

El falso optimismo moderno

Modern false optimism

DRA. MARÍA EDITH VELÁZQUEZ
Departamento de Filosofía
Universidad de Guanajuato
Mail: me.velazquez@ugto.mx

RESUMEN. Uno de tantos prejuicios que caen sobre la modernidad filosófica apela a su mirada optimista sobre el futuro, sin reparar en el hecho de que siendo ella misma producto de una crisis, ese optimismo descansa sobre un marcado pesimismo de su presente. En este texto se exploran dos narrativas de corte spinocista (Israel, 2012 y Albiac, 2013) sobre los procesos de configuración histórica de la filosofía moderna en relación con los cambios traumáticos por los que tuvo que pasar la consciencia europea de la temprana modernidad.

PALABRAS CLAVE: optimismo, spinocismo, *philosophes*, crisis europea.

ABSTRACT. One of the most repeated prejudices against modernity appeals to its optimistic view of the future without taking into account the fact that the modernity itself is a product of a crisis. This means that such optimism rests on a pessimist view of the present for the modern philosopher. In this text we explore two spinocist narratives (Israel, 2012 and Albiac, 2013) that show the historical configuration of modern philosophy in relation to the traumatic changes through which the European consciousness of early modernity had to undergo.

KEYWORDS: optimism, spinocism, *philosophes*, european crisis.

La denuncia de optimismo que pesa sobre la temprana modernidad y la Ilustración son lugares comunes. La razón crítica y desencantada apunta: optimismo en la obtención del conocimiento, optimismo en el tratamiento de la ética, optimismo en la interpretación y prospección

de una sociedad que se asumió, desde el inicio, como universal. Todas estas acusaciones tienen un fundamento. Los modernos quisieron serlo todo, ser humanistas, sabios, cosmopolitas, virtuosos. Eso es cierto. También es cierto que muchos lo lograron. Y, tanto como pudieron, hicieron uso de ese optimismo para resanar el rostro de los tiempos que con grietas, aquí y allá, insinuaba otra verdad: la profunda resquebrajadura que, por debajo, amenazaba el orden conocido y confortante. Lo que quedaba más allá era, por supuesto, lógico de temerse.

Hacer una lectura de la modernidad que verse únicamente sobre las cosas que ella quiso es hacer una lectura de su fracaso. La contemporaneidad lo sabe y ha hecho de esto una mina de oro. Afortunadamente, una nueva corriente de interpretación va tomando fuerza en la lectura de la etapa fundacional de los sistemas que pusieron el destino de la filosofía moderna. La ya extendida noción de *ilustración radical* que debemos a Jonathan Israel (2012) y la galardonada relatoría (Premio Nacional de Ensayo, España, 1988) del proceso de transformación que sufre la identidad religiosa sefardí, que debemos a Gabriel Albiac (2013), presentan en conjunto una imagen detallada del panorama intelectual y emocional que priva en los albores de la modernidad. Una lectura que revela la serie de conflictos y el tenor dramático que subyace a lo que hoy quiere verse como sólo un proyecto optimista y, en consecuencia, ingenuo. Atención aparte merece el hecho de que ambas lecturas, de sendos derroteros hacia una mejor comprensión de esta época, tengan como figura central la filosofía, en su momento calificada de atea, deísta, naturalista, fatalista, neoepicureísta, democrítea y decadente, de Baruch Spinoza.

En nuestro enfoque, con base en estos textos, no sólo se encuentra implícita la intención de mostrar la múltiple y variable, a veces entre facciones incompatible, determinación de lo que conocemos como modernidad, también nos interesa hacer evidente que, a partir de su eminentemente convulsa construcción, las afirmaciones -así como las respuestas a las mismas- que se hacen a lo largo de esta época y que abarcan virtualmente la completud de inquietudes sobre la conformación del mundo, al día de hoy vigentes (ciencia, educación, derecho, economía, estética, política, religión, etcétera), muestran un operante sentido crítico que revela la continua movilidad de los límites de lo moderno. Límites que, a pesar de un malamente atribuido optimismo, aparecen como evidentes a sus propios autores.

Por ser producto de esta corrección, decimos que la modernidad -si puede seguir sosteniéndose una etiqueta tan general aquí- contiene en sí misma una porción fuerte de autocrítica, una especie de asalto prematuro a la razón -por evocar la fórmula hegeliana- que, bien explorada, debe mostrar no otra cosa que sus propios límites, así como algunas de sus aún incumplidas posibilidades.

LA “CRISIS DE LA CONSCIENCIA EUROPEA”

En *La sinagoga vacía* (2013), Gabriel Albiac aterriza con quirúrgica precisión un problema que en *La ilustración radical* (2012) se nombra de manera más general con la etiqueta “crisis de la consciencia europea”. Este concepto fue acuñado en el siglo XIX por el historiador belga Paul Hazard en una obra homónima que salió a la luz en 1935. La expresión de Hazard refiere a una fase transitiva, bastante comprimida, entre la era confesional y la Ilustración europea, cuyo epicentro

encuentra Hazard en Francia. A decir de Israel, las fechas que maneja Hazard son muy tardías (1680-1700) y su ubicación muy estrecha. Pero su concepto se sostiene por la idea de que, desde el momento de construcción de ciudades modernas, como Ámsterdam, y pasando por el apogeo del cartesianismo en el continente, la importancia que va tomando la nueva filosofía en la configuración del resto de rasgos de la vida se da en el centro de furiosas disputas y transformaciones radicales, en todos los niveles. Dando lugar a una verdadera *Kulturkampf*. De manera que, para Israel, el panorama resultante es caótico (2012). Por su parte, y centrado en un conflicto más íntimo, Albiac utiliza la palabra *traumático* para definir el curso de estas transformaciones (2013).

Hay que insistir en esto: el papel que la filosofía juega en esta historia está muy lejos de ser incidental o secundario. La misma noción de *philosophe*, en el sentido moderno, que denomina a científicos experimentales, matemáticos, comentadores de textos, pensadores de oficio y metafísicos, se inventa en la primera mitad del siglo XVII con una doble carga de responsabilidad. Por un lado, está el hecho de que los filósofos “habían descubierto cómo influir en los debates sobre educación, conceptos morales, el arte, la política económica, la administración y «toda conducta en la vida» (Israel, 2012, p. 28); pero, por el otro, resulta que una razón de peso para que esto fuera así era que el gran trauma por el que se estaba pasando, y que hacía de la opinión pública el banquete a repartirse de los pensadores, se sostenía por conceptos filosóficos. La creciente popularidad de la filosofía de Spinoza y la aparición de sectas que se hacían llamar spinozistas, o se les tachaba de suscribir el spinozismo -frecuentemente entendidas como una versión radical del cartesianismo pero que en verdad abrevan de las muchas tradiciones recuperadas durante el Renacimiento-, exigía que los temas urgentes de la época fueran atendidos por intelectos de igual o mayor calibre, y en la misma arena, del vilipendiado personaje, es decir, en y desde la filosofía.

La emergencia de una cosa como el “Dios Naturaleza” demostraba que eran los metafísicos los que tenían en sus manos la posibilidad de poner punto final a cualquier discusión -el problema de la naturaleza de Dios, el origen de la moralidad humana, los alcances y límites del entendimiento y cosas por el estilo. Por la cantidad de manuscritos y panfletos publicados, por la creación de formas de administración y comunicación del conocimiento, como las revistas y las academias de ciencias, por las publicaciones eruditas, bibliotecas “universales”, diccionarios, lexicones y enciclopedias, revistas para caballeros y, también, por la creación de clubes literarios, la proliferación de cafés y casas de té donde se iba a discutir, y por la transformación de las cortes que comenzaron a adoptar a los filósofos, se puede ver la efervescencia y auge que el intelectualismo va alcanzando en el panorama internacional. Precisamente, de 1684 data la noción de la “república de las letras” que funge de nombre, para la revista editada por Pierre Bayle, *Nouvelles de la République des Lettres*, seguida dos años después, en 1686, por la *Bibliothèque Universelle* de Jean Le Clerc y que van configurando la patria merecida y en conquista de los más notables pensadores europeos.

Israel llega a la conclusión de que la presencia de los filósofos en la escena europea, a finales del siglo XVII, es apabullante. A principios del siglo XVIII, una fuerte contraofensiva en defensa de la religión y la moral hizo el recuento de que, en menos de cinco décadas, los filósofos se habían encargado de minar las convicciones más importantes del orden y la paz tradicionales. Los *Fundamenta* de Rechenberg, publicado en Leipzig en 1708, proveía a los profesores alemanes de respuestas teológicas contra la ola de ateísmo filosófico, deísmo, naturalismo, fatalismo, neoepicureísmo y todo aquel pensamiento que identificaba a la naturaleza con Dios (Israel, 2012).

La llamada *nouvelle philosophie*, vehículo de estos cambios, que engloba una actitud inquisitiva frente al mundo y una necesidad de reconfiguración de creencias, tuvo en Descartes su más fuerte representante. Pues aunque gran parte de la teorización sobre estos movimientos (específicamente sobre la Ilustración, su significado y su finalidad) se encuentra en la segunda mitad del XVIII, las raíces se habían afianzado desde finales del xvii, de la mano del cartesianismo y la filosofía mecanicista.

De hecho, ni la Reforma del siglo xvi, ni la llamada “Baja Ilustración” del periodo posterior a 1750 –con frecuencia no más que unas cuantas notas al pie a los cambios anteriores– pueden competir con la agitación de la Alta Ilustración en cuanto a impacto, profundidad y extensión de los cambios intelectuales y espirituales que trajo consigo. Puede ser que los lectores y los historiadores conozcan más la historia de la Baja Ilustración posterior a 1750, pero esto no cambia la realidad de que este movimiento sólo significó la consolidación, popularización y anotación de conceptos revolucionarios introducidos con anterioridad. En consecuencia, incluso antes de que Voltaire llegara a ser ampliamente reconocido, en 1740 el verdadero asunto ya estaba finiquitado. (Israel, 23, p.4)

Pero como afirmamos arriba, la entrada de la modernidad se vive a fuerza de argumentos contrahechos, de riñas venales que hacen de esta etapa un verdadero laboratorio de ideas. La expansión de la *nouvelle philosophie*, aunque al final triunfal, también estuvo marcada por vacilaciones. El avance del cartesianismo en el continente fue preponderantemente inestable. Por ejemplo, la Universidad de Leiden reconocida hoy en día por su tradición cartesiana ayudó a poner de moda el cartesianismo en los Países Bajos que recibían una cantidad significativa de estudiantes extranjeros, quienes llevaron a sus países las nuevas tendencias de pensamiento. Estas doctrinas fueron prohibidas en 1648 en la misma universidad (Spinoza, 2014, p.51), hasta que a principios del siglo XVIII se recuperó la libertad de enseñanza.

El avance del cartesianismo depende de ese convulso proceso de configuración de la opinión pública y especializada que implica desarrollos y refutaciones y que, por lo tanto, descansa principalmente en el desacuerdo. En la edición castellana del *Tratado de la reforma del entendimiento*, dice Atilano Dominguez: “El mejor símbolo de aquel ambiente discordante quizá sea el caso Henrikus Regius. En 1638 había obtenido una cátedra en Utrecht por su familiaridad con la física cartesiana; en 1642 fue destituido de ella ante los ataques del polémico [y anticartesiano] Voetius contra sus ideas metafísicas.” Para 1656, la prohibición sobre las tesis cartesianas en los Países Bajos toma la forma de la institucionalidad, por una prohibición oficial (Spinoza, 2014, pp. 51-55).

Tales desacuerdos descansan en el hecho de que esta filosofía “atacó y fragmentó las bases de la cultura tradicional europea en lo sagrado, lo mágico, la monarquía y la jerarquía, secularizando todas las instituciones y las ideas” (Israel, 2012, p. xx). Todo esto hace comprensible la evaluación de Hazard en el siglo xix.

La aceptación, por lo novedoso, y la prohibición, por el peligro que traía consigo, sitúa a la filosofía moderna en el medio de una transición que no podría juzgarse de apacible. La cronología de publicaciones de Descartes también revela esto. Enterado de la situación de Galileo ante

la Inquisición, confiesa a sus amigos que teme publicar su sistema del mundo porque muchos de sus principios coinciden con los del acusado. El *Traité du monde et de la lumière* es, como resultado de esto, un texto publicado póstumamente (Descartes, 1989). No sorprende, entonces, que las primeras tres publicaciones de Descartes sean claros intentos de persuasión y, en el fondo, elegantes ataques a las nociones más tradicionales, perpetrados desde la trinchera del problema del conocimiento. Así, el *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la Verité dans les sciences, Plus la Dioptrique, le Météores et la Géometrie, qui sont des essais de cette méthode* de 1637, publicado en Leyden, el *Descartes Meditationes de Prima Philosophia* de 1641, publicado en París en latín y, luego, en Ámsterdam, en francés, y los *Renati Descartes Principia Philosophiae* de 1644, obra publicada en Ámsterdam y dedicada a Elisabeth de Bohemia, son, en ese orden: una apología de la razón, una auténtica deconstrucción de los temas de la metafísica medieval y la presentación de las bases de “la nueva filosofía” sobre la que se elevarán tanto la filosofía spinozista como gran parte de las empresas intelectuales de la época.

Por ello, hay que destacar que si bien Descartes inaugura notablemente la modernidad filosófica y científica con un movimiento intelectual que reluce novedad y constituye un verdadero hito, su pensamiento viene lidiando con problemas inéditos y con el desgaste de las instituciones, respecto a lo cual fenómenos como la aparición de la Inquisición y el recrudecimiento de la guerra que llevó a la llamada Reconquista española, y al ambiente de constante desacuerdo en los estados protestantes, por ejemplo, son sólo un movimiento reflejo en la dirección opuesta.

[...] la guerra confesional, había equipado a los gobiernos, iglesias, cortes, escuelas y universidades europeos con mecanismos de control intelectual y espiritual, de nueva cuenta ingenieros y reforzados...[...] pero incluso los más agresivos e intolerantes de estos instrumentos de supervisión doctrinal, tales como los *consistoires* calvinistas o la Inquisición española [...] se vieron rápidamente desbordados, si no en su totalidad al menos en parte, por el avance de las nuevas ideas científicas y filosóficas...” (Israel, 2012, p. 24).

Sobre esta particular forma de erosión abunda Albiac en su detallado ensayo sobre las fuentes marranas del spinozismo (2013). En él se muestran los estragos en la identidad religiosa del pueblo sefardí debidos al sistemático asedio que los judíos sufrieron en la península durante los siglos xv y xvi; evento que se dan a la par de la consolidación de España como imperio católico. La reconfiguración cultural, espiritual y económica que tiene lugar en la península, e involucra el desplazamiento del pueblo sefardí a las costas norte, es sólo una porción de los constantes cambios en el *collage* de pueblos, facciones religiosas, casas y escuelas que constituyen a Europa en ese momento.

MESIANISMO Y EL FIN DE LOS TIEMPOS

Por la aparición de cosas nuevas, por la explosión de guerras intestinas, por los descubrimientos científicos y geográficos, por las constantes disputas, se lee en el rostro del siglo el final de los tiempos. El incendio de Londres que duró dos días y arrasó con el ochenta por ciento de la ciudad,

y la epidemia de la peste que llevó a Newton a su retiro en el campo en los llamados *anni mirabilis* –años del descubrimiento de la gravitación universal y del desarrollo del sistema de fluxiones–, ambos en 1666, junto con múltiples desavenencias y desgracias aquí y allá, auguraban a los pueblos ya la renovación –versión cruel de la conflagración heraclíteica–, ya la destrucción definitiva del mundo conocido. De ese año data el caso de Savatei Zeví, autoproclamado mesías del pueblo hebreo a quien la población amstelodana apoyó casi unánimemente:

[...] y hubo en la ciudad de Ámsterdam una gran agitación y un gran temblor. Todos se entregaron a grandes festejos, golpeando panderetas y bailando por las calles. Los rollos de la Torá fueron sacados del Arca [para una procesión] con sus más hermosos ornamentos, sin temor al peligro de despertar un sentimiento de envidia o de odio entre los gentiles. Muy al contrario, anunciaron públicamente [las noticias] e informaron de ellas a los gentiles. (Albiac, 2013, p. 30).

La narración es de Jacob Sasportas, rabino de ortodoxia irreprochable, que desde el principio se opuso al mesianismo de Savatei Zeví, por lo que tuvo que soportar amenazas, inclusive de muerte, de sus correligionarios. Sasportas fue una excepción en la comunidad, no sólo holandesa sefardí, sino en la comunidad internacional. La noticia había corrido como pólvora a tal punto que personajes como Oldenburg, secretario de la Royal Society, discutían abiertamente sobre el carácter reformador de este evento. En la *Histoire de l'antisémitisme*, Poliakov heredaba a la posteridad la prueba de que la economía va siempre a la vanguardia: la bolsa londinense estaba 10 contra 1 a favor de Sabatai Zeví como rey de Israel en un plazo de dos años. En Hamburgo, la comunidad portuguesa hacía terminantemente prohibidas las apuestas porque implicaban dudar de lo perentorio. El mismo Sasportas narra que el comportamiento de los judíos era para sacar de quicio a cualquiera: los *cohen* que tenían prohibida la proximidad a los cadáveres se embarcaban con los difuntos hasta los cementerios y lloraban sus penas y, al mismo tiempo, su redención, en el Sabatt los asistentes a la sinagoga ofrecían más de diez mil florines de plata, los bancos en la yeshiva escaseaban de la cantidad de penitentes que ahí acudían, en las calles todas las conversaciones trataban de la Santa Ley, y de la mejor manera de seguirla, “cada yahid procuraba superar a su compañero en vigilias y otros actos de contrición y abstinencia y limosnas, para prepararse a merecer la redención” (Albiac, 2013, p. 32).

Desde la primavera de 1665, cuando su mesavser Natán de Gaza lo declara mesías en Esmirna, hasta el verano de 1666, cuando Sabatei Zeví es encarcelado en Galípoli y obligado por Mehemed IV, en Adrianópolis, a convertirse al Islam, la figura de Zeví cataliza el contenido traumático de la consciencia sefardí o marrana. Primero comenzó el rumor de que se convertiría en rey de Palestina bajo dominación otomana y, luego, se comenzó a especular sobre el carácter de su apostasía: desde la tortura santa, hasta la cobardía profanatoria y pública.

Al descubrimiento del fracaso de Zeví sucedió una reacción en contra de la población que lo había apoyado: “Por todas partes se hallaban expuestos a la pública irrisión, y los niños corrían tras de ellos por las calles. En Esmirna se creó una palabra, *Pouftai*, que todo el mundo pronunciaba con desprecio y burla, señalando a los judíos con el dedo” (Albiac, 2013, p. 48). Lo que pasa enseguida es para causar fascinación. Importantes personajes amstelodanos, cuya pericia teórica había sido probada en otras ocasiones y había sido constatada a lo largo de los años, estimaron que el caso no podía quedar en un simple engaño:

estamos todos originariamente destinados a ser marranos, pero la gracia de Dios nos ha salvado de tan aterrador destino, consistente en vivir, por así decirlo, en un constante rechazo del propio conocimiento y de la propia creencia interior, infligiendo ese supremo sacrificio al mesías, pues sólo el alma de un mesías es lo bastante fuerte como para soportar sin daño tal destino. (Albiac, 2013, p. 50)

La cita es de Abraham Cardoso, nacido marrano y formado en teología cristiana. Cardoso había vaticinado la llegada de un mesías marrano para su pueblo. Abraham Pereyra, parnassim, acaudalado, figura pujante de su comunidad y cofundador de la Sinagoga Nueva de Ámsterdam, dedicó a partir del caso Zeví un esfuerzo monumental para ofrecer un alivio teórico a sus correligionarios, estimando de nuevo el papel del falso mesías como fundamental en la historia judaica. Sabatai, en su escandalosa renuncia, era para el pueblo converso y retornado un mesías adecuado. Albiac estima el caso con justicia, como expresión de la desesperada consciencia religiosa. Dice:

El hecho de que su proclamación mesiánica haya sido la más universalmente aceptada (las excepciones no sobrepasan lo personal y anecdótico) por la diáspora judía en la historia moderna, constituye un dato que no puede sino ser tenido como, cuando menos, expresivo de un punto sin retorno en ese elemento esencial de la identidad judaica que es el mesianismo; tal vez el umbral –un umbral trágico, bien es cierto– de su modernidad. (Albiac, 2013, p. 39).

Al tiempo que esto está pasando, la aceptación de la comunidad sefardí en los Estados Holandeses se revela bastante relativa, incluso en el ambiente de encomiada tolerancia religiosa a favor del desarrollo económico que frecuentemente se cita para mostrar la modernidad de la Ámsterdam de ese momento. La comunidad judía confirma esta precariedad con los significativos *herem* de personajes como Uriel da Costa, Juan de Prado y Baruch Spinoza, quienes son populares en el escenario internacional pero peligrosos en la opinión de más ortodoxia. La disidencia en religión que estos personajes suscriben transfiere la custodia de la conducción de la vida de la religión hacia otras instancias: específicamente, hacia instituciones típicamente modernas como son el Estado y la filosofía. Es decir, ética, moral, política y todas las disciplinas que versan sobre la conducción y la administración de la vida pueden ser abordadas y resueltas por y desde la filosofía y/o el Estado. A esto llamamos proyecto moderno en su sentido más general de reestructuración de la realidad.

En la disidencia de Prado o Spinoza, que los lleva a la expulsión de su comunidad, no vemos el fenómeno incomprensible, pero común, del culto invertido en religión -porque disidencia por rebeldía siempre es posible-, sino que en estos personajes hace su presencia teórica ese profundo carácter moderno en lo religioso que Albiac menciona pero que, como podemos ver aquí, va avanzando por dos carriles: por un lado, la reafirmación piadosa que lleva a Cardoso y a Pereyra a recuperar el carácter mesiánico de Zeví, después de la apostasía, y, por el otro, la abdicación de la religión frente a la razón que vemos en Prado y en Spinoza. El primero es un escenario más bien trágico pero es la consumación de la fuerza de la tradición, en todo su esplendor: la reafirmación aún en el escenario más hostil, aún en el terreno del absurdo. Mientras que, el otro, no es sino la semilla de una promesa, es el origen del proyecto ilustrado: la filosofía que ve en el

uso de la razón, y en la igualdad de los hombres, la posibilidad de construcción de una sociedad en la que todos los hombres puedan desarrollar sus potencialidades bajo un marco de legalidad (Kant, 2015). Sin embargo, ver estas dos vías como fenómenos separados es quitar seriedad a ambos emprendimientos. Su formación no responde a una actividad autística que monologa su verdad, sino que permanecen y dependen del diálogo con el otro. Como veremos enseguida, el pensamiento de Pereyra es una referencia innegable en la filosofía spinocista, lo que nos ayuda a mostrar ese carácter de corrección y revisión de posturas, en breve, de tensión, que opera a todo lo largo de la modernidad.

LA RESPUESTA DE SPINOZA

La comunidad que hizo la permutación cabalística de 5426 -año hebreo correspondiente al 1666 del calendario cristiano- en la palabra “salvado”, y que esperaba verdaderamente el fin de la historia, es la misma que diez años atrás había anatemizado a Spinoza con el *herem* que, bajo el signo de la heroicidad y la desgracia, hizo legendaria su figura. El *herem*, sin embargo, es falso, como son falsas todas las leyendas que acaso producen más realidad que la insípida narración de lo verdadero. Reza de la siguiente manera: “Maldito sea de día, maldito sea de noche; maldito sea durante el sueño y durante la vigilia. Maldito sea al entrar y al salir. Quiera el Eterno jamás perdonarle. Quiera el Eterno alumbrar contra este hombre toda Su cólera y volcar sobre él todos los males mencionados en el libro de la Ley.” (Albiac, 2013, p. 4) Para 1664, Spinoza ya había publicado la *Demostración geométrica de los principios de Descartes*, que lo ponía a la cabeza del cartesianismo de su época. Cuatro años más tarde del descubrimiento de la farsa que fue Zeví –“un mero psicópata depresivo”, lo etiquetaron los cristianos-, Spinoza publica el *Tratado teológico-político* (TTP), epítome de la decadencia y la impiedad. Probablemente el texto más emblemático del repudio en que cayeron su autor y su filosofía última.

La cantidad de escritos que siguieron a la publicación del TTP retrata la desesperación, por un lado, y la euforia, por el otro, de sus comentadores. Mismos que, sin saberlo, le otorgaron al texto el protagonismo que aclama Israel (2012) y que hace de Spinoza el punto nodal de toda filosofía moderna -y, para Hegel, de toda filosofía, en general. El contenido del TTP puede resumirse en la siguiente afirmación: la libertad de filosofar no es contraria a la virtud, sino necesaria a ella; el único deber del Estado es, por lo tanto, salvaguardar la libertad de filosofar. En el TTP, Spinoza hace eco de otra obra impía, la *Philosophia S. Scripturae Interpres*, publicada anónimamente en 1666 por su amigo cercano Loedwij Meyer –introdutor de la *Demostración geométrica de los principios de Descartes*. Esta obra sostiene que sólo la filosofía puede hacer una recta interpretación de la Escritura Sagrada. Declara Spinoza:

La fe, por tanto, deja a cada uno la máxima libertad de filosofar para que cada uno pueda pensar sobre todas las cosas lo que parezca conveniente, sin llegar al crimen, y sólo condena como heréticos y cismáticos a los que enseñan opiniones capaces de llegar a la rebelión, al odio, a la contumacia y a la ira; por el contrario, sólo admite como fieles a los que propagan entre los hombres la justicia y la caridad con toda la fuerza de su razón y de sus facultades. [Porque] La

verdadera felicidad, la beatitud, consiste sólo en el goce del bien y no en la satisfacción de que disfruta un hombre porque goza él con exclusión de todos los restantes [...] El que se regocija por tales cosas, se alegra del mal de otro, es envidioso, es mezquino y no conoce la verdadera sabiduría ni la verdadera vida serena. (Spinoza, 2010, p.6).

La introducción de estos textos en el panorama de “la ciudad más hermosa de Europa” (Stewart, 2012), que comparte con París, Londres y Viena el equilibrio de las fuerzas intelectuales de la época, fue acotada por eventos como la entrada el 23 de junio de 1672 –el *rampjaar*, año catastrófico neerlandés– de las tropas francesas en Utrecht, seguida, dos meses después, por el desmembramiento de los hermanos de Witt, en manos de una turba supuestamente dirigida por Guillermo de Orange, sucesor en el gobierno. Los historiadores concuerdan en que este evento pone fin a la república holandesa en el marco de su llamado Siglo de oro. El ambiente político y económico está agitado.

También figuraron en el escenario los textos de Abraham Pereyra, entusiasta del caso Sabatei Zeví, quien desde Ámsterdam desenrolla *una madeja de trágica hechura* (Albiac) que es el estado de la consciencia sefardí respecto a su herencia marrana. Ya en 1922, Gebhardt se expresaba en los siguientes términos del problema:

En sus consciencias, el catolicismo y el judaísmo ni estaban unidos ni eran susceptibles de unión, y en ese combate interior sus consciencias se veían desgarradas [...] Las ciencias profanas de que hablaba Orobio de Castro [lógica, física, metafísica, medicina] pasaron, para ellos, de la periferia al centro. Comenzaron a buscar el sentido del mundo en el mundo, en lugar de buscarlo en Dios... (Albiac, 2013, p. 92).

En *La certeza del camino compuesta por Abraham Pereyra. Dedicada al Señor Dios de Israel, en Lugar de sacrificio sobre su Ara, por expiación de pecados del Autor* y en *Espejo de la Vanidad del mundo*, Pereyra propone humildemente las vías de regreso al judaísmo. Estos textos son “verdaderos catecismos de reeducación, redactados desde la aceptación penitente de la propia miseria” (Albiac, 2013, p. 120). Contra esto, Spinoza, sin mencionar a su destinatario, afirma: “Ningún ser divino, ni nadie que no sea un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, ni tener por virtuosos mis lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas por el estilo, que son señales de un ánimo impotente” [EIVP45e].

Albiac juzga a Pereyra con benevolencia: “el patetismo de su imagen desgarrada por el horror del pasado propio –también la heroicidad puede ser insoportable a la memoria– no pierde con ello un ápice de su grandeza” (2013, p. 121). Pereyra, nacido en Madrid, había sido perseguido por la Inquisición y había huido a Venecia y, de ahí, a Ámsterdam, donde se convirtió en *parnassim*. Fue él quien lideró la excursión por mar para salvar a Zeví de su aprisionamiento en Galípoli. Fracasado ese *affair*, Pereyra se entregó a lo que podemos definir como la búsqueda de una cura: “Y así desperte la voluntad y el entendimiento a trabajar, para hazer algo bueno, digno de recuperar tanto perdido; y con la desconfianza en este mal, estoy en silencio conmigo, y a solas me pregunto, qual seria el effectivo remedio” (Albiac, 2013, p. 121, se cita la *Certeza*). La respuesta que eventualmente este prohombre encontró fue el olvido; y la esperanza; y especialmente el temor:

Este temor es guarda de la inocencia, y por esto conviene que esté muy arraigado en nuestra alma; según lo que pida el Profeta David, quando dizia: /Erizose de tu pavor mi carne, porque tus juizios temi/: de modo que no se contentava el Santo Rey, tener el temor de Dios arraygado en su alma; sino que quería también que le traspasase las entrañas, para que este grande dolor, le sirviese de perpetua memoria, y despertador... (Albiac, 2013, p. 132 se cita *Certeza*).

Spinoza responde nuevamente: “Quien es guiado por el miedo y hace bien para evitar el mal, no se guía por la razón” [EIVP63], por ejemplo, “el enfermo come aquello a lo que tiene aversión, por temor a la muerte; en cambio, el sano goza de la comida y así disfruta de la vida mejor que si temiera a la muerte y deseara directamente evitarla” [escolio a la misma proposición]; “Por lo demás, este afecto por el que el hombre se dispone de tal suerte que no quiere lo que quiere y quiere lo que no quiere, se llama temor...” [EIVP39eb]. Avant la lettre, Pereyra usa todos los términos que constituyen la *Ethica* pero forma con ellos una imagen invertida. El punto de partida de ambos acaso sea el mismo: es urgente discutir sobre estos términos y, en definitiva, es urgente una profunda corrección del espíritu, asegura Pereyra. La que necesitaban sus correligionarios y, responde Spinoza, acaso todos los fieles de todas las religiones tradicionales. Es sintomático que de estas dos filosofías, que comienzan y terminan con el amor Dei, sólo una esté preocupada por la felicidad humana. Beatitud y felicidad son compatibles y son posibles sin religión alguna, diría Spinoza. Pero, ya lo sabemos, Spinoza es el enemigo.

CONCLUSIÓN

Una lectura de la modernidad que se centre sólo en los proyectos que ésta emprendió está condenada a encontrar en ella un fracaso. La revisión de los detalles históricos, de la carga emocional y de las intrincadas relaciones entre los eventos de este tiempo muestra que, durante la configuración de los discursos que eventualmente se convirtieron en directrices de lo moderno, las propuestas y emprendimientos de los filósofos estuvieron asediados por el desacuerdo. A la vez, se aprecia con claridad que estas propuestas y emprendimientos son ellos mismos producto de una profunda resquebrajadura en el *continuum* histórico, de una crisis. Respecto a la cual, la mayoría de los pensadores, aunque se atrevieron a prescribir soluciones optimistas a futuro, mostraban un marcado pesimismo. Más aún, podemos decir que la evaluación que sólo ve el cumplimiento de algo bueno en el futuro es probablemente la evaluación más desazonada e inconforme de su presente.

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

- Albiac, Gabriel. (2013). *La sinagoga vacía: un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*. Madrid: Tecnos.
- Álvarez Gómez, Ángel. (2001). *El Racionalismo del siglo XVII*. Madrid: Síntesis. Serie Filosofía síntesis; 19.
- Álvarez Martino, Eva. (2011). *El laberinto de la continuidad en G.W. Leibniz. El filósofo de los principios*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Applebaum, Wilbur (ed.). (2000). *Encyclopedia of the Scientific Revolution. From Copernicus to Newton*. New York & London: Garland Publishing, Inc. Garland Reference Library of the Humanities (Vol. 1800)
- Descartes, Renato. (1963). *Obras completas*. París: casa editorial Garnier.
- _____. (1967). *Obras escogidas*. Trad. Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- _____. (1978). *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Traducción, prólogo y notas de Manuel García Morente. México, D.F.: Espasa-Calpe.
- _____. (1989). *El mundo. Tratado de la luz*. Edición, introd., trad., y notas Salvio Turró. Barcelona: Anthropos.
- _____. (1995). *Los principios de la filosofía*. Biblioteca de los grandes pensadores. Barcelona: Alianza Editorial.
- Israel, Jonathan. (2012). *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Immanuel. (2015). *¿Qué es la ilustración?* Madrid: Alianza Editorial.
- Nadler, Steven. (2004). *Spinoza*. Madrid: Acento.
- Spinoza, Baruch. (1988). *Correspondencia*. Introducción, traducción, notas e índices: Atilano Domínguez. Madrid: Alianza.
- _____. (2005). *Ética demostrada al modo geométrico*. Traducción Oscar Cohan. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2014). *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de Filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Traducción, introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza.
- Stewart, Matthew. (2006). *El hereje y el cortesano. Spinoza, Leibniz y el destino de Dios en el mundo moderno*. Traducción de Josep Sarret Grau. Madrid: Biblioteca Buridán.
- Watson, Richard. (2003). *Descartes. El filósofo de la luz*. Traducción Carlos Gardini. Barcelona: Grupo Zeta, Vergara.