emendatione*) y el opúsculo *Het Licht op den Kandelaar* (1662) de Balling (cf. también Klever, 1991), se reunían en Amsterdam en la segunda mitad de los años

cincuenta, y es en esas reuniones donde nació el KV y donde fueron discutidas partes de la *Ethica*.

Los teólogos mencionados representaban la continuación de la rama anti-predestinacionista de entre los calvinistas holandeses. Según se sabe, la aparición de los colegiantes tiene un origen remoto en la disputa acerca de la predestinación que se produjo a principios de aquel siglo entre Arminio y Gomaro, querrela teológica que, tal y como Méchoulan destaca, llegó a suponer «la división en el país, el emprisionamiento de hombres ilustres como Grocio, el exilio de eminentes teólogos liberales y la muerte de Oldenbarnevelt, el más fiel servidor de Holanda y de Amsterdam» (1990, p. 123). Intentaré en lo que sigue resumir los avatares de la disputa y dar cuenta de cómo los arminianos en Holanda tuvieron en los colegiantes a sus legítimos sucesores. Pero sobre todo que éstos mantuvieron una visión racional del mundo que influyó decisivamente en la transformación hecha por Spinoza de la ontología que conduciría finalmente a la *Ethica*, esa visión racional que es precisamente, tal como Yovel apunta, la que le destaca de sus predecesores marranos.

Los calvinistas se adentraron en Holanda tardíamente, pero poseían un espíritu militante que propició extraordinariamente su difusión, en detrimento (y aun en contra) de otras sectas enfrentadas a la Iglesia Romana. Se produjo, además, la caída de Amberes, y ello motivó una afluencia de refugiados que precipitó la situación, puesto que quienes escapaban de los Países Bajos del Sur confundieron la oposición al catolicismo y a España con el advenimiento a la fe calvinista, y así esa comunidad progresó rápidamente como un flujo de liberación. Religión hegemónica desde 1583, la intolerancia practicada por Calvino se instaló también casi con idénticos rasgos en Holanda, aunque por entonces ya hubo notables pensadores que se opusieron a la reforma, como Coomhert, quien, aun siendo católico, fue un ardiente defensor de la libertad religiosa, y, por supuesto, claro adversario del predestinacionismo calvinista (bien es verdad que, según Firpo (1978), su hostilidad particular a cualquier forma de persecución religiosa provenía de su origen de burgués comerciante que le hacía enfrentarse a todo obstáculo que pudiera imponerse al tráfico mercantil sobre el que Holanda basaba su prosperidad económica). El *Proces vant ketterdoden ende dwang der consciëntien* (1590) de Coornhert propició la aparición de otros tratados que se oponían abiertamente al dogma de la predestinación. Ante esa creciente amenaza, las autoridades calvinistas enviaron a Ginebra a algunos de sus más prometedores teólogos, esperando así que volvieran mejor pertrechados para combatir a quienes rechazaban la doctrina oficial. Arminio era uno de esos hombres que fue enviado a estudiar a Ginebra, donde tuvo como maestro a Théodore de Bèze. Cuando volvió a Holanda, y tras un período de prueba en el cual se le encargó refutar tratados heréticos que, en contra de lo previsto, empezaron a hacer mella en su

fe, sucedió a François de Jon en su cátedra de teología en Leiden. Allí enseñaba también Gomaro, quien se convirtió en su más acérrimo enemigo doctrinal, entre otros motivos, al decir de Méchoulan (1990), por estar celoso de la masiva asistencia de estudiantes a las lecciones impartidas por Arminio. Este explicaba la necesidad de atenuar la extrema rigidez de la teología calvinista en lo tocante al tema de la predestinación, *decretum horribile* donde los haya, y postuló así la recuperación de cierta iniciativa humana en la obtención de la propia salvación, de modo que, trastocando los términos del calvinismo más ortodoxo, afirmaba que quienes perseveran en Cristo serán justificados y salvados, y los infieles, en cambio, condenados. Según Gomaro, por el contrario, toda libertad de la voluntad atenta contra la omnipotencia de un Dios que decide *ante praevisa merita* la salvación o condenación de cada hombre. El enfrentamiento entre los dos teólogos se propagó como un incendio más allá de las aulas, y Arminio pensó que eran los magistrados civiles quienes debían decidir que se permitiera la convivencia en Holanda de las varias religiones reformadas. De entre los partidarios de Arminio sobresale Wtenbogaert, teólogo de la corte de Maurice de Nassau, quien se encargó más tarde de redactar la célebre *Remonstranza*, que fue presentada ante los Estados de Holanda en 1610. Entretanto, sin embargo, y desde filas opuestas, se habían propalado escritos y panfletos en los que se vinculaba a Arminio con el enemigo español y con los jesuitas de los Países Bajos del Sur (al parecer, y aunque cueste creerlo, uno de los argumentos más recurrentes contra Arminio se refería a que éste habría besado los pies del Papa en el transcurso de un viaje de juventud que realizó a Roma). Los arminianos presentaron, como ya he dicho, su *Remonstranza* ante los Estados de Holanda, mientras que la estricta ortodoxia calvinista reclamaba un sínodo para dirimir la disputa. Nos interesa particularmente el tercer artículo de la *Remonstranza*, porque prueba además —en contra de lo que tantas veces se ha supuesto— que los arminianos holandeses no eran en realidad librealbedristas en un sentido estricto, en la medida en que las tesis de la *Remonstranza* se asemejan más a las consideraciones jansenistas que a las molinistas, concernientes a la libertad de la voluntad. Según ese texto, el hombre no posee la fe salvadora, ni por sí mismo ni en virtud del libre albedrío, de modo que en el estado de pecado no se puede pensar, querer o realizar (con las propias fuerzas) algo que sea verdaderamente bueno, sino que es necesario renacer en Cristo a través del Espíritu Santo. Sin embargo, y en contra de la ortodoxia más extrema, los arminianos pensaban que quienes creen en Dios y perseveran en su fe serán salvados, y los incrédulos, condenados por esos mismos actos, y que los primeros poseen una gran fuerza para combatir contra Satanás, contra el pecado, el mundo y la propia carne, siempre mediante la gracia del Espíritu de Cristo (cf. artículos III y V de la *Remonstranza*).

Los gomaristas presentaron una contra-remostranza en 1611, mientras que las tensiones internas del país hacían cada vez más inestable el apoyo político que Oldenbarnevelt estaba proporcionando a los arminianos. Fiel a la más estricta ortodoxia de Calvino, la contra-remostranza recalca el decreto inmutable y eterno por el cual Dios, al crear a los hombres, lo hace para condenar a unos y salvar a los otros por una voluntad absoluta, al margen de la previsión de cualesquiera méritos, y desde toda la eternidad. Así que la fe y la conversión de los hombres no son determinantes de su elección, sino a la inversa. Dios ha decidido dar la fe a aquellos a quienes ha escogido de antemano, y negárselo a quienes habría decidido condenar aun antes de que nacieran.

Los seguidores de Arminio, llamados remostrantes desde la presentación del manifiesto en 1610, tenían, como ya he dicho, un campeón en Oldenbarnevelt, el gran pensionario, pero los gomaristas hallaron en el estatúder Maurice de Nassau al protector de la Iglesia reformada contra las innovaciones requeridas por los remostrantes. Nassau, después de hacerse con un firme control del gobierno holandés, se propuso, desde su posición de fuerza, reprimir la disidencia en religión, y tuvo ocasión de favorecer a los gomaristas con un hábil golpe de mano en 1617. Conseguido el consenso de la ciudad de Amsterdam y de otras muchas más, Nassau convocó el sínodo reclamado desde hacía tiempo por los ortodoxos, que tuvo lugar finalmente en Dordrecht, en el invierno de 1618-19, y en el cual, pese a la preeminencia intelectual de Episcopio (quien refutó la doctrina calvinista desde posiciones arminianas), se produjo la previsible aniquilación de los remostrantes. Los ministros de esa tendencia fueron depuestos y, considerados enemigos de la patria, tuvieron que decidir entre exiliarse del país y sufrir prisión, aunque a algunos de sus pastores políticamente irrelevantes se les permitió la permanencia en Holanda con la condición de que no predicaran más. Fix (1987, p. 68) explica de qué modo la dispersión que siguió al sínodo tuvo una de sus consecuencias en la aparición de los colegiantes: «Entre las congregaciones remostrantes que se quedaron sin dirigente en 1620, debido al exilio forzado de los pastores arminianos, estaba la congregación de la diminuta villa de Warmond, cerca de Leiden. Antes que aceptar a un ministro gomarista o dispersarse por falta de dirigente, la congregación decidió seguir los consejos de uno de sus mayores, Gijsbert van der Kodde, y continuar agrupándose sin predicador. Los miembros de la congregación se reunían para orar en común, cantar himnos y leer la Biblia en voz alta, basándose para la interpretación bíblica y la educación religiosa en el testimonio espontáneo, inspirado, de todo miembro del grupo que se sintiese movido por el Espíritu Santo para hablar por mor del esclarecimiento del grupo. Esta práctica, conocida como 'libre profecía', llegó a ser el rasgo característico de un nuevo movimiento religioso dedicado a la religión moral y espiritual, altamente crítico con respecto a la Iglesia

reformada doctrinaria, institucionalizada. El colegio, como llegaron a ser llamados esos encuentros, continuó reuniéndose en secreto (por temor a la persecución calvinista) en Warmond, durante 1620, antes de trasladarse a la vecina villa de Rijnsburg, en 1621. Había nacido el movimiento colegiante» (Fix 1987, p. 68).

Treinta años después el movimiento se había extendido por toda Holanda. Lo importante para nosotros es que, como resultado de sus orígenes remostrantes, numerosos miembros del movimiento colegiante incorporaron las críticas arminianas a la Iglesia reformada, y por supuesto, entre ellas, el rechazo de la predestinación. Y aunque en esa oposición a la rigidez doctrinal el movimiento colegiante atrajo a su seno a los más dispersos grupos de protestantes radicales, entre ellos a muchos que no compartían dicha ascendencia arminiana, lo cierto es que la mayoría de colegios principales, como el de Rotterdam, estaban en su mayoría integrados por simpatizantes de Episcopio (Kolakowski, 1969, estudió magistralmente la aparición y desarrollo de esos movimientos de cristianos sin iglesia. Vid., principalmente, pp. 166-177, donde se explicita el vínculo esencial entre la oposición a todo adoctrinamiento —piedra angular del movimiento colegiante— y la descreencia del 'doble decreto' de Calvino).

Yo sostengo que si Spinoza gestó su filosofía en contacto con los colegiantes mencionados, debió embeberse por fuerza de esa radical oposición al predestinacionismo, y que de otro modo es difícil entender cómo pudo darse el fructífero intercambio e influjo de ideas entre los unos y el otro (otros puntos, como el modo en que se argumenta el rechazo de ceremonias y sacramentos, o las críticas a la intolerancia doctrinal, parecen probar que está fuera de duda ese influjo). Pero hay algo más importante todavía que considerar aquí. Fix (1987) ha dado cuenta de cómo Serrarius, cuyo contacto con Spinoza ha sido bien documentado por Popkin (1988), propició con su libro *De Vertreding van de Heilige Stad* (1659) una crítica a la concepción de Dios como un agente causal inmediato en lo relativo a las acciones humanas, que opera en el mundo de modo que controla no sólo los eventos, sino incluso la verdad religiosa en los hombres. Contra esa posición, Serrarius propuso una visión secularizada del mundo, un mundo que se ve libre del influjo de Dios (las causas de su posición, relacionadas con la espera milenarista como tantas otras veces en la historia, no voy a considerarlas aquí). Pero lo crucial es que enfrentados al problema de cómo los creyentes podían mantener una vida religiosa sincera en un mundo premilenario, en el cual todas las iglesias estaban llenas de corrupción, mundo que al mismo tiempo se hallaba exento de toda dirección divina, colegiantes como Serrarius, Oudaan o Bredenburg argüían que, en lugar de la revelación divina, el hombre podía tan sólo hacer uso de la luz natural para descubrir las verdades religiosas y mantener una correcta vida moral. Breden-

burg (spinozista convencido en su *Mathematica Demonstratio*, 1684) instó a todo creyente verdaderamente piadoso a que dejara la corrupta iglesia institucionalizada y condujera una vida religiosa racional regida por la tolerancia y el pensamiento libre. Así, los colegiantes dieron a la razón —desde el *Ad legem et testimonium* (1643) de Boreel hasta el *Overwegging eeniger Grondstellingen door J.V.G. in des zelfs Redenering over de Algemeene Kerk Ter Neder Gestelt...* (1689) de Oudaan— el estatuto de, por lo menos, el mejor sustituto de la revelación en lo tocante a la comprensión de la divinidad, y con ello instauraron una concepción racional de la vida religiosa que tuvo en Spinoza² su culminación, porque en la medida en que el respeto por la razón-como-poder se incrementaba paulatinamente en los medios colegiantes, esa religión racional pudo dar paso, por fortuna, a una teología racional: la teología racional con la que Spinoza se distanció fundamentalmente de las elucubraciones marranas.

REFERENCIAS

- Albiac, Gabriel (1987): *La Sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*. Libros Hiperión. Madrid.
- Altmann, A. (1972): 'Eternality of Punishment; a theological controversy within the Amsterdam rabbinate in the thirties of the 17th century', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 40, 1-88.
- Angeletti, M. (1991): 'I De La Court e Spinoza', ponencia presentada al Seminario internacional *La discussione sul TTP e la ricezione immediata dello spinozismo*. Cortona. Italia.
- Arminio, Jacobo (1631): 'De Predestinatione', en *Iacobi Arminii veteraquinatis ss. theologiae Doctoris eximii Opera Theologica*. Frankfurt, 363-486.
- Barrios, Miguel de (1689) [1680]: *Libre Alvedrio y harmonia del cuerpo por disposicion del Alma dirigida, al infinito Creador, en la ara de su divina carroça*. Baltazar Vivien. Bruselas.
- Beltrán, Miquel (1992): 'El antipredestinacionismo de Spinoza', *Cuadernos del seminario Spinoza* 2, 1-18.

2 El influjo de la doctrina sociniana, a través de la inclusión de miembros de dicha secta en los medios colegiantes fue determinante, en mi opinión, para la posibilidad de esa racionalidad, no ya sólo por cuanto se refiere a la interpretación de la Biblia, sino también al conocimiento por parte del hombre (sólo mediante la luz natural) de las verdades divinas.

- Costa, Uriel da (1922): *Die Schriften des Uriel da Costa*, mit Einleitung, Uevertagung und Regesten, hrgs. v. Carl Gebhardt. Amsterdam. M. Hertzberger.
- Feldman, Seymour (1992): 'Spinoza: A marrano of reason?', *Inquiry* 35, 37-53.
- Firpo, Massimo (1978): *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna*. Loescher Editore. Torino.
- Fix, Andrew (1987): 'Radical Reformation and Second Reformation in Holland. The Intellectual Consequences of the Sixteenth-Century Religion Upheaval and the Coming of a Rational World View', *The Sixteenth-Century Journal* XVIII, 63-80.
- Goodman, Lenn E. (1989): 'Bahya on the Antinomy of Free Will and Predestination', *Journal of the History of Ideas* 50, 115-130.
- Klever, Wim (1991): 'L'erreur de Velthuysen et des velthuyseniers', ponencia presentada al Seminario Internacional *La discussione sul TTP e la ricezione immediata dello spinozismo*. Cortona (Italia).
- Kolakowski, Leslek (1969): *Chrétiens sans Église. La Conscience religieuse et le lien confessionnel au xvii^e siècle*. Traducido del polonés por Ana Posner. Éditions Gallimard. El original data de 1965.
- Méchoulan, Henry (1990): *Amsterdam au temps de Spinoza. Argent et Liberté*. PUF. Paris.
- Mignini, Filippo (1991): 'Spinoza: Oltre l'idea di tolleranza?', en *La tolleranza religiosa*, editado por Mario Sina. Vita i Pensiero. Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, 163-197.
- Morteira, Saul Levi (1988) [1659-60]: *Providencia de Dios con la Ley de Moisés*. Ver la edición de Herman P. Salomon, *Traktaat betreffende de waarheid van de wet van Moses*. Braga 1988. El autor de este artículo ha consultado el manuscrito portugués cuyo título cita: *Da Verdade da Ley et Providencia del Dio com seu povo*. British Museum.
- Popkin, Richard H. (1988): 'Spinoza's Earliest Philosophical Years, 1655-61', *Studia Spinozana* 4, 37-55.
- Revah, I. (1959): *Spinoza et le docteur Juan de Prado*. Paris-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 a l'époque de l'excommunication de Spinoza', *Revue del Études Juives* CXXIII, 359-431.
- Salomon, Herman Prins (1990): 'A copy of Uriel Da Costa's Examen das tradicoes phariseas located in the royal library of Copenhagen', *Studia Rosenthaliana* XXIV, 153-168.
- Steiner, George (1990): 'Affinities', *London Review of Books*, 19 april 1990, 13-14.

- Yerushalmi, Yosef (1981): *From Spanish Court to Italian Ghetto*. Seattle. University of Washington Press.
- Yovel, Yirmiyahu (1989): *Spinoza and other heretics*. 2 vols. Princeton University Press.
- (1992): 'Spinoza and other heretics. Reply to critics', *Inquiry* 35, 81-112.

MIQUEL BELTRAN