

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 33 jul-dez 2015 ISSN 1413-6651

IMAGEM azulejo barroco da freguesia de São Vicente da cidade de Braga, a “Cidade Barroca” situada no Norte de Portugal, sendo a cidade mais antiga de Portugal com mais de 2500 anos. Durante o século XVIII o arquiteto André Soares transformou a cidade de Braga no Ex-Libris do Barroco em Portugal.

ESTADO COMÚN CONTRA LA DEVASTACIÓN:
SPINOZA EN TRES RELATOS JUDÍOS

Diego Tatián

Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina

diegotatian@gmail.com

RESUMO: El presente texto trata sobre el vínculo entre Spinoza y el judaísmo contemporáneo. Para ello, considera tres relatos de escritores judíos (Baschevis Singer, Bernard Malamud y Amos Oz) en los que Spinoza aparece como figura central y una polémica reciente sobre Spinoza y los judíos que tiene por referentes a Jean-Claude Milner e Iván Segré, no exenta de implicancias para la actual cuestión palestina.

PALAVRAS-CHAVE: judaísmo, literatura, antisemitismo, política

I. El *herem* leído en la vieja Sinagoga de Ámsterdam un día de julio de 1656, luego de las conocidas imprecaciones y maldiciones proferidas en él, ordena finalmente a los judíos de todos los tiempos, donde quiera que estos se hallaren, abstenerse de “leer ningún papel hecho o escrito” por Spinoza [“...*Advirtindo que ninguem lhe pode fallar bocalmente nem por escrito nem dar-lhe nenhum favor, nem debaixo de tecto estar con elle, nem junto de quatro covados, nem leer papel algum feito ou escrito por elle*”]. Prohibición sorprendente y más bien premonitoria, habida cuenta de que hasta ese día de 1656 el joven Baruch no había comenzado aún a escribir su obra (o al menos no hay documentos que indiquen la circulación de algún texto anterior al *Tratado de la reforma del entendimiento*, presumiblemente redactado en 1657 – de no ser la incierta existencia de una *Apología para justificarse de su abdicación de la Sinagoga* escrita en español precisamente como descargo frente a la excomunión que mencionan los relatos biográficos de Bayle y Lucas). Considerada en su conjunto, esa obra ha desvanecido la eficacia del mandato que ordenaba “no leer”¹, para inspirar casi ininterrumpidamente amor y odio en

1 En el contexto del debate acerca del revocamiento de la excomunión, que en la década de 1950 encabezó el primer ministro israelí David Ben-Gurión, Yitzhak Ha-leví Herzog, principal rabino de Israel en ese momento, remitió al Spinozeo de Haifa una carta fechada en 1953 (conservada en la Biblioteca de la Universidad de Haifa y transcripta por Yirmiyahu Yovel) referida a la validez futura de la prohibición de leer a Spinoza presuntamente contenida en el *herem*. En ella escribe: “He examinado el texto de la proclamación [el escrito de excomunión] y hallado que: 1) respecto a los libros y composición se dice solo ‘prevenimos’ y no ‘prevenimos que se prohíba’; 2) aun si dijéramos que el final es deducible del comienzo, el lenguaje de la frase citada muestra que la intención no se especifica para generaciones futuras, sino únicamente para el período de la vida de Spinoza. Es posible que se haya creído necesario prolongar el período de la proscripción, y también es posible que, por modestia, las autoridades no desearan normar para generaciones futuras. Sea como fuere, parece que la prohibición de leer las obras y composiciones de Spinoza ya no tiene vigencia” (YOVEL, 1995, p. 211).

las generaciones sucesivas del pueblo de Israel, interpelado así por una anomalía cultural que algunos consideran el inicio del antisemitismo moderno – de lo que León Poliakov llamaría “el antisemitismo racionalista o laico de los tiempos modernos” –, mientras otros, al contrario, la consecución de una antigua tradición judía alternativa al fariseísmo dominante, trasvasada en odres filosóficos.

La inspiración spinozista no se extiende solo a la filosofía y la teología sino también a la literatura, y se revela particularmente fecunda durante el siglo XX en escritores de todas las lenguas. En el caso de la literatura judía contemporánea, la marca de Spinoza se revela nítida en algunos narradores cuyas obras se orientan a comprender el estatuto del judaísmo en el mundo moderno.

En este trabajo me propongo considerar tres relatos de la literatura judía actual en los que Spinoza ocupa una explícita centralidad, escritos respectivamente en 1944, 1966 y 1982 por Isaac Bashevis Singer, Bernard Malamud y Amos Oz: *El Spinoza de la calle Market* (publicada en idish como *Der Spinozist*, y en inglés en 1961 como *The Spinoza of Market Street*); *El reparador* (*The fixer*) y *Un descanso verdadero* (*Memhah nekonah*). Los dos primeros desarrollan la historia en la segunda década del siglo XX, en el clima cultural de la *Mitteleuropa* que preparaba lo que Raoul Hildberg llamó “la destrucción de los judíos europeos”, en tanto que la novela de Amos Oz transcurre en un kibutz israelí durante los meses anteriores a la Guerra de los Seis Días de 1967. La explícita presencia de Spinoza en ellas a través de alguno de sus personajes principales no es incidental sino una clave del desciframiento y la comprensión de la situación del judaísmo en las circunstancias políticas que antecedieron y siguieron a la *Shoá*.

II. *El Spinoza de la calle del mercado* narra la historia del viejo profesor Nahum Fischelson, cuya única dedicación es el estudio de la Ética en una buhardilla varsovia. Llevaba treinta años leyendo y anotando el original latino de Spinoza; los borradores se acumulaban sin concluir nunca el estudio, que había comenzado a escribir mucho tiempo atrás. El cuento se organiza en el contrapunto entre la lectura solitaria del viejo profesor en su modesto desván y el vocinglerío humano en el mercado de Yanash, debajo mismo de su ventana, donde los oficios terrestres tienen su punto de convergencia: “Ladrones, prostitutas, juglares y bribones vagaban por la plaza... Los muchachos se reían a carcajadas y las muchachas chillaban. Un vendedor ambulante con un barril en la espalda, rasgaba el ruido general con sus gritos intermitentes. Un vendedor de sandías voceaba en tono salvaje mientras el cuchillo que empleaba para cortar la fruta parecía gotear sangre...” (SINGER, 1979, p.12). Vendedores de pescado, comerciantes de oro, mercaderes de azúcar o de leña gritaban sus productos hasta que todo se interrumpía al final del día y la taberna se poblaba de carniceros, obreros y soldados que se emborrachaban de cerveza. El espectáculo de la vida humana en su primitiva diversidad transcurría como un río poderoso bajo la ventana del doctor Fischelson, quien solo una vez a la semana se internaba en el mercado en busca de provisiones.

Pero el relato convoca asimismo una diversidad diferente de la que revela la vida del comercio en el mercado; la diversidad del judaísmo que saturaba Varsovia y el fondo político en la que se hallaba inscripta esa diversidad: “Los acontecimientos de 1905, cuando los jóvenes de la calle Market habían comenzado a organizar huelgas, a lanzar bombas a los puestos de policía y a disparar contra los esquiroleros... aumentaron enormemente su aislamiento. Empezó a despreciar todo lo que estuvie-

ra relacionado con el judío moderno, sionismo, socialismo, anarquismo” (SINGER, 1979, p. 12).

Además de la revolución de 1905 (Polonia era entonces parte de la “patria de los zares”) que el doctor Fischelson condena en presunta clave spinozista como “una destrucción de la sociedad, sin la que cualquier existencia humana razonable es imposible”, el relato deja sentir sin nunca mencionarlos los progromos que desde el siglo XIX se extendieron en la Rusia zarista —y que se continuarían durante la Revolución de Octubre y hasta el progromo de Ucrania en 1941 y el de Kielce en julio de 1946. La locura humana de la devastación racial, muy diferente a la de los inocentes mercaderes, bribones y borrachos de la calle Market, encuentra su reverso en el cielo y la astronomía, de la que el doctor Fischelson era cultor con el pequeño telescopio que aun estudiante había comprado en Suiza. En la contemplación del cielo obtenía su experiencia de la eternidad como parte “de esa extensión infinita que según Spinoza era uno de los atributos de Dios”, y todo lo humano, incluso la locura de la Guerra, perdía contundencia².

En uno de sus días de compras, el doctor Fischelson se entera del asesinato del archiduque de Austria en Sarajevo y la inminencia de la Guerra: se desata la carestía, el comienzo de las movilizaciones, el tras-

2 Según una antigua tradición griega (Tales cae en un pozo por contemplar las estrellas) y también judía, el saber del cielo es lo más propio de la filosofía. En una conferencia sobre el Génesis pronunciada en Chicago en 1957, Leo Strauss señalaba este vínculo y afirmaba la radical identificación entre filosofía y cosmología, y una oposición profunda entre esta y la Biblia: “toda filosofía es, en última instancia, cosmología”, rechazo de la revelación y de la creación. Como indica Iván Segré comentando este texto, el interés por el cielo y la adoración de los cuerpos celestes imputada por Strauss a los filósofos traduce lo que el Talmud llamaba “servidor de las estrellas” (*oved cohavim*) (ver STRAUSS, 1981, pp. 5-20; e SEGRÉ, 2014, p. 117).

lado de cañones y las procesiones católicas. Con ese fondo de contienda, el retraído lector de la *Ética* contrae matrimonio con una humilde muchacha a la que todos llaman Dobbe la Negra, y el relato, que debía ser el de una vida solitaria y acabada, concluye en una historia de amor.

Daniel Schwartz – quien considera a Singer como “el mayor ironista del spinozismo judío” (SCHWARTZ, 2012, p. 157) – apunta que en el judaísmo centro-europeo la lectura de Spinoza opera a menudo como un rito de pasaje del tradicionalismo al secularismo, y que el narrador polaco –sobre cuya obra se extiende omnipresente la sombra de Spinoza³ – nunca toma al autor de la *Ética* como motivo literario directo, sino más bien a su recepción judía (si bien en algunas de sus notas de trabajo y manuscritos inéditos se encuentran fragmentos de literatura más biográfica, entre los cuales uno llamado “Los últimos años de Spinoza”).

No obstante haber dedicado su existencia entera a adecuar la vida a los principios de la *Ética* y no sólo a estudiarla (al igual que el filósofo amstelodano, el Dr. Fischelson es un solitario que habita una habitación en alto – exactamente como las que habitó Spinoza en la casita

3 El estudio de la importancia que reviste la figura de Spinoza en la literatura de Isaac Bashevis Singer tiene tres fuentes principales: los escritos autobiográficos, la extensa novela intergeneracional *La familia Moskat* (*Di familye mushkat*, 1945-1948) –además de *El Spinoza de la calle Market* (1944). El descubrimiento de Spinoza por el pequeño Isaac remonta a la lectura adolescente de uno de los pocos libros sobre el autor de la *Ética* publicados en idish hasta ese momento: *Borukh Shpinoza: Zayn filozofye, bibel-kritik, shtatslere un zayn badaytung in der antviklung mentshlikhen denken* [*Baruch Spinoza: su filosofía, su crítica bíblica, su teoría política y su importancia para el desarrollo del pensamiento humano*] (1917), de Shaul Stupnicki. “Cuando leí ese libro me sentí intoxicado, inspirado como nunca antes me había sentido” –escribirá Singer en *In My Father Court* (1966, p. 305).

de Rijnsburg y en la de La Haya –, padece también de una enfermedad, se interesa por los telescopios, etc.), el Spinoza polaco de la calle Market es emblema de *una vida no spinozista*. Despojado de toda calma spinociana, el viejo profesor del relato singeriano vive afectado por la obsesión de la muerte y traiciona así la enseñanza spinozista principal: libre es el hombre que piensa en la vida y se conduce por el deseo de vivir, es decir quien se emancipa de las espectralidades tanáticas (E IV, p.67) que redundan en melancolía, misantropía y vituperio de los seres humanos, y así malogran la existencia. La *Ética* no es experimentada por el viejo judío polaco como un “libro de vida” sino como un texto sagrado al que se atiene con erudición fetichista y obsesiva. Tal vez solo al final –cuando sucumbe al erotismo de Black Dobbe, cree haberse vuelto loco y haber traicionado a Spinoza (“Divino Spinoza, perdóname. He perdido la cabeza”, son las últimas palabras del relato)–, solo en ese tardío momento “milagroso”, Fischelson se vuelve spinozista⁴.

El Spinoza de la calle Market trasunta la tragedia del judaísmo oriental, previa y por venir, cuya lengua, el idish, aloja durante los años 20 y 30 un spinozismo marginal que remite a nombres como los de Jacob Shatzky, Aarón Zeitlin o Shaul Stupnicki, importantes intelectuales en la escena del judaísmo cultural varsoviano durante el tiempo de formación de Bashevis Singer –quien había llegado a la ciudad en 1923. Las tribulaciones existenciales del profesor Fischelson, su spinozismo erudito y torturado, el amor a destiempo, dicen más de lo que la historia estrictamente cuenta acerca de la condición que reviste una minoría al borde del desastre histórico.

4 Sobre el amor de Fischelson, ver SMITH, 2007, pp. 209–212.

III. La historia del “reparador” Yakov Bok – un obrero manual spinozista con una instrucción filosófica rudimentaria y autodidacta⁵ – transcurre en Ucrania durante los años que antecedieron al inicio de la Primera Guerra Mundial⁶. Con la excusa de una infidelidad de su mujer, pero en realidad por motivos de orden existencial⁷, Yakov decide vender sus pertenencias – con excepción de sus herramientas y unos pocos libros⁸ – y abandonar el *shtetl* donde había nacido y vivido toda su vida para “saber lo que es el mundo”.

Montado en un viejo caballo en dirección a Kiev (la “Jerusalén rusa”), un caudaloso río se interpone en su camino. El barquero que lo

5 “Lo poco que sé lo aprendí yo solo: historia y geografía, un poco de ciencia, de aritmética, y estudié un par de libros de Spinoza. No es mucho, pero es mejor que nada” (MALAMUD, 2007, p. 14).

6 La novela está basada en un hecho real de 1911 relacionado con un [libelo de sangre](#) [práctica calumniosa contra los judíos, acusados de recrear la muerte de Cristo con sangre de niños cristianos durante la Pascua], conocido como “proceso Beilis”. Me-najem Mendl Beilis, encargado administrativo de una fábrica de ladrillos de Kiev, fue acusado de supuesto uso de sangre cristiana para hacer pan ácimo cuando apareció el cuerpo mutilado de Andréi Yuschinski, un niño de doce años, en una excavación a las afueras de Kiev. Un popular diario de San Petersburgo publicó que la secta de los Jasidim había cometido el asesinato ritual. Importantes intelectuales y escritores rusos –entre ellos Máximo Gorki– y europeos –como Anatole France y George Bernard Shaw– denunciaron la falsedad de las acusaciones. Finalmente, el tribunal dictaminó en 1913 la absolución de Beilis por no disponer de pruebas contundentes, pero la sentencia recogía la existencia del asesinato ritual.

7 “Lo cierto es que soy un hombre lleno de deseos que no puedo satisfacer, al menos estando aquí. Ya es hora de que me marche y pruebe fortuna. Como se suele decir: cambia de lugar y cambiará tu suerte” (MALAMUD, 2007, p. 20).

8 “...había conservado sus herramientas y unos cuantos libros: la *Gramática rusa* de Smirnovsky; un volumen de Biología elemental; *Pasajes escogidos de Spinoza* y un Atlas estropeado...” (MALAMUD, 2007, p. 16).

transporta de una orilla a la otra revela con su discurso lo esencial de eso que “pasa en el mundo”, y anticipa lo que vendrá:

“Día tras día, [los judíos] van adentrándose más en nuestra patria..., la única manera de salvarnos es aniquilarlos. No me refiero a matar a un zhid [judío] de cuando en cuando, de un puñetazo o de una patada en la cabeza, sino exterminarlos, como hemos intentado hacerlo alguna vez, pero nunca como era debido. Lo que yo digo es que tendríamos que reunir a todos nuestros hombres, armarlos con fusiles, cuchillos, horcas, picos, con cualquier herramienta que sirva para matar judíos, y al sonar las campanas en la iglesia dirigirnos todos al barrio zhidy, fácil de encontrar por el hedor que despide, y sacarlos de sus escondrijos, buhardillas, sótanos y madrigueras y asaltarles los sesos, horadarles la barriga llena de arenques, arrancarles las narices y liquidarlos a todos, jóvenes y viejos, porque, si quedasen algunos, se reproducirían como ratas y tendríamos que volver a empezar” (Malamud, 2007, p. 20).

Al llegar a Kiev, Yakov se instala en el barrio de Podol, único lugar de la ciudad permitido a los judíos para su asentamiento. Una noche se encuentra casualmente con una muchacha junto a su padre que, borracho, se había desvanecido en la calle en medio de la noche, y la ayuda a llevarlo a casa. En compensación, el hombre –un ruso adinerado– le ofrece trabajo en su fábrica. Yakov advierte por una insignia prendida de su vestimenta que es miembro de las Centurias Negras⁹, no obstante lo cual acepta su oferta de trabajo y de hospedaje fuera de Podol sin revelar su identidad. La muerte de un niño de doce años hallado en una cueva con signos de tortura desata una brutal ola antisemita en todo el país;

9 Movimiento antisemita, nacionalista, clerical y anti-socialista de Rusia que a principios del siglo XX apoyaba al Zar contra los movimientos revolucionarios, en particular durante las revoluciones de 1905 y 1917. Su símbolo era el águila blanca bicéfala. Fomentaron los progromos y popularizaron la idea de que los judíos sacrificaban niños cristianos en ceremonias rituales.

delatado en su condición de judío por otros empleados de la fábrica, Yakov es arrestado como el autor del asesinato por la policía secreta “en nombre de Su Majestad Nicolás II”. El resto de la novela narra sus años de reclusión y tortura en las cárceles zaristas.

¿Quién es el Spinoza de Yakov? Al comienzo nada dice el relato sobre el encuentro del aldeano judío con el filósofo excomulgado; sólo que “estudié un par de libros de Spinoza” y que entre los pocos volúmenes que llevaba consigo al dejar el *sthetl* (una gramática, un manual de biología, un Atlas), hay uno llamado *Páginas escogidas de Spinoza*. Esos libros, se sugiere allí, apartaron a Yakov de la Torah¹⁰ y lo impulsaron a marcharse de la aldea (pero “¿puede una idea convertirlo a uno en aventurero?”); el deseo de abandonar el *shtetl* para recorrer el mundo se presenta como un avatar de algo sucedido previamente: el abandono de la Biblia por la lectura de Spinoza (que había transformado la vida de Yakov: “Cuando leía a Spinoza permanecía muchas noches levantado. Sus ideas me llenaban de excitación y procuraba formar algunas por mi cuenta. Era el principio de un Yakov diferente” MALAMUD, 2007, p. 211¹¹).

¹⁰ “Todo está dicho en la Torah... apártate de los malos libros, de los libros impuros, Yakov”, le advierte su suegro Shmuel mientras trata de disuadirlo de su propósito de abandonar el pueblo de toda la vida, como si ambas cosas tuvieran una en relación con la otra (MALAMUD, 2007, p. 20); y cuando ya todo se había precipitado en la desgracia, durante una conversación en la celda, el viejo Shmuel reprende nuevamente al infortunado Yakov por el abandono del Libro Sagrado: “No busques a Dios [en la filosofía de Spinoza] donde no has de encontrarlo. Búscalo en la Torah, en la Ley. Ahí debes buscarlo, y no en los malos libros que envenenan la inteligencia” (MALAMUD, 2007, p. 253).

¹¹ Raisl, su mujer, adjudicaba a la pasión por Spinoza la pérdida de su matrimonio: “Y tú, ¿fuiste un buen marido?... pasabas toda la noche levantado leyendo a Spinoza y no la Torah, aunque era yo la perjudicada, y ya sabes a qué me refiero” (MALAMUD, 2007, p. 280).

Sabemos también que apenas llegado a Kiev compró en una librería de Podol una *Vida de Spinoza* “para leer durante las noches solitarias” (en las que también leyó sobre la masacre de Novgorod por Iván el terrible; sobre la rebelión de los decembristas y sobre los Narodniki).

Una vez avanzada la novela y sucedida la desgracia del encarcelamiento, en un bello diálogo con el juez Bibikov dentro de una celda umbría apenas iluminada por luz de vela, Yakov cuenta que su lectura de Spinoza es pura obra del azar.

—Entre los artículos que poseía usted cuando fue detenido, vi unos cuantos libros, y entre ellos un volumen de fragmentos escogidos del filósofo Spinoza... ¿Conoce bien los escritos de aquel filósofo?

—Sólo en cierto modo... Aunque he leído el libro, no acabo de comprenderlo.

—Entonces, ¿por qué se siente atraído por él?... ¿Acaso porque él era judío?

—No, señor. Yo no sabía quién ni qué era cuando su libro cayó en mis manos. Si ha leído usted la historia de su vida sabrá que no era muy apreciado en la sinagoga. Encontré la obra en una librería de viejo de un pueblo vecino, pagué un kopek por ella y me maldije por gastarme un dinero que era tan difícil de ganar. Después, leí unas cuantas páginas y tuve que seguir, como si me empujara un vendaval. Como le he dicho, no lo comprendía muy bien. Pero, cuando uno empieza a interesarse por esta clase de ideas, es como si montara en la escoba de una bruja. Me sentí un hombre diferente...

—¿Quiere explicarme lo que cree que significa la obra de Spinoza?...

—Es difícil responder a esto... Lo cierto es que soy medio anal-

fabeto... creo que lo que él pretendía era hacerse un hombre libre...

—Su interpretación no es mala... aunque se refiere al hombre más que a su obra. Yo quisiera que me explicara un poco su filosofía.

—No sé si podré hacerlo -dijo el reparador-. Tal vez es que Dios y la naturaleza son una misma cosa, y también el hombre, ya sea rico o pobre... También me imagino que quiere decir que la vida es la vida y que es insensato arrojarla a patadas a la tumba. O esto o no entiendo nada de lo que el autor dijo tan bien.

—¿Existe esta libertad que usted describe... o bien no se puede ser libre sin libertad política?

—Podríamos decir que, según Spinoza, existe más de un concepto de libertad... También opinaba que el hombre era más libre cuando participaba en la vida de la sociedad que cuando, como él, vivía en la soledad..." (MALAMUD, 2007, p. 81-84).

Citado como epígrafe por Deleuze en uno de sus libros más populares sobre Spinoza (DELEUZE, 1983), el pasaje anterior inspira su tesis de un "spinozismo analfabeto", más del afecto que de la idea. Exponente de ese spinozismo popular que tanto poder de atracción ejerce sobre los no filósofos, Yakov Bok, como advierte el juez Bibikov -interesantísimo personaje de la novela, también él spinozista, que acabará asesinado por la policía del zar debido a su defensa del prisionero-, es atraído sobre todo por la vida del filósofo y sólo en segundo lugar por sus ideas. Durante las interminables noches de la prisión, en la que no le estaba permitido leer, era acompañado por el recuerdo de un hombre de carne y hueso que había sido arrojado a la soledad por la comunidad a la que pertenecía; había sufrido un intento de asesinato a manos de un fanático luego de la excomunión, y vivió siempre en la pobreza, en

habitaciones alquiladas, no obstante todo lo cual había sido “el hombre más libre del mundo”. Esa libertad es filosófica y política.

El spinozismo revela su sentido más profundo – su sentido revolucionario – a la existencia y a la experiencia de un simple trabajador manual, acosado por la superstición y la persecución religiosa y racial. La filosofía de Spinoza enseña que, cualesquiera sean las circunstancias desafortunadas en las que hayan caído los seres humanos, nunca deben concederle nada a la retórica del sufrimiento y la conmiseración¹², ni concebirse como “objetos” del infortunio, ni como meras “víctimas” de la violencia ajena, sino siempre como sujetos capaces de recuperar la politicidad de la que se encuentran circunstancialmente alienados, con la que revertir la situación en la que se hallan por adversa que pudiera ser. La última página del relato entrega la pepita de oro que aloja la filosofía para los seres simples sobre quienes se abate el poder del Poder; su sentido emancipatorio y activo: “Una de las cosas que he aprendido –pensó Yakov–, es que no existe el hombre apolítico, sobre todo, si es judío... Uno no puede permanecer sentado, presenciando su propia destrucción. Después, pensó: Donde no hay lucha por la libertad, no puede haber libertad. ¿Qué dice Spinoza? Si el Estado actúa de una manera que es contraria a la naturaleza humana, su destrucción constituye el mal menor. ¡Mueran los antisemitas! ¡Viva la revolución! ¡Viva la libertad!” (MALAMUD, 2007, p. 326-327).

12 “Discúlpeme Su Majestad –elucubra Yakov en un imaginario diálogo con el Zar–, pero lo único que me ha enseñado el sufrimiento es la inutilidad de sufrir... Sin embargo, existe una cantidad suficiente de sufrimiento natural para que haga falta acumular una montaña encima de él...” (MALAMUD, 2007, p. 325).

La historia de Yakov Bok (que recrea en la ficción la de Menajem Mendl Beilis) marca el punto de derrumbe del anhelo asimilacionista y su conmovedora deriva, cuyo inicio es Spinoza mismo. Antecedida de una secuencia de progromos en los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX, la “destrucción de los judíos europeos” en los campos de exterminio se abate retrospectivamente sobre la filosofía spinozista como una ola procedente del futuro, y deja en la superficie una derrota que permite su paradójica comprensión.

IV. *Un descanso verdadeiro* (OZ, 2008) narra igualmente la historia de alguien que abandona su lugar, en este caso no un *shtetl* sino el kibutz de toda la vida. “Un hombre se levanta y se va a otro lugar. Lo que el hombre deja detrás de él permanece detrás observándole. En el invierno del año sesenta y cinco Yonatán Lifschitz decidió dejar a su mujer y el kibutz donde nació y creció. Tomó la determinación de irse y empezar una nueva vida”. Con estas palabras comienza la novela, que relata también otra historia cruzada con la anterior, la de Azarías Gitlin, que se desarrolla en dirección contraria: un día como cualquier otro, al cabo de una existencia nómada, Azarías llega al kibutz Granot que Yonatán procura abandonar – y finalmente abandona – con la esperanza de ser acogido en él e integrarse a sus labores comunes. La vida del kibutz establece la encrucijada moral del que llega – buscando “una relación profunda con el prójimo” – y el que se marcha –para que “empiece la vida” –, con la guerra y los desplazamientos como fondo en todo momento. En este relato, spinozista no es quien parte – como en el de Malamud –, sino quien acaba de llegar. A través del joven forastero Azarías Gitlin, en efecto, se invocan las ideas y el nombre de Spinoza a lo largo de toda la narración, como si se tratara del hilo que hilvana

la comprensión fragmentada de un tiempo y un lugar a los que parece escabullírseles el sentido. La densidad de ese nombre para el pueblo de Israel, al que acompaña como una sombra incómoda, insiste a lo largo de los siglos en la política y la cultura: “Perdóname, camarada Yolek, si te digo abiertamente que el anatema contra Spinoza fue una injusticia que clama el cielo...” (OZ, 2008, p.60)¹³, espeta Azarías al comienzo del libro, en la primera mención de Spinoza, para luego ya no dejar de hablar de él, antecediendo la cita con la fórmula: “Hace mil años Spinoza escribió...”. “Hace mil años Spinoza escribió, según la traducción de Klatzkin, que solo con generosidad y amor se puede conquistar el alma del prójimo. Ha dejado de llover”. El viejo Yolek, jefe del kibutz, enmienda: “¿Conoces a Spinoza del colegio o lo has descubierto tú solo? ¿Me permites hacerte una pequeña corrección? No hace mil años. Has dicho: mil años. Spinoza murió en Ámsterdam hace unos trescientos años. Es verdad que eso también es mucho tiempo. No obstante...” (OZ, 2008, p. 65). Azarías es finalmente admitido en el taller mecánico kibutz como “reparador”. Además es músico y poeta. En tono burlón, los kibutzim lo llamaban “el Spinoza de Yolek” – mote que prospera en el sobrenombre “Chimpanoza”.

Una mañana, Yonatán, Azarías y otros miembros del asentamiento agrícola de Granot realizan una excursión a las ruinas del antiguo pueblo palestino de Sheij Dahr, destruido en 1948 durante la guerra de la independencia. Aunque las casas y la vieja mezquita se hallan redu-

13 Más adelante se refiere la historia de “un hombre muy creyente... [que] se declaró en huelga de hambre delante del ayuntamiento. Eso también lo sabía Yolek por los periódicos. El hombre amenazó con ayunar hasta morir si no se revocaba, de una vez por todas, el injusto y cruel anatema lanzado contra el difunto Baruj Spinoza. El alcalde mandó a un funcionario a negociar con el manifestante...” (OZ, 2008, p. 146-147).

cidas a escombros, parecen conservar toda su amenaza: “...solo quedan esas paredes quemadas en la cima de la colina y tal vez una maldición flotando en el aire”. A medida que avanza el “día perfecto” de la excursión, los peregrinos se sienten intimidados y observados, rodeados de una fuerza hostil, imprecisa y vaga. De tanto en tanto, sobre todo en las noches de tormenta, se oyen desde el kibutz “unos gemidos que helaban la sangre y traspasaban el bramido del viento” provenientes de las colinas de Sheij Dahr. Aunque desde hace muchos años no hay nadie en ese pueblo abandonado desde su destrucción, los padres cuentan a los niños que “una banda de criminales sedientos de sangre anida allí”. Como una fuerza invisible que irrumpe en la rutina de los vivos, en sus días y en sus noches, algo que llega de Sheij Dahr se resiste a desaparecer y consume un persistente hostigamiento.

La insistente invocación de Spinoza por el refinado Azarías Gitlin a lo largo del relato de Amos Oz no tiene ya por marco – como en los de Bashevis Singer y Malamud – la inestable condición de la existencia judía en Varsovia o en Kiev durante la primera mitad de siglo XX, sino por fondo la ideología heroica que impregnaba la construcción del estado de Israel. Es en ese clima de reparación e incluso de victoria militar, cultural y geopolítica luego de 1948 donde Spinoza es invocado para descifrar el tiempo y reponer la pregunta por la libertad humana. La especulación sobre la libertad en clave spinozista revela su sentido (o sinsentido) en la circunstancia de construir la vida sobre la muerte, establecer comunidades de trabajo sobre pueblos destruidos que no dejan, sin embargo, de persistir como presencias inquietantes.

Azarías lee a Yonatán la carta de Spinoza a Boxel acerca del absurdo de creer que el mundo fue creado por azar; por el contrario, agrega el joven spinozista, hay en el mundo un orden inmutable y necesario,

y es a partir de esta constatación filosófica que comienza la tarea de la libertad.

—Azarías, es una sucia basura. ¿En qué orden estáis pensando? ¿Dónde hay orden? ¿Qué es el orden? Una vez, en una incursión desde el este hasta Kinneret, nos topamos con unos soldados sirios. Les tendimos una emboscada y ellos, con sus jeeps y sus carros blindados, cayeron en la trampa como moscas. Después dejamos allí a un sirio muerto, pero no estaba simplemente muerto, estaba cortado en dos por el estómago; lo pusimos en el asiento del conductor del jeep, con las manos en el volante y un cigarro encendido en la boca, y a eso lo llamamos broma... ¿Qué diría tu Spinoza de eso? ¿Qué somos basura? ¿Bestias salvajes? ¿Asesinos? ¿O desechos humanos?

—Te sorprenderías, Yoni. Es muy probable que, tranquilamente y sin alzar la voz, diría que hicisteis lo que hicisteis porque, de hecho, no teníais elección. Y a propósito, tampoco los sirios...

—Te he preguntado qué proponéis vosotros. Tu Spinoza y tú. Si nadie tiene elección... Si en cualquier caso todo está perdido, ¿para qué ha escrito él ese libro y para qué lo estudias tú como un burro?

—Mira, Yoni. Todo no está perdido. Eso no es lo que dice Spinoza. Al contrario..." (OZ, 2008, p. 250-251).

V. La filosofía spinozista de la necesidad y la ética de la alegría que establece el modo de vida más propio de la afirmación filosófica, insubordinada del ideal ascético y las retóricas de la humillación revela su significado más profundo desde y ante la devastación. Y sería incomprensible sin la historia del pueblo hebreo que el joven Baruj había aprendido muy bien, al igual que la lengua hebrea, en la escuela amstelodana *Ets Haim* (El árbol de la vida), junto a la Sinagoga del ba-

rrio judío donde una mañana de 1635 toda la comunidad se congregó –presumiblemente también el pequeño de tres años que poco tiempo después sería excomulgado– a llorar la muerte de Abraham Núñez de Bernal, quemado en Córdoba por la Inquisición. Esa historia por la que la nación de los judíos había sido invariablemente perseguida y diezmada a lo largo de los siglos ha dejado su vestigio en la obra spinozista, a la que pertenece la redacción de un *Compendio de gramática de la lengua hebrea*, extraña opción para un filósofo en plena madurez, que había escrito ya sus libros fundamentales. Considerado como *libro de la buena memoria*, quizá se trata de un gesto político de *pietas* hacia una lengua –y por tanto hacia un sentido del mundo– en extinción, debido a las “calamidades” y “persecuciones” de las que sus hablantes fueron objeto.

“Los antiguos expertos en esta lengua no dejaron a la posteridad nada sobre sus fundamentos y su enseñanza; al menos, nosotros no poseemos nada de ellos: ni diccionario, ni gramática, ni retórica. Por otra parte, la nación hebrea ha perdido todo ornato y toda gloria (nada extraño, después de sufrir tantas calamidades y persecuciones [*nec mirum, postquam tot clades & persecuciones passa est*]), y no ha conservado más que unos cuantos fragmentos de su lengua y de algunos libros; pues casi todos los nombres de frutas, de aves, de peces y otros muchos perecieron con el paso del tiempo. Además, el significado de muchos nombres y verbos que aparecen en los sagrados Libros, o es totalmente ignorado o discutido. Junto con todo esto, echamos en falta, sobre todo, el modo de construir frases de esta lengua, ya que el tiempo voraz ha borrado de la memoria de los hombres casi todas las frases y modos de expresión característicos del pueblo hebreo” (SPINOZA, 1986, p. 204).

Lo que “el tiempo voraz ha borrado de la memoria de los hombres”, sin embargo, deja marcas en los cuerpos, en las lenguas y en los pueblos; es la memoria involuntaria que “resplandece en un instante de peligro”. El trabajo de componer – en el mismo momento que era

redactado el *Tratado político* – una gramática de lo que se ha perdido, establece la encrucijada, o el símbolo, de una tracción emancipatoria compleja. Spinozismo significa: nunca no hay nada que hacer; siempre hay mucho por hacer. Este es el presupuesto de la libertad común que se ejerce como materialismo de la necesidad, y como realismo del poder. El universalismo de la diferencia que aloja su pensamiento registra el poder de la muerte y el trabajo de lo negativo sobre la vida humana en la historia.

Entre algunos de los principales teóricos y filósofos judíos es posible trazar una línea de denostación de Spinoza –que en rigor se remonta hasta la publicación misma del *Tratado teológico-político*–, a la que pertenecen autores como Hermann Cohen, Leo Strauss, Emmanuel Levinas, Benny Lévy o, más recientemente, Jean-Claude Milner¹⁴. Conforme esta persistente comprensión, el autor de la *Ética* no habría producido un universalismo emancipatorio y libertario sino más bien habría abierto la vía del antisemitismo moderno. Según Cohen, en efecto, “Spinoza conservó todo su rencor por el anatema en su contra, para derramarlo en este escrito [el TTP]” (COHEN, 2014, p. 140), que concibió con “insensible crueldad” (p. 195) y solo motivado por “venganza” (p. 154). La investigación filológica de la Biblia puesta en obra en el TTP por “el genio maligno de Spinoza” (p. 197) tiene por único propósito “la destrucción del concepto judío de religión” (p. 138), lo que “deja al descubierto su alma” mostrando el carácter “demónico” [*demönisch*] (p. 198) de su intención y la deshonestidad de su trabajo. Considerado por

14 Cfr. COHEN, 2014; STRAUSS, 1997; LEVINAS, 2004; LÉVY, 2002; MILNER, 2013 (donde se postula que en Spinoza no se trataría tanto de un “arte de escribir” – según la célebre interpretación de Leo Strauss – como de un “arte de engañar”). Para una crítica de esta tradición hostil al sentido del spinozismo SEGRÉ, 2014.

el filósofo de Marburgo como “el gran enemigo”, “Spinoza constituye para la historia moderna del judaísmo la más grande dificultad” (p. 205).

En igual sentido, para Milner, el propósito último del programa spinozista –animado asimismo por resentimiento hacia su pueblo– sería el de “borrar el nombre judío” de la memoria humana. En efecto, Spinoza habría teorizado una “técnica de persecución hacia los judíos” (MILNER, 2013, p. 92, n.1) desapasionada y exenta de odio; un borramiento cuyo “único límite” sería la “masacre”, la “efusión de sangre” y los “asesinatos en masa” (p. 102). Milner la llama “persecución perfecta”, que por una ironía de la historia ha sido considerada como un alegato por la libertad de creencia y su autor como un ícono de la tolerancia (p. 106). La solución final spinozista –es la tesis fuerte de Milner– sería *la conversión de los judíos al Islam*, y su maniobra consistiría en alabar la política del imperio turco respecto de los convertidos, bajo la máscara de la alabanza –por lo demás ficticia– de la política de España respecto de los judíos conversos. Haría esto por prudencia, pues los turcos eran los mayores enemigos del mundo cristiano, encriptando su verdadero propósito en desplazamientos y contra-verdades conforme un “arte de escribir” necesario por la “indecencia” del contenido que se formula¹⁵.

15 Sin necesidad de recurrir al artilugio de postular un deliberado “arte de engañar” referido a las incongruencias –que según Milner serían por tanto deliberadas– de la situación de los judíos en España y Portugal, estudiosos como Yosef Yerushalmi y Yosef Kaplan han relevado las fuentes ibéricas del pasaje de TTP III que Milner llama *Hodie Judaei*, que habría sido tomado casi literalmente de un Tratado (publicado en Madrid en 1619) de Martín González de Cellorigo –en el que se lee: “Y el ver efectos contrarios en los unos y tan diferentes de los otros da que juzgar: pues vemos en Castilla, ya casi extinta esta nación, y a todos los della honrados y estimados y en grandes puestos, muy Católicos y tan aventajados en la Fe que dexan muy atrás a muchos que se precian de Christianos viejos; y por el contrario, en Portugal se ven las calamidades y trabajos que al presente corren, dignas de remedio. Y lo que, por los discursos y motivos que [en] tantos años de Letrado de Inquisición, la

La apostasía voluntaria y consiguiente conversión al Islam de Sabbatai Tsevi – sin embargo nunca mencionado por Spinoza en ninguno de sus escritos – sería pues lo que define su programa en relación a los judíos¹⁶:

experiencia me ha enseñado: entiendo que esto procede de no averse hecho en Portugal lo que es tan a propósito para este punto, como se ha hecho en Castilla” (Martín González de Cellorigo, *Alegación en que se funda la Iusticia y merced que algunos particulares del Reyno de Portugal*, etc., Madrid, 1619. Obra publicada por I. S. Révah, “Le playoder en favor des ‘Nouveau-Chrétiens’ portugais du licencié Martín González de Cellorigo (Madrid, 1619)”, en *Révue des études juives*, CXXXII (1963), p. 279–398. [Ver KAPLAN, 2009, p. 59].

16 Richard Popkin afirma la existencia de una relación de Spinoza con misioneros cuáqueros ingleses en Ámsterdam inmediatamente después de la excomuniación (entre 1656 y 1658), y con el intenso movimiento milenarista del que fue contemporáneo. A partir de un conjunto de documentos de la época, Popkin afirma que Spinoza pudo haber traducido del holandés al hebreo dos panfletos cuáqueros, entre ellos un libro sobre la *Escritura* de Margaret Fell –uno de los principales referentes cuáqueros de Inglaterra–, en el que se instaba a la conversión de los judíos para el advenimiento del *Millenium*. Esas traducciones serían las dos primeras publicaciones de Spinoza. En el curso de esos años inciertos en los que acababa de romper con la Sinagoga, Spinoza –es la tesis fuerte de Popkin– “se hallaba inmerso en un clima mesiánico y milenarista, rodeado de personas que preparaban activamente la primera o la segunda venida del Mesías”, y habría abandonado el círculo de Menasseh ben Israel para incorporarse a un mundo intelectual más amplio en cuyo centro estaba Peter Serrarius, quien habría sido a su vez el vínculo con Oldenburg. En una carta de diciembre de 1665, el Secretario de la *Royal Society* preguntaba a Spinoza por el “rumor” según el cual “*los judíos, luego de haber estado dispersos más de dos mil años se hallan ahora a punto de retornar a su país... Quisiera saber qué han escuchado los judíos de Ámsterdam sobre esto y cómo reaccionan a semejante novedad, que, si es verdadera, parece anunciar el fin del mundo*”. Spinoza no responde –o al menos no se conserva la carta de respuesta– y la relación con Oldenburg se interrumpe inmediatamente por casi diez años. Lo cierto es que Spinoza nunca alude, ni en este caso ni en ningún otro, a la figura decisiva de Sabbatai Tsevi. La sostenida relación –que se extiende por al menos 12 años– de Spinoza con el místico “ultra-milenarista” y sabbataísta Serrarius [según popkin la principal fuente de información de los cristianos de Europa occidental en lo que respecta al movimiento sabbataísta] no deja de ser extraña, como tampoco dejan de serlo algunos pasajes de su epistolario con Oldenburg, ni el hecho de que el TTP nunca se haya referido negativamente a los movimientos mesiánicos y milenaristas de su tiempo. Según la documentación de la que se dispone, en efecto, Spinoza no discute nunca las perspectivas mesiánicas de Me-

que el nombre “judío” desaparezca – por apostasía generalizada – para siempre de la memoria de los hombres¹⁷.

Tanto dentro como fuera de Israel¹⁸, lo que hay en juego en la discusión académica y política en torno al “problema Spinoza” (esta había sido la expresión empleada por Rosenberg al confiscar los libros de la casita de Rijnsburg el 6 de febrero de 1941: “obras de gran importancia para el examen del problema-Spinoza”, decían las 18 cajas en las que fueron trasladados a Alemania) es la cuestión palestina. En la perspectiva de Milner, el proyecto spinozista de conversión masiva de los judíos al Islam para que desaparezca el nombre “judío” de la memoria de los hombres no obstante la persistencia de la circuncisión [recordemos que esta se extiende a todo el mundo islámico], presenta –como marca Segré– un claro correlato anacrónico en la actualidad. Sería suficiente aplicar hoy en Israel / Palestina la política “liberal” de Spinoza [:que sea posible vivir juntos en un mismo territorio manteniendo la libertad religiosa de cada uno], para que el vocablo “Estado judío” desaparezca de la lengua usual. Para que esa desaparición se produzca, en efecto, es suficiente un “Estado común” desde el Jordán hasta el mar.

nasseh, La Peyrère, Serrarius, Comenius u Oldenburg, con quienes tuvo interlocución o cuyos textos tenía en su biblioteca. El rutilante silencio de Spinoza sobre Sabbatai, induce a Popkin a considerar la posibilidad de que haya sido un secreto partisano del movimiento sabbataísta, en un sentido sin embargo muy diferente al de Milner (POPKIN, 1985, p. 37–57).

17 En el citado *Le manteau de Spinoza*, Iván Segré desmonta punto por punto la argumentación de Milner, que, donde lo que hay es un programa filosófico de emancipación y una conversión de los seres humanos a la libertad, pretende encontrar una conversión de los judíos al Islam para su desaparición –y con ella la desaparición del “odio” que su existencia lleva implícita.

18 Las tesis de Milner fueron originalmente expuestas en el Instituto de Estudios Levinasianos de Jerusalén en 2010–2011.

Según esto, un Estado común de Israel / Palestina para todos los habitantes, sean judíos, musulmanes o cristianos (es este, efectivamente, el sentido del pasaje “sionista” en TTP, III – su “genio maligno” no sería solo filológico sino también territorial), significaría en poco tiempo – es el argumento del actual gobierno israelí y tácitamente de Milner – la conversión del Estado judío en un Estado islámico. Y cualquiera que afirme el bien común entre los diferentes sería un antisemita encubierto¹⁹.

El espíritu y la letra de la filosofía spinozista nada tiene que ver con esta línea de lectura y sí mucho que contribuir a la construcción de una paz, que es siempre obra de lo común – entendido no como algo ya dado a lo que se pertenece (un territorio, una religión, un libro, una lengua) sino como algo en lo que se entra, una composición de las diferencias, la tarea de ser con otros, el vivir juntos como porvenir. En sintonía exacta con esta deriva posible para oriente medio y para la humanidad toda, el músico argentino-israelí-palestino²⁰ Daniel Barenboim escribió en 2003 un bello artículo en el que relata la influencia de la lectura de Spinoza cuando era niño en su manera de vivir la música (en particular el principio spinozista de la inseparabilidad de emoción y razón), y afirma su importancia para el actual conflicto palestino-israelí (BARENBOIM, 2003). Su relevancia – afirma Barenboim – radica en que su filosofía “nunca se basó en la premisa del ser judío como minoría.

19 En favor de un Estado común, Eyal Sivan realizó un hermoso film: *Estado común entre el Jordán y el mar* (2013) [“La separación se realiza siempre en detrimento de los que se quiere excluir”]. Sobre la cuestión del Estado común y la crítica a la posición de Milner, ver Iván Segré, op. cit., p. 77-79.

20 Daniel Barenboim es ciudadano palestino honorario desde 2012, convirtiéndose así en el primer ciudadano israelí-palestino del mundo.

Precisamente por ello su filosofía es tan contemporánea, ahora que el pueblo judío tiene su propio Estado, es decir no es más una minoría...”, y se halla frente a otra minoría: el pueblo palestino. La democracia israelí “no ha resuelto hasta ahora el problema de un Estado donde las minorías son suprimidas”, por lo cual “...el restablecimiento de la filosofía de Spinoza en Jerusalén [contra la ortodoxia religiosa que determina actualmente el clima espiritual] es esencial si quiere lograrse un progreso en el conflicto de medio oriente”.

Si es verdad que “Spinoza constituye la más grande dificultad” para el judaísmo actual, lo es porque sostiene un universalismo que tiene profundas raíces en la cultura judía²¹ y no porque haya procurado su destrucción ni la desaparición del “nombre judío”. El sentido de la intervención literaria de Spinoza en *Un descanso verdadero* se ilumina con la militancia por la paz de Amos Oz. Spinoza tendrá mucho que decir siempre que el exterminio (y el misterio de “lo que el hombre le hace al hombre” en general) reemprende su obra. Lo que tiene por decir puede ser comprendido por cualquiera: por hombres y mujeres simples –como Yakov Bok–; por soñadores refinados e inquietos que no permiten que se desvanezca la interrogación vital sobre todas las cosas – como Azarías Gitlin –, o por sabios estudiosos – como el viejo Nahum Fischelson – que aspiran a producir una conciencia de la humanidad, apremiados por la pregunta urgente acerca del sentido de ser con otros. O por artistas

21 Yirmiyahu Yovel radicaliza esta interpretación y afirma que, en su estructura profunda, el programa del TTP enseña una suerte de universalización del judaísmo, en cuanto “religión política” ya no teocrática sino secularizada, despojada de contenidos teológicos y compuesta solo de preceptos prácticos. El judaísmo como religión universal (que recupera el pensamiento de los “antiguos hebreos” –con cuyo pensamiento dice Spinoza coincidir en una carta a Oldenburg) sería según Yovel el núcleo del mensaje anticristiano del TTP (YOVEL, 1995, p. 207).

como Daniel Barenboim, cuyo texto antes citado concluye con simplicidad y precisión: “Con la Ética de Spinoza Israel podría desarrollarse como un verdadero estado democrático, en el que cada parte de la comunidad defina sus valores éticos y el fin último de la humanidad”.

A través del arte, la literatura, la filosofía, la religión o la política, por fuera de cualquier tentación sacrificial y sin nunca desviar la mirada de la destrucción en potencia o en acto que se abate sobre la vida humana, el viejo topo spinozista resplandece siempre en los momentos de peligro, hereda a las generaciones su insistencia de paz, procura componer las diferencias en un *estado común* de los seres humanos para transitar el tiempo que les ha tocado.

COMMON STATE AGAINST DEVASTATION
- SPINOZA IN THREE JEWISH REPORTS

ABSTRACT: this text is on the link between spinoza and contemporary judaism. thereunto, i consider three stories of jewish writers (baschevis singer, bernard malamud and amos oz) in which spinoza appears as the central character, as well as a recent controversy over spinoza and the jews who have as reference jean-claude milner and ivan segre, controversy that is not exempt of implications for the current palestinian issue.

KEYWORDS: Judaism, literature, anti-semitism, politics

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASHEVIS SINGER, I. (1979) *El Spinoza de la calle Market*, versión de Rosa de Naveira, Barcelona: Plaza & Janés.

BAREMBOIN, D. (2003) “The purpose of the state is freedom. Daniel Barenboim on the relevance of Spinoza’s Ethics to the conflict in the Middle east –and music”, en <http://danielbarenboim.com/the-purpose-of-the-state-is-freedom/> (último acceso: noviembre de 2015).

COHEN, H. (2014) “Estado y religión, judaísmo y cristianismo en Spinoza”, en *Mesianismo y razón*, versión de María Jimena Solé, Buenos Aires: Prometeo/Lilmod.

DELEUZE, G. (1983) *Spinoza: filosofía práctica*, versión de Antonio Escohotado, Barcelona: Tusquets.

KAPLAN, Y. (2009), *Judíos nuevos en Ámsterdam*, Barcelona: Gedisa.

LEVINAS, E. (2004) *Difícil libertad*, Madrid: Caparrós Editora.

- LÉVY, B. (2002), *Le meurtre du Pasteur. Critique de la vision politique du monde*, Paris: Grasset.
- MALAMUD, B. (2007) *El reparador*, versión de J. Ferrer Aleu, Madrid: Sexto Piso.
- MILNER, J.-C. (2013) *Le sage trompeur. Libres raisonnements sur Spinoza et les Juifs. Court traité de lecture 1*, Paris: Verdier.
- OZ, A. (2008) *Un descanso verdadero*, versión de Raquel García Lozano, Buenos Aires: Sudamericana-Debolsillo.
- POPKIN, R. (1985) “Un autre Spinoza”, en *Archives de philosophie*, 48.
- SCHWARTZ, D. (2012) *The First Modern Jew. Spinoza and the History of an Image*, New York: Princeton University Press.
- SEGRÉ, I. (2014) *Le manteau de Spinoza. Pour une éthique hors la Loi*, Paris: La Fabrique.
- SMITH, S. (2007), *Spinoza y el libro de la vida. Libertad y redención en la Ética*, versión de Juan Manuel Forte, Madrid: Biblioteca Nueva.
- SPINOZA, B. (1986) *Tratado teológico-político*, versión de Atilano Domínguez, Madrid: Alianza.
- STRAUSS, L. (1981) “On the Interpretation of *Genesis*”, en *L’Homme*, jan.-v.-mars 1981, XXI (I).
- _____. (1997) *Spinoza’s Critique of Religion* (primera edición alemana de 1930), Chicago: University of Chicago Press.
- YOVEL, Y. (1995), *Spinoza, el marrano de la razón*, Madrid: Anaya & Muchnik.

Enviado em 14/11/2015. Aceito em 30/11/2015.