



URIEL DA COSTA, MARRANISMO Y MODERNIDAD

Antonio Rivera García

1. La complejidad del marranismo: de la disimulación a la crítica pública de la religión

Antes de abordar los aspectos del pensamiento del *marrano* Uriel da Costa (1591-1640)¹ que se hallan en sintonía con los cambios introducidos por la modernidad, analizaremos con brevedad el significado de esta modalidad de judío converso². Debemos comenzar señalando que existían muy diversos tipos de conversos³: los que se convierten en buenos católicos, llegando incluso a satirizar a los judíos o a denunciar y perseguir a los criptojudíos; los que acaban siendo católicos heterodoxos; los conversos que en el fuero interno y en privado permanecen fieles a la religión de sus padres; los que, aún permaneciendo fieles a la antigua religión, se convierten en heterodoxos con respecto a la ley mosaica; y los que en el fondo son incrédulos y critican tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento. En cierto modo esas diversas modalidades se pueden reducir a los tres grupos que José Luis Villacañas⁴, basándose en las obras de Netanyahu, distingue a finales del siglo XV: los conversos que son criptojudíos y enemigos de los cristianos; los conversos que, procedentes de Burgos, Segovia, Ávila y Guadalajara, pretenden seguir un cristianismo auténtico; y “los conversos sencillos de las clases artesanales y obreras, y de

¹ Sobre Uriel da Costa, véase el cap. I de la sección II de G. Albiac, *La sinagoga vacía*, Hiperión, Madrid, 1987; y el cap. 6 del libro de A. Damasio, *En busca de Spinoza*, Crítica, Barcelona, 2005.

² Sobre el marranismo en la monarquía hispánica, véase B. Netanyahu, *Los marranos españoles desde fines del siglo XIV a principios del XVI según las fuentes hebreas de la época*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1994; y F. Márquez Villanueva, *De la España judeoconversa*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2006.

³ J. Caro Baroja, *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea I*, Istmo, 2000 [4.ª ed.], Madrid, pp. 293-295. Citada a partir de ahora con la abreviatura *JEM*.

⁴ *La monarquía hispánica (1284-1516)*, Espasa, Madrid, 2008, pp. 673-675.



toda Andalucía”, que ni podían integrarse en la religión católica ni seguir la ortodoxia judía, y por ello habían terminado forjando una nueva religión sincrética, en la que el culto católico en el fuero externo se conciliaba con el culto judío en el fuero interno⁵. A mi juicio, este tercer tipo coincide con el marranismo del que procede Uriel da Costa.

Marrano tiene en su origen, aunque hoy podamos atribuirle una significación positiva⁶, un sentido despectivo. Ya en el siglo XV encontramos fuentes literarias, como un poema de Alvaro de Brito Pestana, que utilizan el término *marrano* para aludir a los judíos que se han convertido falsamente. Más tarde, Gonzalo Fernández de Oviedo, en sus *Quinquagenas de la nobleza de España* (1555), identifica al marrano con el converso que falta a su compromiso⁷: “marrano propiamente quiere decir falto, porque marrar quiere dezir faltar en lengua castellana antigua; e falar e ser falto el ombre de lo que promete es cosa de mucha vergüenza”. Como pone de relieve la literatura medieval, siente vergüenza quien cree en Dios y en los señores temporales, esto es, quien se somete a un código moral, ético, político, etc. El que carece de vergüenza ya no se somete a ninguna ley, y a esta categoría pertenecería, por tanto, el tercer tipo de converso al que antes hacíamos referencia, el marrano, quien ni era cristiano ni podía ser ya judío ortodoxo.

Révah nos dice que el marranismo de la Europa de los siglos XVI a XVIII mantuvo la negación judía del cristianismo en las regiones de la Europa católica, España y Portugal, donde el judaísmo estaba prohibido⁸. El profesor francés añade que la literatura

⁵ J. L. Villacañas nos ha ofrecido (Ibíd., pp. 586-587) el fragmento, perteneciente a la *Crónica Hebrea* de Rabí Eliyahu Capsali, que mejor prueba que, en tiempos de Juan II, los conversos andaluces seguían cultivando la religión de sus padres en el interno ámbito familiar: “También los conversos tuvieron gran libertad y adoraban al Santo, bendito Él, en sus casas, en sus patios y sus palacios [...] Tuvieron sinagogas bajo el suelo de sus casas y allí rezaban y servían a Adonay con el corazón y el alma [...] Siguieron en secreto las normas legales de conducta [...] Los goyim y también el rey y todos los súbditos lo supieron, pero se hicieron los sordos y no les dijeron nada [...]”. Añade Villacañas que “aceptaban la religión legal católica como un ritual externo”, “mostraban que deseaban obedecer la ley política, pero querían servir a su Dios con su corazón y su alma”. Y, al parecer, tampoco molestaba especialmente esta situación a los rabinos españoles, con tal de que estos conversos forzosos no acabaran transformándose en voluntarios.

⁶ Nuestro grupo de investigación, “Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico”, intenta reivindicar precisamente la importancia que ha tenido para la historia de España el pensamiento marrano. A este respecto cabe destacar los trabajos que sobre esta materia viene realizando en los últimos años nuestro Investigador Principal, José Luis Villacañas, y, en especial la obra citada en la nota anterior, *La monarquía hispánica (1284-1516)*. Esta preocupación de nuestro grupo se ha traducido en la organización de dos seminarios internacionales: *Las fuentes marranas del pensamiento republicano de Spinoza* (Murcia, 30 y 31 de mayo de 2008); y *Republicanism I: Marrano Views on Empire and Democracy* (Aberdeen, 15 y 16 de mayo de 2009). En este último encuentro di a conocer la primera versión de este capítulo sobre Uriel da Costa.

⁷ Las referencias a Pestana y Fernández de Oviedo se pueden encontrar en *JEM*, p. 406.

⁸ Parece ser, según nos informa el mismo Révah, que los grupos marranos clandestinos o semiclandestinos y las comunidades judías salidas del marranismo han formado una burguesía comercial y financiera unida, más allá de las fronteras nacionales, por lazos familiares, religiosos y económicos. Cf. I. S. Révah, *Des marranes à Spinoza* [citado a partir de ahora con la abreviatura *DM*], Vrin, París, 1995, p. 72.



propiamente marrana es una *literatura de la disimulación*, que, en mi opinión, podría recordar a la situación del nicodemismo protestante, esto es, a los reformados en tierras católicas. Como grandes ejemplos de esta literatura marrana de la disimulación, Révah alude a Antonio Enríquez Gómez y a Joaquín Pinto Delgado. El primero imprime un panfleto en 1647 contra la Inquisición, y adopta para este fin el disfraz del canónigo que emplea una argumentación cristiana. El segundo publica en 1627 una paráfrasis de los libros de *Esther*, *Ruth* y de las *Lamentaciones de Jeremías*. Como sabemos por un manuscrito posterior, el texto de Delgado es una obra cifrada. Cuando ataca la idolatría se refiere, mas sin hacerlo explícito, al catolicismo; y cuando alude a las desgracias de Israel, piensa realmente en la tragedia de los marranos perseguidos en el Portugal del siglo XVII.

En relación con este vínculo del marranismo con el secreto o la disimulación⁹, Gershom Scholem subraya la afinidad del marranismo con el sabbatianismo¹⁰, con el movimiento religioso que tiene su origen en Sabbataï Zevi (1625-1676), el judío de Esmirna que se presenta como un Mesías, pero que más tarde apostató de su religión. Lo relevante para nosotros de este episodio radica en que el marrano Cardoso llegará a justificar la apostasía de Sabbataï Zevi “como la glorificación religiosa del acto que de continuo atormentaba su propia conciencia”¹¹. En realidad, la apostasía no es más que una vía para entrar en el marranismo, en el culto secreto. Pues, ciertamente, los marranos, que piensan la disimulación como un acto legítimo de la fe, la han elevado al rango de categoría religiosa. Scholem llega incluso a declarar que “la verdadera fe debe ser necesariamente oculta y secreta” porque “las formas exteriores de toda religión son falsas”¹². Alguno verá aquí una cierta proximidad con la tendencia reformada hacia la religión interior y con las soluciones protoliberales dadas a los conflictos religiosos, las cuales convierten las convicciones religiosas en una cuestión de foro interno que, más tarde, se transforma en un asunto propio de la vida privada. Hobbes y Spinoza, en el contexto de las guerras de religión, son los primeros grandes filósofos modernos que, en afinidad con la vía seguida por los

⁹ Fray Amador Arrais decía sobre los marranos que, antes que perder sus posesiones y familia, “escondem e encobrem e dissimulam quando pueden e fazem quanto lhe mandam, como persuadidos nao ser pecado negar a bôca o judaísmo, que têm no coração e reputam por creença verdadeira.” (Cit. en *JEM*, p. 416). Sobre este tema, véase D. M. Gitlitz, *Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 2003.

¹⁰ “El parecido entre la suerte de los marranos y la del Mesías apostata fue remarcado muy poco tiempo después de la apostasía de Sabbataï Zevi, y no es un azar que el propagandista principal de esta escuela, Abraham Miguel Cardozo (muerto en 1706), sea marrano de nacimiento [...]” (G. Scholem, *Las grandes corrientes de la mística judía*, cit. en *DM*, p. 57). Por lo demás, el mesianismo de los marranos conecta con la fe del pueblo portugués en el sebastianismo. Cf. *JEM*, p. 431.

¹¹ *JEM*, p. 527.

¹² *DM*, p. 74.



politiques, harán pública la necesidad de desplazar la conciencia religiosa fuera de la esfera cívica. De lo que no podemos estar seguros es si la *política* dualidad de foro interno y externo, que José Luis Villacañas ha encontrado en los conversos andaluces de la Baja Edad Media, sigue influyendo en la teología-política del marrano Spinoza. Tampoco debemos olvidar que otro judío, Leo Strauss, hace de la disimulación –bajo el nombre de moderación– uno de los signos distintivos del sabio, quien en todo momento debe ser prudente y no expresar abiertamente la verdad del filósofo.

El marrano es más odiado que el judío ortodoxo porque su propia existencia supone un cuestionamiento de cualquier fuerte identidad religiosa. Esta última identidad falta necesariamente en quien debe ocultarse y ya no puede seguir los ritos en toda su pureza, en quien debe separar su fuero externo del interno, y en quien, situado en tierra de nadie, acaba forjando una nueva religión sincrética como la de los conversos hispanos antes aludidos. Quizá sea precisamente este, la crítica de la identidad, uno de los rasgos esenciales del judaísmo¹³. Desde el punto de vista contrario, el anti-semita, el representado entre otros por los franciscanos de Espina¹⁴, siempre se ha denunciado la capacidad del judío para disimular, para hacerse pasar por otro, para ser un hipócrita *alboraique* o *alboraiico*¹⁵, y de esta manera difuminar las fronteras sin las cuales no pueden existir las identidades fuertes, sean de tipo racial, cultural, nacional o de cualquier otro tipo. Identidades que, por lo demás, tanta importancia adquieren en la modernidad, en la época de los dualismos simples.

En el plano de la doctrina teológica, el marrano, el converso *criptojudío*, suele distinguirse por su monoteísmo antitrinitario, por su creencia en el “poderoso Dios de

¹³ Sobre el judaísmo que cuestiona toda identidad, véase B. Levinson, “¿Es el antisemitismo un racismo?”, en *Res publica*, 13-14, 2004, pp. 9-28. En contraste con la teoría que considera el antisemitismo un racismo más, el autor asume la hipótesis de Z. Bauman acerca de un grupo étnico que se resiste a ser identificado con una clara marca natural o cultural: “A diferencia de los restantes grupos étnicos, el judío, el *otro de los otros*, no podía ser identificado por sus marcas, ya fueran *malas* o *buenas*. Según Bauman, aquí se encuentra la clave de la extraña iconografía de lo judío, construida con independencia de los signos históricos judíos. ¿A qué iconografía se refiere Bauman? A una iconografía sin imágenes, a una que niega la existencia de un signo de lo judío. Se trata de una iconografía que se presenta sin señales y sin poder desvelar en qué consiste el carácter judío. Por esta razón, el judío —el otro que no deja huellas— se convierte en un sujeto muy peligroso que no puede ser controlado si antes no es marcado de alguna manera.” (p. 15).

¹⁴ Sobre ellos ha escrito lo siguiente J. L. Villacañas (o. c., p. 589): “los franciscanos de Espina consideran necesario que los judíos sean judíos, sea cual sea su discurso. Lo relevante en ellos es su sangre, su esencia traidora, su ocultación, su interior secreto [...] Hagan lo que hagan, todo será externo, superficial, ficticio, y por ello no afectará a su verdad”.

¹⁵ En 1488 se escribe contra los conversos *El Libro del Alboraique*. El título —nos explica Caro Baroja (*JEM*, p. 292)— “alude a la cabalgadura de Mahoma, Al-Burak, que poseía caracteres de caballo, mulo, león, lobo, rasgos de los dos sexos [...] Los conversos eran *alboraiques* o *alboraiicos* porque participaban también de varios caracteres, sin que, en última instancia, privara uno de ellos sobre los demás”.



Adonay¹⁶. Pero, como ya hemos apuntado, la sombra de la heterodoxia, también con respecto a la Ley mosaica, estuvo muy presente en los marranos hispano-portugueses. Aunque se haya exagerado la falta de relación de los marranos hispanos con los judíos ortodoxos del exterior, el secreto del culto religioso, su aislamiento en una sociedad cristiana, hacía inevitable que no siempre cumplieran escrupulosamente los ritos y ceremonias judías. Esta es la razón por la que el cura de los Palacios, en su *Crónica de los Reyes católicos*, decía que los marranos, los judíos secretos, eran herejes tanto para el cristianismo como para el judaísmo¹⁷. A título de ejemplo de esta tendencia podemos citar a António Homem, el canónigo de Coimbra, quemado en 1624, que había introducido en el culto judío un buen número de elementos cristianos¹⁸.

A todo ello debemos unir la aparición de tendencias racionalistas y epicúreas dentro del judaísmo hispánico. Los estudios de Isaac Baer han demostrado que estas tendencias se localizaban sobre todo en la aristocracia financiera y en médicos y filósofos. Adeptos del *averroísmo*, tendían a reemplazar la revelación bíblica por un deísmo filosófico que, como demuestra la obra de João de Barros escrita para la edificación de los “nuevos cristianos”, se caracterizaba por la negación de la inmortalidad del alma y la negación de las sanciones de ultra-tumba¹⁹, dos puntos esenciales en la obra de –como le suele llamar Menéndez Pelayo– Gabriel Acosta. La heterodoxia de esta corriente surgida dentro del marranismo, la de los deístas vinculados inicialmente al saduceísmo y al escepticismo de corte averroísta, va a adquirir, sin embargo, en el siglo XVII rasgos modernos ajenos a teoría de la disimulación y la doble verdad. Pues, como pondrá de relieve la vida de Uriel, lucharán por hacer públicas las mentiras de las religiones reveladas, aunque esto suponga sufrir numerosas penalidades. Quizá –como a mi juicio apunta Villacañas– estos deístas que se alejan de la religión judía tanto como de la cristiana sean el resultado de vivir con angustia, con conciencia de culpa, una fe secreta, destinada exclusivamente al fuero interno, a la más íntima soledad²⁰.

Esto no significa que la crítica de la religión revelada realizada por los deístas de Amsterdam sea una consecuencia *necesaria* de la alienación religiosa en la cual vivían los

¹⁶ JEM, p. 426.

¹⁷ JEM, p. 442.

¹⁸ JEM, pp. 437-441.

¹⁹ DM, p. 42.

²⁰ J. L. Villacañas (o. c., p. 674) señala que muchos, ante la presión que suponía una fe personal o sin ritos públicos, así como el constante temor de que podían alejarse del culto ortodoxo, optaron “por un naturalismo más bien descarnado, despiadado, que se ha llamado de forma más bien impropia averroísmo, siendo así que el averroísmo es más fiel al Iluminismo de un Cartagena que a este repudio radical de la vida religiosa”.



marranos dentro de la península, y que era motivada por su desconocimiento de la religión normativa. En esta línea, Révah señala, en contra de la opinión de Carl Gebhardt, el autor del libro *Die Schriften des Uriel da Costa* (1922), que el marranismo heterodoxo, y por ello –como sostiene Wilke– doblemente marginal²¹, supone, aun siendo importante, un resultado excepcional. Ciertamente, el judaísmo del interior de la península resultaba bastante pobre en comparación con el rabínico, pero no saldrá, salvo en los excepcionales casos a los que nos referimos, y ya en el exilio, de la vieja fe judía. Por tanto, el deísmo no constituye la esencia profunda del marranismo, lo que –vuelvo a insistir– no significa que algunos marranos o descendientes de marranos hayan acabado criticando a cualquier ortodoxia religiosa, incluida la judía, y contribuyendo así al desarrollo del pensamiento moderno. Está claro que, para Uriel y Juan de Prado, cuyas obras y actitudes parece que han podido influir sobre Spinoza, el judaísmo ha sido tan sólo una etapa más de una larga evolución que acaba con el rechazo de la revelación divina.

2. Las bases de la crítica de la religión en Uriel da Costa

Uriel da Costa, el supuesto precursor de Spinoza, escribe, poco antes de su suicidio, una de las más emocionantes autobiografías que pueda leerse titulada *Exemplar humanae vitae* (un modelo –o espejo– de vida humana), en donde relata su combate contra las dos grandes ortodoxias de su época, la cristiana –católica– y la judía. Su alejamiento de la institucionalizada comunidad judía llega hasta tal punto que cierra su autobiografía con estas duras palabras hacia la religión que eligió libremente y que le llevó al exilio de Amsterdam y Hamburgo:

“Para que nada falte, mi nombre, el cristiano que tuve en Portugal, fue ‘Gabriel da Costa’. Entre los judíos, *ojalá que nunca me hubiera encontrado con ellos*, ligeramente modificado, fui llamado ‘Uriel’.”²²

De acuerdo con su confesión, entre los motivos profundos del tránsito desde el cristianismo al judaísmo y, al mismo tiempo, de su crítica de la religión cristiana, se

²¹ *DM*, p. 11.

²² U. da Costa, *Espejo de una vida humana*, ed. Gabriel Albiac, Hiperión, Madrid, 1989. Cursiva, A.R. Se puede encontrar en: <http://eva.unibas.ch/?c=19108>.



encuentra el miedo a la condenación eterna²³. Durante el periodo en que fue buen católico, aspiraba, por miedo a la condenación, a observar todas las prescripciones ordenadas por la Iglesia católica, pero desesperaba al comprobar que resultaba imposible cumplir enteramente con tales exigencias. Como se sabe, este miedo se encuentra en el origen de la Reforma de Lutero y de su solafideísmo. Da Costa, sin embargo, no escapa a dicho temor a través de la vía adoptada por el reformador de Wittemberg, afirmando la fe en la salvación, sino con la negación de las mismas sanciones escatológicas; tema que, como veremos, se halla estrechamente ligado a su negación de la inmortalidad del alma.

Las dudas experimentadas por Uriel durante sus años de formación en la península influyen en su marranismo, en la vuelta a la religión de sus ancestros, y, ante todo, en la aceptación de la superioridad de la Ley de Moisés. La creencia en la verdad de la Torá por encima de todos los demás libros de la Biblia es el hecho decisivo que va a impulsar el inicio de su crítica de la religión, crítica que primero le apartará del cristianismo, y luego, más tarde, del mismo judaísmo.

Varias consideraciones deben tenerse en cuenta a la hora de valorar dicha crítica. En primer lugar, Uriel piensa que los Libros de Moisés o la Torá son “más ley de este mundo” que la Nueva Alianza, pues no abren la ilusoria vía de las sanciones escatológicas, de los males o bienes futuros y eternos²⁴. Su posición se parece a la de los saduceos, que no sólo rechazaban la creencia en las sanciones de ultratumba y en la Ley oral, sino que se limitaban a aceptar como sagrados los libros incluidos en la Torá²⁵ y rechazaban toda una serie de tradiciones que los fariseos habían ido imponiendo con el paso del tiempo²⁶. Del saduceísmo, que afirmaba la muerte del alma con el cuerpo, encontramos ya referencias en Flavio Josefo. Por lo que concierne a nuestra investigación sobre un marrano de la

²³ “Llegué a la conclusión –expresa Uriel en su autobiografía– de que me era imposible confesar al modo romano, de modo tal que pudiera solicitar con dignidad la absolución, cumpliendo todas las condiciones requeridas; y, por consiguiente, desesperé de mi salvación, si ésta dependía de tales cánones [...] me pregunté en la duda [...] si no podría suceder que aquello que se decía de la otra vida no fuese, a fin de cuentas, verdadero, y si, por otra parte, la fe en tales cosas se ajustaba correctamente a la razón; ya que esta razón me dictaba muchas cosas y continuamente susurraba a mi oído algunas que le eran manifiestamente contrarias. Una vez llamado mi ánimo a la duda, me calmé y, fuere lo que fuere, me persuadí de no poder alcanzar la salvación del alma por semejantes vías.”

²⁴ “Luego –volvemos a leer en el *Exemplar*– de iniciada mi obra, llegué incluso [...] a sumarme, con resolución y firme decisión, a la opinión de quienes defienden como temporales los premios y castigos de la vieja ley, y apenas si se preocupan de la otra vida ni de la inmortalidad de las almas. Y me fortifiqué, sobre todas las demás, en la convicción de que la ley de Moisés guarda total silencio al respecto, no ofreciendo a observantes y transgresores sino premio o pena temporales.”

²⁵ *DM*, p. 272.

²⁶ *JEM*, p. 510.



monarquía hispánica, se puede seguir fácilmente el rastro que el saduceísmo deja en la península desde la Edad Media hasta el siglo XVII, así como su pugna con el fariseísmo²⁷.

En relación con la confianza mostrada por Uriel en la verdad del Pentateuco, hemos de indicar que, inicialmente, la crítica religiosa de este marrano tiene como principal tarea purificar la revelación divina de las desfiguraciones humanas. Denuncia así como apócrifo o como invención de los fariseos los libros canónicos de la Biblia que contradicen los enunciados de la Ley de Moisés, empezando por el primer libro de Samuel y el libro de Daniel que, en contra de la Ley, afirman la inmortalidad del alma²⁸.

En segundo lugar, Uriel da Costa, para quien las enseñanzas del Antiguo Testamento son más racionales que las del Nuevo²⁹, piensa que el *consenso*, uno de los criterios positivos de la verdad, favorece a Moisés y no a Jesús, pues “de la antigua alianza –leemos en la autobiografía– daban fe tanto judíos como cristianos, mientras que de la nueva, los cristianos sólo”. Según Gebhardt y Strauss, Uriel da Costa profundiza tanto en este criterio que, al final, se ve obligado a afirmar que únicamente la ley natural y universal, la accesible a la razón de cualquiera, y por ello no revelada a un pueblo concreto, puede estar en condiciones de alcanzar un consenso universal³⁰. Así que la crítica hecha al cristianismo termina alcanzando al mismo judaísmo, pues también la Ley de Moisés resulta con frecuencia incompatible con la razón. Todo lo cual supone que, de modo similar a la cristiana, no sea más que una invención humana, una ley positiva:

“Caí en la duda –vuelve a confesar en su autobiografía– de si la ley de Moisés debiera ser tenida por ley de Dios; muchas cosas me persuadían de lo contrario, o, más bien, me forzaban a afirmarlo. Llegué, finalmente, a la conclusión de que la ley no era de Moisés, sino

²⁷ La doctrina saducea de la mortalidad del alma es condenada en las *Partidas*, VII, tít. XXVI, ley 1. Aquí se menciona la gran herejía de los que “creen que el ánima muere con el cuerpo”. El *Libro del Alboraique* también se refiere a los judíos que “dixeron que no hay sino nacer y morir”. En la representación hecha a Enrique IV en 1464 por los magnates de Castilla se alude a los malos cristianos que rodean al rey porque “creen é dicen é afirman que otro mundo non aya si non nacer é morir como bestias, que es una herejía esta que destruye la fe cristiana”. Ya en el siglo XVI, Alonso de Peralta, el criado del comunero Juan de Padilla, fue condenado por la Inquisición por haber dicho: “pues que Dios había consentido matar a tal hombre como era Juan de Padilla, que él creía que no había Dios, ni otra cosa, que nacer e morir”. Cf. *JEM*, pp. 510 ss. Otros ejemplos los podemos encontrar en el capítulo “*Nasçer e morir como bestias* (criptoaverroísmo y criptojudáismo)” de F. Márquez Villanueva, en o. c., pp. 203-227. Y J. L. Villacañas (o. c., p. 675) cita el caso de Juan de Salzedo que, en 1502, reconoce lo siguiente ante los inquisidores: “No hay otro en este mundo sino nasçer e morir, que después que Dios crió el mundo, a cada uno dexó con su dicha, buena o mala”.

²⁸ L. Strauss, *La critique de la religion chez Spinoza ou Les fondements de la science spinoziste de la Bible* [citada a partir de ahora con la abreviatura CR], Cerf, París, 1996, p. 39.

²⁹ CR, p. 37.

³⁰ CR, p. 38.



uno de tantos inventos humanos como en el mundo son. Mucho en ella está en conflicto con la ley natural, y no podía ser que el Dios autor de la naturaleza fuese contradictorio consigo mismo; y contradictorio sería proponer a los hombres hacer cosas contrarias a la naturaleza, cuyo autor dice ser.”

3. Uriel da Costa y la Reforma Radical: la hipotética relación de la herejía marrana con el restitucionismo o restauracionismo

Aunque parezca una obviedad decirlo, hemos de subrayar el hecho de que no se puede abordar a los precursores marranos de Spinoza sin tener en cuenta el contexto intelectual y religioso de la época, y sobre todo su relación con la Reforma Radical y con las versiones judaizantes de esta última. A propósito de este tema, Szcucki y Williams proponen que el término *cristianismo judaizante* se aplique a “los cristianos que acabaron por adoptar el sabatarismo y que observaban los preceptos del Viejo Testamento y esperaban la venida del Mesías judío (entendido, sin embargo, como Jesús en su segunda venida)”³¹. Para hacernos una idea de la importancia adquirida por el cristianismo judaizante dentro de la Reforma radical³², podemos mencionar a “los anabaptistas sabatarios y anti-trinitarios inspirados por Osvaldo Glait y Andrés Fischer en Silesia y Moravia”³³; a los anabaptistas unitarios del norte de Italia, los cuales “exaltaron a los profetas del Antiguo Testamento” y elaboraron una escatología de acuerdo con moldes judíos; a los restauracionistas de Münster, cuya mirada “se concentró en el Israel de los tiempos de David, Salomón y los Macabeos”; al polaco Bielinski, quien subordinó el Nuevo Testamento al Antiguo; a Jacobo Paleólogo, el teólogo que sólo “requería de los judíos que reconocieran a Jesús como profeta y lo siguieran, sin perjuicio de que continuaran obedeciendo hasta la menor tilde de los libros de Moisés”; a los filo-hebraicos Simón Budny y al *semi-Judeus* Glirius, así como a los unitarios Juan Sommer y Francisco David, que sentían una especial predilección por el Antiguo Testamento, etc.

El propio Strauss ya subrayaba la conexión de Uriel da Costa con Miguel Servet, el autor de la *Restitución de la religión cristiana*. Siguiendo probablemente este hilo, el filósofo

³¹ G. H. Williams, *La reforma radical* [citado a partir de ahora con la abreviatura *RR*], FCE, México, 1983, p. 815).

³² *RR*, pp. 920-1.

³³ En concreto, Glait y Fischer sostenían “que el Sabbath, el día de descanso, tenía que ser el séptimo día de la semana, o sea, el sábado, como conmemoración de la creación y de la alianza eterna, lo cual se hallaba confirmado por Cristo y por la práctica de los apóstoles; según ello, quienes trasladaron ese descanso al día siguiente, o sea, al domingo, fueron el Papa Víctor y Constantino.” (*RR*, p. 448).



judío del siglo veinte relacionaba la evolución de Uriel da Costa con la exaltada defensa realizada por algunos reformadores radicales de la “restitución”, “restauración” o “renacimiento”, todas ellas diversas denominaciones del mismo fenómeno religioso caracterizado por buscar la verdad en el comienzo³⁴. Desde este punto de vista, la verdadera religión y norma de vida, la perfección, se hallaba en el origen; y, si hablamos de religión revelada, la verdad se encontraba en los tiempos antiguos en que se produjo la revelación³⁵.

La vida de Uriel da Costa puede ser leída como una constante búsqueda de la verdad en los *orígenes*: “retorna así, en primer lugar, al Antiguo Testamento contra el Nuevo, enseguida a la Torá contra la tradición judía y después a la Torá contra el resto de las Escrituras, y, finalmente, al mandamiento noáquida³⁶ contra la Torá. La ley noáquida es la *lex primaria* que se encontraba desde el comienzo y que será siempre, innata y común a todos los hombres, el manantial de todas las leyes y derecho. Toda separación toda adición es ya una corrupción”³⁷.

Los restitutionistas, como Rothmann o Postel, proponían a veces una especie de ecumenismo sectario próximo a la religión noáquida que, al final, parece defender el marrano da Costa cuando exalta la ley natural por encima de las Escrituras reveladas.

³⁴ Una buena parte de la Reforma radical actuaba, según Williams, bajo el lema de la *restitutio* o el *millenium* (RR, p. 8). Entre las obras del siglo XVI que se refieren a la restitución o restauración de la Iglesia primitiva cabe citar la *Restitutio* de Rothmann, la de Juan de Campen de 1532, la cuarta parte de la *Wonderboeck* (1542) de David Joris, titulada “Restitutio oder wederbrenghinghe Christi”, la *Van de geestelijcke restitution* de Dietrich Philips, la *Restitutio rerum omnium* (1552) de Guillaume Postel o la *Restitutio Crhistianismi* (1553) de Servet. Nos dice Williams que “tan difundido estuvo el restauracionismo o restitutionismo en el siglo XVI, como versión renacentista del primitivismo, que es una de las marcas características de la Reforma Radical. El *locus biblicus* de este restauracionismo radical es el versículo de los Hechos de los Apóstoles, 3:21, que habla (en la Vulgata) de unos tiempos escatológicos de ‘restauración de todas las cosas’ (*tempora restitutionis omnium*).” (RR, p. 410).

³⁵ L. Strauss, “Introduction à la science de la Bible de Spinoza et de ses précurseurs” [citada a partir de ahora con la abreviatura *IBS*], en *Le Testament de Spinoza*, Cerf, París, 2004, pp. 188-9; *CR*, p. 38.

³⁶ La ley noáquida es aquella que Dios dio a Noé después del Diluvio. Una especie de religión noáquida proponía Jacob Kaplan, gran rabino de París, en esta declaración de 1966: “Según nuestra doctrina, la religión judía no es la única que asegura la salvación. Se pueden salvar quienes no siendo judíos, creen en un Dios supremo y observan una regla moral, obedeciendo las leyes que el Creador ha prescrito a Noé [...] Por eso los rabinos enseñan que los justos de todas las naciones tienen derecho a la salvación eterna. Al margen de las leyes noáquidas, las reglas de la Torá y la ley de Moisés sólo cuentan para los judíos, porque tienen su razón de ser en el divino proyecto de formar un pueblo destinado a cumplir una acción religiosa en el mundo. La esperanza de Israel no es, pues, la conversión del género humano al judaísmo, sino al monoteísmo. En cuanto a las religiones bíblicas, según declaran dos de nuestros más grandes teólogos, son confesiones cuyo cometido es preparar junto a Israel la llegada de la era mesiánica anunciada por los profetas. Por eso deseamos ardientemente trabajar conjuntamente en la realización de este ideal esencialmente bíblico [...] De esta suerte, podremos acelerar la era mesiánica, que será la era del amor, la justicia, la paz.” (J. Kaplan, “Diálogo con el padre Daniélou S.J. el 1 de febrero de 1966 en el teatro de los embajadores en París”, París, 1966).

³⁷ *IBS*, p. 189.



Rothmann, por ejemplo, tendía a difuminar la diferencia entre judíos y cristianos cuando sostenía que los dos Testamentos eran uno solo, de la misma manera que Dios es uno³⁸. Por otra parte, en algunos restitutionistas, cuyos planes milenaristas y ecuménicos implicaban suprimir diferencias raciales, religiosas, nacionales y sociales, podemos encontrar ciertas afinidades con la revolución social moderna. La misma teología de Rothmann, para quien Münster debía ser el lugar donde tendría lugar la Restauración, esto es, la perfecta, santa e igualitaria comunidad, podría ser incluida dentro de las *invariantes comunistas* de las que nos habla Badiou³⁹, precisamente basándose, entre otros, en el libro de Engels *Las guerras campesinas en Alemania*. En su tratado *De la venganza*, Rothmann llegaba a decir que los humildes, los siervos de la sociedad establecida, los que sufren y se afanan eran los santos guerreros que liberarían a la humanidad⁴⁰. Desde luego nada de esto encontramos en Uriel da Costa, pero no quisiera dejar de apuntar que los pensadores reaccionarios del siglo diecinueve, quizá con más tino del que se suele reconocer, pensaron que el camino hacia la democracia más radical se abría con la crítica moderna de la religión como la practicada por Uriel da Costa. Esto es, con una crítica que minaba el principio tradicional de autoridad o jerarquía en nombre de una razón universal, de una ley natural, que hacía abstracción de las identidades o diferencias entre los individuos.

Lo más relevante, a mi juicio, de esta tendencia restauracionista para comprender la dimensión moderna del marrano Uriel da Costa, es que conlleva una seria crítica de toda tradición y, por lo tanto, de la institución eclesiástica. Se considera que cualquier añadido a la revelación originaria es falso; o en otras palabras, debe despreciarse como una obra de individuos, los *clerics*, que corrompen las Escrituras con el objeto de tiranizar a sus semejantes. Aquí, la denuncia de la tradición religiosa se asocia con “el reproche de innovación”, de forma que este reproche, tan medieval por lo demás, se convierte en un medio, en principio sorprendente, para atacar tradiciones y costumbres que, según los juristas y filósofos medievales, podían convertirse en una segunda naturaleza. Tradiciones y costumbres que, desde luego, constituían uno de los fundamentos de la institución católica y, más tarde, del pensamiento reaccionario.

³⁸ *RR*, p. 411.

³⁹ A. Badiou, F. Balmès, *De l'idéologie*, Maspero, París, 1976, p. 67: “nuestra hipótesis plantea que todas las grandes revueltas masivas de las distintas clases explotadas (esclavos, campesinos, proletarios) se expresan ideológicamente en fórmulas igualitarias, antipropietarias y antiestatales, que trazan las líneas de un programa comunista”.

⁴⁰ *RR*, p. 413.



Para el pensamiento radical de los siglos XVI y XVII, la tradición –y unida a ella el concepto clásico y complejo de *auctoritas*– engaña cuando dice que tiene como función transmitir a las futuras generaciones lo originario, aquello que, para Uriel, coincide con la universal ley natural. Más bien las instituciones se han ocupado de hacer aceptable tal corrupción. Por paradójico que parezca, el reproche de innovación acaba teniendo un significado revolucionario, en la medida que lleva a combatir las tradiciones o, lo que casi es lo mismo, las instituciones fundadas sobre diferencias particulares y concretas que se imponen –como si fueran una segunda naturaleza– con el transcurso del tiempo. Esta crítica de la tradición en nombre del mítico y universal origen perfecto va a ser una constante de toda la modernidad. Se desarrollará, por una parte, a través del mito del hombre originariamente bueno que hallamos tanto en el republicano Rousseau como en socialistas o anarquistas del estilo de Proudhon. Por otra, las teorías más innovadoras se presentarán a menudo relativizando su novedad, como indicará Marx en las célebres primeras páginas de *El 18 de Brumario*. Ciertamente tenía razón el judío del siglo diecinueve: muchos revolucionarios, desde los franceses de 1789 a los liberales españoles que intentaban conectar los nuevos principios con la constitución histórica, pretendieron imitar una perfecta, y por ello legendaria, antigüedad o Edad Media.

El restauracionismo milenarista nos obliga a tomar en consideración la teoría, mantenida por diversos autores, desde Eric Voegelin hasta Michael Walzer, de que la modernidad política –y, por supuesto, esos grandes hitos históricos o acontecimiento fundamentales que son las revoluciones– está unida a las tendencias más gnósticas, sectarias y radicales de la Reforma. Siguiendo esta vía, y siempre que aceptáramos a Uriel como precursor de Spinoza, podríamos aventurar *provisionalmente* la hipótesis de que hay mucho de Reforma radical –el gran enemigo, por lo demás, de Calvino⁴¹– en la crítica restauracionista de la religión realizada por el marrano Costa y, un poco más tarde, por el autor del *Tratado Teológico Político*.

Aparentemente, muy lejos de esta posición se halla otro judío de origen marrano como el preadamita Isaac de La Peyrère. Parece ser que en la base de su sistema teológico también tenemos a la Reforma Radical, pero en este caso en su versión sociniana, la cual se opone a la fórmula de que “todo lo nuevo es malo”⁴². Fausto Socino negaba la perfección original de un hombre cuyo cuerpo y alma habían sido creados mortales. Seguidamente

⁴¹ No se olvide que Leo Strauss argumenta, en su libro *La crítica de la religión en Spinoza*, que el *Tratado Teológico Político* del judío de Amsterdam tiene como objetivo final refutar el escepticismo de Calvino.

⁴² CR, p. 53.



afirmaba que la integridad moral, la inmortalidad de la naturaleza humana, se alcanzaría en el futuro tras un proceso histórico de perfeccionamiento. La teoría de la original integridad del hombre sostenía, en cambio, que, después del pecado original, la inicial perfección sólo podría ser restaurada por la gracia divina, ya que de los hombres nada podía esperarse⁴³. La Peyrère, probablemente siguiendo a Socino, mantenía que, a pesar de su original imperfección, el hombre poseía de manera innata las semillas que le permitían cultivar o desarrollar, aun con esfuerzo, su precaria naturaleza hasta alcanzar el estado de perfección. Quizá podría verse aquí, en la naturaleza imperfecta pero moldeable del hombre, otro de los rasgos de la moderna *cultura*, entendida como *cultivo* y desarrollo de la naturaleza. Mientras la cultura premoderna convertía a la naturaleza en un orden paradigmático que debía ser respetado, el concepto moderno hace referencia a la creación soberana del espíritu humano e implica a menudo vencer a la naturaleza. De ahí que los filósofos modernos, con Hobbes a la cabeza, partan de una antropología que concluye en la necesidad de un progresivo dominio y transformación de las insatisfactorias condiciones del estado natural.

La Peyrère, al situar la perfección en el futuro, sólo está, como indicábamos, aparentemente lejos de Costa y los restitutionistas. A fin de cuentas todos ellos apuntan a una milenarista perfección futura, si bien, desde el punto de vista restauracionista, supone volver a unos *míticos* orígenes perfectos. Lo importante es que, a partir de ahora, el sentido de la historia de la humanidad se desplaza hacia un futuro que, como supo explicarnos Karl Löwith⁴⁴, constituye la clave de la moderna filosofía de la historia.

4. La negación de la inmortalidad del alma y su larga historia

El deísmo naturalista de Uriel da Costa se caracteriza no sólo por la negación de las penas de ultratumba, y sobre todo del infierno, sino también por negar la inmortalidad del alma, la resurrección de los muertos y el juicio final. Todas ellas son creencias falsas que, cuando no son contrarias al texto explícito de la Ley, son al menos irracionales y nocivas para el ser humano, ya que le hacen desgraciado e incapaz de gozar de la vida (mortal) que Dios le ha concedido⁴⁵. Contra estas tesis del marrano heterodoxo nacido en Oporto, el médico Samuel da Silva escribió una obra titulada *De Immortalitate Animarum*; obra a la

⁴³ CR, p. 64.

⁴⁴ K. Löwith, "Del sentido de la historia", en *El hombre en el centro de la historia*, Herder, Barcelona, 1998.

⁴⁵ DM, p. 117.



que, a su vez, sucedió una réplica del propio Uriel, como nos relata en este fragmento de su autobiografía:

“Luego que aquel libro contra mí fuera editado, me apresté, de inmediato, a la defensa, y escribí otro opúsculo contra él, impugnando la inmortalidad con todas mis fuerzas, para lo cual recurrí a otros de aquellos pasajes en que los fariseos disienten de Moisés”.⁴⁶

Strauss, de acuerdo con Julius Guttman, sostiene que “se puede demostrar que la crítica que hace da Costa de la doctrina de la inmortalidad está condicionada enteramente por la doctrina del alma profesada por el español Miguel Servet”⁴⁷. Révah, por el contrario, rechaza esta hipótesis⁴⁸: primero, es casi seguro que Costa no conocía las tesis anti-trinitarias de Servet en su etapa portuguesa, cuando ya parece que dudaba de la inmortalidad del alma; además, existen grandes divergencias entre las concepciones metafísicas de ambos. Aunque Uriel coincide con Servet o Socino en la común utilización de determinadas citas bíblicas, lo cierto es que tales pasajes, aparte de ser empleados por todo el movimiento psicopaniquista del siglo XVI, han sido utilizados por los heterodoxos de todas las épocas. Por otro lado, si bien una vez más parecen converger Reforma radical y deísmo marrano, debemos reconocer que este último llega más lejos cuando niega la resurrección y el juicio final o segunda venida de Cristo.

Las discusiones sobre la inmortalidad del alma tienen ya una larga historia, unida en gran medida al mencionado saduceísmo y al averroísmo, cuando surge el deísmo marrano. En los inicios del siglo XVI podían observarse cinco opiniones en torno a la supervivencia después de la muerte⁴⁹: en primer lugar, estaban quienes sostenían la inmortalidad natural, que, como enseñaba Platón, presuponía la preexistencia del alma antes de su incorporación. En segundo lugar, tenemos la tesis de la inmortalidad contingente, que, defendida por Tomás de Aquino y los demás escolásticos, era la doctrina cristiana

⁴⁶ El título de esta obra es *Examen de las tradiciones fariseas confrontadas con la Ley Escrita, por Uriel, jurista hebreo, con una respuesta a un cierto Samuel da Silva, su pérfido calumniador* [Uriel da Costa, *Examination of Pharisaic Traditions*, Brill, Leiden, 1993]. La obra de Silva reproducía tres capítulos de una obra que Uriel estaba componiendo para denunciar las contradicciones que existían entre la Ley Escrita y las doctrinas rabínicas. Durante la redacción de este libro se convenció definitivamente de que La Ley de Moisés ni afirma la inmortalidad del alma ni las sanciones de ultratumba, el premio para los buenos y el castigo para los malos. Révah añade que el texto autógrafo de los capítulos XXIII a XXV le fue robado a su autor y entregado al médico de Hamburgo Samuel da Silva que los imprime y refuta en su *Tratado da immortalidade da alma* (año hebraico 5383, que equivale a 1622-1623).

⁴⁷ CR, p. 41.

⁴⁸ DM, p. 117.

⁴⁹ RR, pp. 38 ss.



comúnmente aceptada, y presuponía que el alma era creada en determinado momento del desarrollo del feto. Después debemos mencionar la tesis psicopaniquista, dentro de la cual se movía la Reforma radical de un Miguel Servet o un Fausto Socino, y que se desdoblaba en dos versiones: la que hablaba, tras la muerte del cuerpo, del sueño inconsciente del alma (psicosomnolencia), y la que sostenía la muerte del alma con el cuerpo (tneopsiquismo). La última opinión coincidía con la interpretación averroísta de Aristóteles, y aludía a la absorción del alma racional eterna, de la que cada individuo participaba transitoriamente, en el Intelecto universal; dicho de otro modo, la única inmortalidad concebible estaba relacionada con la absorción impersonal del individuo en el Intelecto universal.

Nos informa Williams que, antes del V Concilio de Letrán, que en su octava sesión prohibió la discusión en torno a la inmortalidad en universidades y círculos académicos, los cristianos podían sostener en teoría cualquiera de las anteriores cinco posiciones sobre la base de la Escritura, los padres de la Iglesia y los escolásticos; pero siempre que no hubiera conflicto con el artículo del Credo que proclama la resurrección y reanimación del cuerpo. Los defensores de las cuatro primeras opiniones presuponían la resurrección como dogma de fe. Los de la quinta, los averroístas latinos que mantenían la teoría de la doble verdad, podían aceptar la doctrina de la resurrección, o bien declarar que la aceptaban por simples razones de obediencia a la autoridad eclesiástica. Por todo ello resulta comprensible la posición de Révah cuando niega que Uriel da Costa estuviera más influido en este caso por la Reforma radical que por un averroísmo⁵⁰ que, como ya hemos comentado, estaba ya presente en los círculos conversos desde la Edad Media. Al menos debemos reconocer que las dudas de Uriel sobre la inmortalidad del alma son anteriores a su salida de la península y al posible conocimiento de los radicales, y que, a diferencia de éstos, también negaba el dogma de la resurrección. Por lo demás, la doctrina de la mortalidad absoluta del hombre fue sustentada por bastantes cultivadores de la medicina, profesión en la que destacaron tanto judíos como conversos⁵¹.

5. El epicureísmo *moderno* del marrano Uriel da Costa: de la teología a la política

⁵⁰ Pero también algunos radicales adaptaron la doctrina averroísta del Intelecto (*spiritus*) universal al cristianismo de la Reforma, como Loy que “sostenía que la naturaleza intelectual del hombre es una sustancia espiritual, y que todos cuantos han renacido poseen el Espíritu Santo.” (RR, p. 388).

⁵¹ JEM, p. 514.



Révah sí considera aceptable la interpretación de Strauss sobre el epicureísmo de Costa⁵². Ante todo porque el propio marrano admite en su autobiografía su estima por Epicuro, si bien sólo conocía indirectamente la obra de este filósofo antiguo:

“[...] el tal médico [Samuel de Silva] me zahería exhaustivamente, haciéndome pasar por un discípulo de Epicuro (por esa época juzgaba yo mal a Epicuro, y contra alguien a quien jamás había visto ni oído, temerariamente arremetía, a partir de los inicuos relatos de otros; luego, cuando hube conocido el juicio que de él tienen algunos amantes de la verdad y cuál era su doctrina, me afligí de haber llamado loco e insensato a un tal varón, acerca del cual no puedo, sin embargo, aún hoy, dar mi juicio preciso, ya que sus escritos siguen siéndome desconocidos), que negaba, en efecto, la inmortalidad de las almas y a quien poco faltaba para negársela a Dios”.

Este fragmento nos invita, desde luego, a explorar las motivaciones epicúreas que pueden hallarse en la crítica de la religión de Uriel. Él mismo confiesa que si dudaba de la condenación eterna era porque la temía. Igualmente, si despreciaba la bienaventuranza eterna, que para otros podía ser causa de paz espiritual, se debía a que la consideraba una ganancia azarosa. Y, si algo nos enseña Epicuro, es que la felicidad debe ser segura y no puede implicar un riesgo como la famosa *pari* de Pascal. Desde este enfoque, la negación de la inmortalidad del alma permite liberarse definitivamente del temor al infierno⁵³. En Uriel, el motivo epicúreo, la búsqueda de paz interior y, lo que para nosotros es más relevante, exterior o política, va unido a la crítica de la religión. Pero no siempre sucede así: la felicidad buscada podría ser perfectamente compatible con las representaciones religiosas que reducen la divinidad a su pura bondad, o con las que, para liberarnos del terror a la muerte, afirman la inmortalidad del alma. En este caso, lo decisivo para hallar una motivación epicúrea es que la religión no sea fuente de temor y angustia.

Leo Strauss sostiene que la crítica de la religión formulada por Uriel, pero también por Spinoza, se halla determinada en parte por el motivo epicúreo: la crítica y la reflexión filosófica se hace así parcialmente en contra del Dios terrible que impide la tranquilidad y la dulzura de vivir. Es decir, el interés moral por la felicidad del hombre hace deseable el esfuerzo teórico por refutar la revelación y al Dios del temor. Strauss lleva incluso este

⁵² “Leo Strauss está más inspirado cuando subraya el parentesco entre el papel que ha jugado la *condenación eterna* en el desarrollo espiritual de Uriel da Costa y el que juega *el temor de los dioses* en la filosofía de Epicuro.” (*DM*, p. 118).

⁵³ *CR*, p. 44.



motivo hasta el corazón de la misma ciencia moderna, especialmente la ilustrada, cuyo interés por la verdad es muy restringido porque tiende a coincidir con las verdades consoladoras, que tan necesarias son para que haya buen orden en la comunidad social o política. Ahora bien, da Costa no sólo llega a la crítica de la religión por el motivo epicúreo, por el temor a la condenación, sino también por “su duda acerca de la racionalidad de los dogmas y de su conformidad con la Escritura”⁵⁴. Como acabamos de expresar, los mismos dogmas combatidos, las sanciones de ultratumba y la inmortalidad del alma, bien podrían recibir una interpretación acorde con el motivo epicúreo.

El epicureísmo de estos teólogos y filósofos del siglo XVII, cuyas reflexiones se sitúan en los albores de la modernidad, difiere no obstante de la actitud de Epicuro. Para el griego, la lucha por la verdad nunca debía poner en peligro la vida y la felicidad, y por esta causa, siguiendo una actitud propia de la sabiduría antigua, el filósofo se acomodaba a la situación política y religiosa del momento. Sin embargo, Uriel pertenece a una estirpe de hombres muy diferente, a una que, en mi opinión, le emparenta más con los reformadores radicales que con los filósofos antiguos. Se trata de la actitud propia de aquellos hombres que, como los reformadores e ilustrados radicales, están dispuestos a entregar su vida por revelar una verdad motivada por fines hedonistas. Es decir, no les importa sufrir para evitar el sufrimiento. Teniendo ello en cuenta se entiende que la religión, la más profunda fuente de temor y angustia, sea al mismo tiempo la causa de los más grandes crímenes contra la humanidad⁵⁵. La autobiografía de Uriel es, precisamente, una exaltación de la vida de un hombre que ya no quiere seguir la vía marrana de la disimulación y el secreto, ni plegarse (prudentemente –como diría el marrano– o hipócritamente –como diría el hombre moderno⁵⁶) ante las normas y supersticiones religiosas contrarias a la felicidad y dignidad. Y a ello está dispuesto aunque, paradójicamente, tal actitud suponga numerosos inconvenientes, como expresa nuevamente en su *Exemplar humanae vitae*:

“En favor de la mentira luchan ellos, que toman hombres y hacen de ellos esclavos: mientras que yo lucho por la verdad y la libertad natural de los hombres, a quienes *conviene* en el más alto grado liberarse de falsas supersticiones y vanísimos ritos, para llevar una vida

⁵⁴ *IBS*, p. 186.

⁵⁵ *IBS*, p. 185.

⁵⁶ Esta tesis sobre la exaltación moderna-ilustrada de la publicidad no puede dejar de ser considerada provisional, o al menos debe ser matizada. Basta pensar en la masonería para advertir que también en la Ilustración el secreto desempeña un papel importante. Cf. R. Koselleck, *Crítica y crisis del mundo burgués*, Rialp, Madrid, 1965.



que no sea indigna de los hombres. Confieso que *me hubieran ido mejor las cosas* si guardando desde el primer momento silencio y sabiendo lo que pasa en el mundo, hubiera optado más bien por *callar*; conviene saber, en efecto, lo siguiente a quienes comparten el trato de los hombres sin aceptar, como es de uso, ni la opresión de la multitud ignorante ni la de los tiranos injustos: que aquel que da oídos a su comodidad, trata de oprimir la verdad y, tendiendo insidias a los más débiles, pisotea la justicia. Pero, tras haber descendido, como un incauto, a la arena frente a ellos, bajo el engaño de una vana religión, más sabio es cumplir con gloria, o al menos morir sin el dolor que es compañero, para los hombres de honor, que la torpe huida o la inepta sumisión.⁵⁷

Esta actitud de Uriel da Costa hace inevitable que el nuevo filósofo ya no se esfuerce sólo por alcanzar la quietud del alma o la paz interior. La exterior, como apuntábamos, era fácil de lograr por el filósofo antiguo –y este era el caso de Epicuro– si se conformaba con el régimen político y el culto reinantes. Mas en la modernidad el sabio ya no calla ni desea únicamente la libertad y la felicidad para sí mismo, sino que quiere convertirla en asunto público. Por eso, la política se convierte en algo tan importante para la filosofía moderna, más allá de que los antimodernos straussianos digan que únicamente ahora la *cueva* se convierte en la cuestión fundamental.

Uriel deja claro en su autobiografía que la felicidad se da cuando los hombres siguen “la recta razón”, “viven según la naturaleza humana” y rechazan esas “diversas leyes aborrecibles para la naturaleza” que los hombres han inventado para hacerse daño mutuamente. Es decir, quien sigue la ley natural, la norma “común e innata para todos los hombres”, ya no necesita la ley revelada para lograr esa paz civil sin la cual no se puede vivir bien:

La ley natural, que “liga a todos entre sí con mutuo amor, es ajena a la división, la cual es causa y origen de todo odio y de los mayores males. Ella, la maestra del bien vivir, discierne lo justo de lo injusto, lo abominable de lo bello. Lo mejor que haya en la Ley de Moisés, como en cualquier otra, está todo perfectamente contenido en sí por la ley natural; y en la medida misma en que uno se aparte de esta norma natural, se inicia la disputa, se produce la división de los espíritus y no puede hallarse la calma.”

⁵⁷ Cursiva de A.R.



Es más, “cuando nos apartamos de la naturaleza y queremos ir más allá de ella, de inmediato surge el conflicto, la calma se turba”. Uriel elogia incluso a los “verdaderos cristianos que se han dado cuenta de esto”, y que tan sólo aceptan las leyes reveladas que “se refieren al vivir moralmente bueno”, ya que –insiste– únicamente “vivimos bien cuando vivimos de acuerdo con la razón”. Seguidamente se opone a la argumentación política, tan extendida en el Antiguo Régimen por los partidarios del absolutismo, que considera útil la invención de la religión, y sobre todo de los premios y castigos escatológicos, para contener al vulgo, a la multitud, que permanece siempre en un estado de infantil irresponsabilidad. Podemos entender ahora por qué antimodernos como Strauss ven en filósofos como Uriel el origen de la inmoderada Ilustración que quiere llevar la libertad del sabio, sometido únicamente a la ley natural, a todos los estados, que desea, en definitiva, que todos abran “los ojos de la mente”:

“Pero me replican que si no existiera más ley que la natural, ni tuvieran los hombres que subsistir, como establece la fe, en la otra vida, ni temieran los eternos castigos, ¿qué es lo que les impediría empeñarse en el mal? Habéis concebido tales invenciones (y acaso ello oculte algo más, se puede temer, en efecto, que por vuestro propio beneficio sólo, queráis gravar a los demás), en esto semejantes a quienes, para aterrar a los niños, simulan fantasmas o conciben cualesquiera otras palabras atroces, hasta que los críos, sacudidos por el miedo, se pliegan a su voluntad, renunciando a la voluntad propia con hastío y profunda tristeza. Pero sólo sirven tales cosas mientras el niño es niño; tan pronto como abra, sin embargo, los ojos de la mente, se reirá del engaño y ya no temerá al fantasma.”

Esta actitud es convergente –como nos ha explicado Leo Strauss⁵⁸– con el Hobbes que critica los milagros. Pues el filósofo inglés admitía que su sistema fallaba cuando el miedo a las llamas del infierno y a los “espíritus invisibles” resultaba superior al miedo a la muerte violenta. El fanatismo religioso que llevaba a sacrificar la vida por la salvación del alma y a despreciar las amenazas temporales, fanatismo, por lo demás, tan presente en la guerra civil inglesa, contrastaba con el hobbesiano hedonismo político que, ciertamente, sólo podía darse en períodos de paz. El autor del *Leviatán* pensaba que el temor a los espíritus y la religión seguiría siendo mayor que el miedo a la muerte violenta mientras la gente creyera en las potencias invisibles y en la religión más que en el Estado o, dicho de otro modo, mientras no creyera en la ley natural o en religión dictada por el Leviatán. De

⁵⁸ CR, pp. 108 ss.



ahí que esta filosofía condujera en buena lógica a un desencantamiento del mundo que pasaba por la *propaganda*, por la difusión del conocimiento científico y la consiguiente liberación de las gentes que todavía creían en los espíritus inventados por las religiones.

En afinidad con lo que acabamos de exponer, Uriel alude, en la conclusión de su autobiografía, a la necesidad de un poder civil que instaure la paz externa, que proteja “a los hombres en la libertad y la paz”, que les garantice una existencia segura. Ello también quiere decir que debe proteger a quienes como él desean *propagar* la verdad y poner la felicidad al alcance de cualquiera. Todos los males de su vida se debieron a esta causa, a la inexistencia de un poder público que pusiera límite a las leyes religiosas que tan infelices nos hacen:

“De una cosa entre muchas me admiro, y en verdad que es asombrosa: cómo puedan hacer uso de tanta libertad los fariseos que actúan entre los cristianos, hasta el punto de poder realizar juicios, y puedo, en verdad, decir que si Jesús Nazareno, a quien los cristianos tanto veneran, predicara hoy en Amsterdam y pluguiere a los fariseos azotarlo de nuevo a latigazos por haber combatido sus tradiciones y señalado su hipocresía, podrían hacerlo con toda libertad. Es ciertamente ignominioso esto, y algo intolerable en una ciudad libre que declara proteger a los hombres en la libertad y la paz, y que, sin embargo, no los protege de las injurias de los fariseos. Y cuando alguien no tiene ni defensor ni vengador, nada tiene de asombroso que trate de defenderse por sí mismo y de vengar las injurias recibidas. Aquí tenéis la verdadera historia de mi vida; y el personaje que en este vanísimo teatro de la vida he interpretado a lo largo de mi vanísima y siempre *insegura vida* ante vosotros lo exhibo.⁵⁹”

Se comprende así que la teología se convierta finalmente en asunto político. Y quizá aquí, en estos fragmentos que acabamos de citar, en donde la libertad individual de pensamiento (la *libertas philosophandi*) está unida a la tácita demanda de un poder soberano que la proteja, podamos reconocer a Uriel da Costa como un digno precursor del *Tratado Teológico Político* del marrano Spinoza. Lo cierto es que la solución adoptada por los tratados teológico-políticos, fundamentalmente los de Hobbes y Spinoza, consistirá en distinguir, primero, entre el fuero externo y el interno, y en convertir, después, la revelación en asunto interno, privado, siempre con el objeto de restarle la seriedad e importancia que hasta entonces tenía. Se trata –como señala Koselleck– de “una artimaña heurística para descubrir las motivaciones psicológicas que, en su normatividad, pueden

⁵⁹ Cursiva de A.R.



llevar a todos los hombres, sin distinción, a la obediencia de una normatividad estatal”; y se trata, en suma, de despojar a las “convicciones privadas de su repercusión política”⁶⁰. Como ya hemos comentado, la separación inicial entre el fuero interno y externo era algo que ya habían vivido durante mucho tiempo los marranos de la monarquía hispánica. No podemos saber si, al menos en Spinoza, sus orígenes marranos influyen en su teología política. Pero no podemos dudar de que el resultado de su pensamiento se halla muy lejos de la crítica de las formas exteriores, de la exaltación del secreto y de la trascendencia que encontramos en la obra de Scholem.

Los tratados teológico-políticos, más que abrir la vía de la privatización de la política – como sostiene Carl Schmitt⁶¹ – y de restarle seriedad, estarían primando la política sobre la religión. Los autores de tales tratados entendieron que la salvaguarda de la libertad externa pasaba por que las Iglesias renunciaran a convertirse en *imperium in imperio*, en Estado dentro del Estado. La perplejidad y lamento final de Uriel da Costa se deriva de este hecho, de la inseguridad que provoca en los individuos más libres la existencia de organizaciones religiosas completamente autónomas dentro del Estado, aunque todos sabemos que la petición de suprimir esta autonomía también está unida al fin de una concepción más plural y compleja de la comunidad política. Por último cabe añadir que dichos tratados ponen sobre todo la filosofía – como advierte Strauss – al servicio del fin político, esto es, de la felicidad exclusivamente temporal⁶². En realidad, con la crítica de la religión y con los tratados teológico-políticos del XVII estamos asistiendo al nacimiento de la moderna política de la inmanencia.

⁶⁰ R. Koselleck, *Crítica y crisis...*, cit., pp. 53-4.

⁶¹ En su *Leviatán*, Schmitt culpa precisamente a Spinoza, al “primer judío liberal”, de llevar hasta tal punto la separación entre el fuero interno y externo, que se salda más tarde con el triunfo de lo privado, de la cosmovisión liberal, sobre lo político. Sobre este tema me remito al capítulo sexto de mi libro *El dios de los tiranos*, Almuzara, Córdoba, 2007.

⁶² El iusnaturalismo moderno prosigue la vía abierta por los tratados teológico-políticos. Por ello, Thomasius puede escribir nada menos que la “norma universal de las acciones cualesquiera y la proposición fundamental del derecho natural y de gentes, considerado en sentido lato, es: ‘hay que procurar cuanto haga la vida de los hombres lo más larga y feliz que sea posible; hay que evitar cuanto hace infeliz la vida y acelera la muerte.’” (C. Thomasius, *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, Tecnos, Madrid, 1994, p. 250).