

Studia Spinozana, Volumen 9 (1993), «Spinoza and Modernity: Ethics and Politics», Königshausen & Neumann, Würzburg, 1995, 414 pp.

El material que presenta esta revista está vertebrado desde diferentes perspectivas. En primer lugar pretende ser un ir y venir desde Spinoza a la Modernidad. Además, aunque ofrece amplitud de temas, su objetivo central es la filosofía práctica, la ética y la política. Por último, intenta ser un diálogo de diferentes especialistas sobre las diferentes cuestiones que trata.

La primera parte, y de mayor extensión, aborda la filosofía ética y política de Spinoza. Su núcleo central lo constituye un debate, no directo, entre Walther, Bartuschat y Terpstra sobre si hay una total armonía entre la ontología de Spinoza y su filosofía práctica o si, por el contrario, hay una brecha. WALTHER brinda varios ejemplos de algunas características de la metafísica de Spinoza que, afirma, se corresponden con su proyecto político de una sociedad libre. Así la afirmación de la immanencia y la necesidad significa la negación de que haya una estratificación de grados en el ser, lo que implicará en la política una paralela negación de la jerarquización entre los hombres. Por otra parte, el constructo metafísico «conatus in sui esse perseverandi» tiene su correspondencia en el concepto ético-político de libertad como conducta autónoma. Además, la condición humana es vivir en una naturaleza que no ha sido hecha para el hombre. Esto le deja al hombre solo en el mundo con su capacidad para actuar y construir su mundo. Su tarea no es participar en un orden preestablecido. Si no hay otra cosa que poderes que chocan entre sí, se suman o restan, es fácil concebir que el mayor poder político es el poder de la multitud, la democracia.

M. TERPSTRA, por el contrario, sugiere que hay una cierta brecha entre el Tratado Político y las obras anteriores de Spinoza, la Ética y el Tratado Teológico-Político. A la cuestión de cómo surge la comunidad política a partir del estado de naturaleza, el Tratado Político, a diferencia de las obras anteriores, no parte de individuos iguales en el estado de naturaleza, sino de agrupaciones de varios tipos de individuos. Podríamos hablar incluso de clases, no entendidas desde una perspectiva económica, sino según el status social y legal. Para esta afirmación Terpstra se basa en la lectura del Tratado Político, cap. II, §§ 9-17. Los Estados no son generados sólo porque las esperanzas, temores o razones de los individuos les lleven a pensar que la vida común trae más ventajas que la vida en aislamiento, sino también porque desde el principio hay relaciones humanas en las que unos someten a otros. Y el tipo de relaciones de clase preexistentes en el estado de naturaleza determina el tipo de Estado que surgirá y que habrá que tener en cuenta en el estudio de la política.

La segunda parte trata de la influencia de Spinoza en la Ilustración. Aquí sí hay un debate directo entre Schröder y Wollgast. Además presenta un tercer artículo de Brown que va en la línea de Wollgast. Para Schröder no hay una significativa influencia de la filosofía de Spinoza en el pensamiento ético y político de la Ilustración, fundamentalmente porque sus propuestas éticas sólo valen para unos pocos y porque su ética está demasiado unida a una metafísica inaceptable para el siglo XVIII. Wollgast, ampliando el concepto de Ilustración a la «primera Ilustración» (1670-1820) en Alemania, critica las tesis de Schröder pues, afirma, hay muchas maneras de influir incluso a declarados oponentes del spinozismo.

Brown confirma este punto de vista en el caso inglés. Las especiales circunstancias político-religiosas de Inglaterra a partir de 1640 explican que el nombre de Spinoza fuera de los más pronunciados en los escritos que atacaban a los que defendían la preeminencia del parlamento sobre el rey. La institución monárquica era generalmente defendida sobre fundamentos religiosos. El panteísmo de Spinoza, así como su materialismo y republicanismo fueron vistos como la máxima amenaza para la legitimación teocrática de la

autoridad real. Así miembros del partido whig, librepensadores, defensores de la teoría política del contrato, deístas..., es decir, todos aquellos que de alguna manera minaban la autoridad religiosa del monarca, fueron acusados de ser «spinozistas en secreto». Aunque el Tratado Teológico-Político fue traducido al inglés en 1689, la verdad es que hubo sólo un superficial conocimiento de su pensamiento. Sin embargo, personajes como Locke, bastante lejanos filosóficamente a Spinoza, fueron acusados de ser spinozistas secretos. El apogeo de esta cruzada anti-spinozista llegó en 1710, cuando obras de Tindal y Le Clerc fueron declaradas «sediciosas» y «blasfemas» por la Cámara de los Comunes. La muerte de la reina Ana en 1714, el apaciguamiento de las tensiones políticas y la desaparición de los «extremistas» de ambos lados hicieron que el nombre de Spinoza fuera olvidado en Inglaterra hasta el siglo siguiente.

La tercera parte trata de cómo puede interpretarse la presencia de Spinoza en el pensamiento de Marx. Nos ofrece tres artículos que son tres maneras de entender la cuestión. BALIBAR pretende mostrar la complementariedad de las filosofías políticas de Spinoza y Marx, síntesis que puede operar como horizonte privilegiado para el pensamiento actual de la política. El problema que trata es del sujeto colectivo de la historia, las «masas», y su papel determinante en la historia. Spinoza señala la «*imitatio affectuum*» como el mecanismo psicológico de la autoidentificación de la multitud, las masas, mientras que Marx enfatiza las condiciones económicas de la constitución del sujeto político. La más importante enseñanza de Spinoza, en cuanto complemento de Marx, es la importancia de los movimientos populares para la política, ya que son la realidad misma de la política, pero una realidad que se construye y evoluciona en el elemento de la *imaginación*. En suma, Balibar se propone leer a Spinoza en su texto y en su contexto, pero también intentar poner en práctica los conceptos y orientaciones spinozistas en la reflexión sobre la política moderna.

YOVEL afirma que Marx y Spinoza tienen en común la visión inmanente del hombre como ser en la naturaleza. Pero mientras que en Spinoza esto supone una renuncia a toda posible teleología, en Marx mediante el trabajo el hombre subjetiviza la naturaleza bruta, dotándola de la finalidad de satisfacer sus necesidades e intereses, de manera que la naturaleza transformada da forma a su vez a la propia vida humana. La finalidad de las cosas no se origina en Dios, ni en las cosas en sí mismas, sino en la actividad práctica e histórica del hombre. Esto sucede en Marx, según Yovel, porque su filosofía es una recuperación de Spinoza, a través de Kant y Hegel, aunque depurándolos. Sin embargo, donde hay una ruptura entre Spinoza y Marx es en la presuposición de éste de la armonía entre los deseos humanos y el fin inevitable de la historia. ¿No es antropomorfismo y teleologismo afirmar que el curso del mundo está orientado hacia los fines humanos? De cualquier forma, el lector interesado puede encontrar estas ideas más ampliamente desarrolladas en el cap. IV.º de la II.ª parte de la obra de Yovel, *Spinoza, el marrano de la razón*, traducida el año pasado al castellano.

SEIDEL también afirma la complementariedad de las filosofías de Spinoza y Marx, de manera que sería muy útil hacer una lectura marxista de los textos de Spinoza y una lectura spinozista de los textos de Marx. Así llegaríamos a ver que la alienación está también en el corazón de la antropología de Spinoza. En la vida basada en la imaginación se da un antropomorfismo y una falsa conciencia. Así pues, si en Marx la alienación se funda en estructuras sociales generadas históricamente, en Spinoza la alienación se presenta por la potencia afectiva de la naturaleza humana. Pero esta diferencia no supone una oposición irreconciliable. Leyendo a Marx sobre bases spinozistas podríamos adquirir una idea de liberación menos romántica y más racional. Aquí surge una nueva diferencia: Spinoza per-

manece en la concepción del hombre como *primera naturaleza* y Marx trata la humanidad como *segunda naturaleza*, como autoproducción.

La cuarta parte se titula «La ética de la ciencia y la ciencia intuitiva». El núcleo de esta parte es el debate entre Hammacher y De Dijn sobre la ciencia intuitiva. También hay un tercer artículo en el que se habla de la relación entre Spinoza y Einstein. Para DE DIJN lo propio del conocimiento intuitivo es que rechaza el antropocentrismo. Pero considerar que el hombre no es el centro del universo no tiene por qué significar la cínica amargura del «monarca destronado». El tercer género de conocimiento nos enseña a aceptarnos en nuestra periférica limitación. HAMMACHER, por el contrario, muestra que el difícil problema del autoconocimiento en Spinoza, que está en juego en el entendimiento del papel salvador de la ciencia intuitiva, puede ser entendido poniendo el acento, no en la descentralización del hombre (como hace De Dijn), sino en el proceso de etización del conocimiento, mostrando como todo acto de conocimiento tiene consecuencias afectivas que influyen en nuestra conducta.

La quinta parte, «Spinoza y la Ética discursiva», presenta un único artículo. SENN afirma la complementariedad entre la ética discursiva y la filosofía de Spinoza. Ya que la ética discursiva es una filosofía que recoge las innovaciones de la filosofía ética y política durante los tres siglos siguientes a Spinoza, va de suyo que la ética discursiva pueda ofrecer elementos conceptuales que ayudarían a perfeccionar la democracia propuesta por Spinoza. Por eso, el principal interés de este artículo, y lo que es digno de discusión, es su afirmación de lo que la filosofía de Spinoza puede aportar a la ética discursiva. Según Senn, la teoría discursiva está demasiado clausurada en el concepto de procedimiento. Pero una cerrada insistencia en la *pragmática universal*, es decir, en las condiciones comunicacionales y lingüísticas del acuerdo, olvida las condiciones afectivas de la auténtica comunicación. Sólo una profunda explicación de los componentes afectivos de la conducta humana permite un auténtico acuerdo. Sólo cuando una teoría del consenso se coordina con un programa de la regulación de los afectos, como el de Spinoza, el acuerdo puede llegar a ser en la práctica una garantía institucional de un diálogo libre de dominación en la comunidad humana.

La revista añade la tradicional sección de ARTICLES «varii argumenti», en la que se tratan algunas cuestiones acerca de la Física de Spinoza, la comparación entre la filosofía spinozista y la pirrónica y una conversación de Becker con Seidel y Walther a propósito de las relaciones entre Spinoza y Marx.

En la sección de «Documentos» incluye un trabajo de KLEVER sobre un nuevo documento en el que se manifiesta la actitud de J. De Witt sobre Spinoza. La última sección de la revista informa sobre los Coloquios de París en mayo de 1993 sobre el tema «Spinoza: potencia y ontología» y de Bad Homburg en octubre del mismo año sobre la recepción de Spinoza en la Alemania del XVIII.

Francisco Javier ESPINOSA

OTRAS PUBLICACIONES:

BALIBAR, E.; SEIDEL, H.; WALTHER, M. (Eds.) *Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-) Spinozismus*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994. 262pp.

Recopilación de una parte de los textos presentados en la Reunión internacional de la Spinoza-Gesellschaft celebrada el 24-26 de septiembre de 1992 en Leipzig.