

GOETSCHEL, Willi
Spinoza's Modernity.
Mendelssohn, Lessing, and Heine.

En la serie "Studies in German Jewish Cultural History and Literature".
 The University of Wisconsin Press, 351 pags.

La tesis de este libro es la solemne afirmación de que "el judaísmo de Spinoza constituye el punto nodal central de su filosofía", la cual, a su vez, es la reivindicación más radical del proceso teórico y práctico, i.e. metafísico y político, de autodeterminación y emancipación del pensamiento, que define la modernidad. La consecuencia de esta serie de equivalencias, que dejo para el lector, no debe asustar a nadie. Este es un libro excelente y excitante, muy bien documentado por lo que se refiere a Spinoza y su recepción (véanse notas a pie) y extraordinariamente ilustrativo en su segunda, tercera y cuarta parte, donde se recorre, en diversas calas, la lectura spinoziana que hicieron Mendelssohn y Lessing (frente a Jacobi) y poco más tarde el poeta Heine. "Mientras la mayor parte de los debates que se refieren a Spinoza y su relación y significado para el judaísmo se limitan a tratar "temas" judíos que Spinoza pudo o no suscribir..., y que no proporcionan una respuesta satisfactoria, mi propuesta es examinar cómo el proyecto filosófico de Spinoza aborda su judaísmo como un reto cargado de gran potencial teórico, y configura su pensamiento como radicalmente moderno" (p. 6ss).

Más allá de aspectos biográficos y contextuales (p.11), y simplificando mucho las cosas con perdón del autor, el primer elemento de la triada "Spinoza – judaísmo – modernidad" es la dimensión dialógica ---que no dialéctica--- entre "lo particular/ lo universal", que llena toda la *Ética* (cap.1). Todo cuanto existe es una parte y, por lo tanto, una expresión de Dios, esto es, de la Substancia o Naturaleza. La Substancia es el fundamento del que se origina todo ser. Pero a nosotros la Substancia sólo se nos manifiesta en los dos atributos, el pensamiento y la extensión, esto es, alma y cuerpo. Mientras que la ontología establece la posibilidad de que podamos alcanzar algo en su particularidad, ese mismo fundamento garantiza el status ontológico de cada particular como expresión de la Substancia y, por lo tanto, como representación de lo universal. Pero, a su vez, la Substancia como un todo, que se presenta bajo el aspecto de cuerpo y alma, permanece por debajo de toda comprensión totalizable discursiva (p.26s). De esta manera, la relación entre lo particular y lo universal se expresa ontológicamente, a la vez, como diferencia y como identidad. Se rompe cualquier estructura jerárquica entre los seres, y el convencionalismo reduccionista "inmanencia/transcendencia" de la vieja tradición se desdibuja en las mil formas de expresión de la Substancia en sus modos, esto es, de lo universal en sus particulares expresiones, lo que Husserl calificaría más tarde como "la primera ontología universal" (p.27). (¿Sería ésta una ontologización del destino histórico de un pueblo particular y contingente, perseguido, reivindicador agónico de su propia existencia, pero que aporta en sí mismo ---un modo---, y, a su vez, más allá de sí mismo ---la Substancia---, la dimensión mesiánica de la universal reivindicación de la libertad de la condición humana?).

Un segundo nivel del proyecto spinoziano, derivado del anterior e inscrito igualmente en la relación Substancia/modos de la nueva metafísica, tiene que ver con "las condiciones epistémicas en las que se verifica nuestro conocimiento" (cap. 2). Cuanto más conocemos acerca de los particulares, tanto mayor es nuestro conocimiento de Dios como un todo que, a su vez, determina el proceso de nuestro conocimiento.

Goetschel analiza a este respecto el TIE. A diferencia del modo cartesiano o hobbesiano, para Spinoza el conocimiento es un proceso de reflexión dinámica desde la vida existencial de la razón (idea de la idea, TIE, 38). El conocimiento es, por definición, una praxis vital siempre interminada más que un punto de partida desde parámetros inalterables; y este es el más profundo significado del “sub specie aeterni”, que nos conduce, frente a todo dogmatismo, a la creciente autodeterminación del sujeto individual.

Pero este sujeto, lo mismo cada cosa que cada mente humana, se define en la ontología spinoziana por su *conatus*, “con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser”, y “no es nada más que la esencia actual de la cosa misma” (E3P7). Referido a la mente, el *conatus* es la voluntad; y referido, a la vez, a la mente y al cuerpo, es el apetito, que constituye la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente aquello que contribuye a su conservación y que el hombre está, por tanto, determinado a realizar... Entre apetito y deseo no hay más diferencia que la “consciencia” del mismo... Por todo ello ---concluye Spinoza, E3P9sc--- consta que nosotros no nos esforzamos, queremos, apeteceamos ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apeteceamos y deseamos” (ed. Dominguez, p.133s). He aquí el manifiesto más revolucionario de la filosofía de Spinoza (cap.3). Lejos de ser las emociones y las pasiones un enemigo de la razón, algo a destruir o demonizar, ellas forman parte constitutiva de nuestra racionalidad y del proceso de nuestra perfección moral. No sólo se ha superado la vieja dicotomía alma/cuerpo, sino que se inaugura una nueva antropología con un fundamento nuevo ontológico y una praxis psicodinámica de la economía de los afectos. Pues, lo mismo que el conocimiento no era algo teóricamente dado sino el proceso de las condiciones existenciales que lo hacen posible, igualmente los afectos tienen un carácter estrictamente funcional, cuyo balance (pues pueden ser analizados como si fueran líneas, figuras o cuerpos geométricos) permite a cada individuo descubrir las infinitas variables de su proyecto personal. Autopreservación, autodeterminación psico-racional, son un tercer nivel ---si así se puede hablar--- que fundamenta la constitución psicodinámica de la naturaleza humana como la base de su potencial siempre abierto a su autorrealización.

Este proceso emancipatorio ha de tener como consecuencia inmediata la ruptura de las cadenas con que las supersticiones religiosas, la profecía y los Estados Teocráticos han subyugado históricamente al pueblo judío, esto es, a los seres humanos, de quienes aquél es paradigma. La “libertad de filosofar” (TTP) es mucho más que la proclamación de una hermenéutica histórica de los textos sagrados, y mucho más que la separación entre religión y pensamiento; es también “traer al presente la tradición”, hacer de ella el campo de un trabajo acumulado pero no normativo (pues no deja de ser un producto sociohistórico), que, sólo como uno más de los “materiales del conocimiento”, coopera a nuestra autodeterminación actual. Pero, sobre todo, la libertad de filosofar es (quizás más allá de las elucubraciones del TTP) la praxis de aquella ontología de lo particular/lo universal de que estamos hechos (cap. 4).

Y por último, el nivel sociopolítico (cap. 5). Mientras que Maquiavelo y Hobbes ---señala Goetschel (p.67, 69)--- operan bajo el supuesto básicamente teleológico de la legitimación del poder de un Estado que pueda pacificar y dominar de manera más o menos eficaz la situación de una naturaleza anárquica, Spinoza, por el contrario ---lo que era de esperar de acuerdo con su ontología--- entiende que el contrato, la

transferencia del poder, la representación, etc, se convierten así en asuntos problemáticos, que más bien reforzarían o, incluso, legitimarían el desorden social. La palabra clave (TP) una vez más son los afectos, en los que Spinoza basa su teoría política, en la medida en que ellos, una psicodinámica de los afectos, no sólo representan las manifestaciones de la vida interior, sino que funcional como motor de las motivaciones humanas y dirigen la conducta, las actitudes y las acciones. La economía de unos afectos que derivan del *conatus* a perseverar en el ser y en el obrar es el mecanismo de distribución de una ecuación fundamental de origen ontológico: *jus = potentia* (“cada cosa natural ha recibido de la Naturaleza [no se olvida la ecuación “particular/universal”] tanto derecho como poder para existir y obrar”, TP.II 3-4). La potencia, esto es, los derechos naturales, es así la forma del poder político en su sentido fuerte, constructivo. Con ello, el discurso sobre el poder se transforma en una filosofía emancipatoria de la naturaleza. Y como esta potencia es intrínsecamente dinámica, está en continuo flujo y se resiste a una fosilización estatutaria, los derechos naturales no pueden ser imaginados más que en progreso y evolución. Un cambio de potencia determina un cambio en el modo de articulación de los derechos naturales, pues, aunque éstos son de alguna manera negociables, los parámetros de tal negociación están estrictamente determinados por el radio de acción de la potencia. De esta manera, Spinoza combina el desarrollo sociopolítico de los derechos con una sólida noción de su inalienabilidad, y el “Deus sive Natura” gana una nueva significación política desde el corazón mismo de la arquitectura metafísica. Por otra parte, el rol de la afectividad, como hemos visto, proporciona una plataforma racional más ancha de los derechos políticos, no opuesta a la irracionalidad de las pasiones. Más allá de las ambigüedades del TP, Spinoza nos conduce en las dos últimas partes de la *Ética* por el largo y tortuoso camino que va desde la “servidumbre humana o poder de los afectos” hacia la “potencia intelectual o libertad humana”. Es el camino de la autodeterminación y de la emancipación.

Yo no sé si la equivalencia “Spinoza – judaísmo – proyecto emancipatorio – modernidad” funciona tal como el autor de este libro había prometido en su Introducción, pero que luego, al menos en la primera parte sobre Spinoza, no desarrolla de manera completa, me parece a mí. Debo añadir, no obstante, que en las otras partes del libro, las más extensas y originales, trata de cubrir esta, digamos, laguna proponiendo una nueva lectura de la recepción de Spinoza en Alemania a través de tres escritores supuestamente menores en la historiografía filosófica spinoziana, Mendelssohn y Lessing frente a Jacobi en la conocida polémica sobre el panteísmo, y, sobre todo, el romántico, extrovertido, burlón y no menos saintsimoniano que spinoziano, Heinrich Heine. Los tres, cada uno a su modo, reivindican, según Goetschel, la ecuación propuesta; los tres encarnan el anhelo de liberación del pueblo judío oprimido por la historia (lo particular) como paradigma o expresión de la emancipación de la humanidad entera (lo universal) desde la lectura de la ontología y la política de Spinoza. De manera que el lector encontrará ejemplificadas en estos tres autores las líneas de fuerza de la filosofía spinoziana que Goetschel pone más de relieve, y que yo he tratado de resumir toscamente en los párrafos anteriores.

Me limito, pues, a enumerar simplemente los principales textos que aquí se estudian. Viniendo de la Escuela de Leibniz-Wolff, en la que había sido instruido en Berlín, Moses Mendelssohn (1729-1786) redactó sus primeras obras, en forma de diálogo, *Philosophische Gespräche* y *Über die Empfindung* (1755), todavía bajo la tutela wolffiana, pero influido ya y ayudado por G.E. Lessing (1729-1781), con quien

coincidió en Berlín en 1754 y con quien mantuvo hasta el final de su vida amistad y admiración, hasta que de él hizo Lessing un ideal retrato en su *Nathan der Weise* (1779). En *Über die Empfindung*, Mendelssohn elabora una teoría estética de los sentimientos. Marginado de la comunidad civil, “desde los márgenes de la filosofía”, este diálogo significaba para el joven Mendelssohn la apuesta literaria de sus profundas inquietudes de excluido y su anhelo de legitimación y reconocimiento social, lo mismo que en Spinoza, a pesar de su aparente herencia leibniziana (cap. 6; cfr. por ejemplo, p. 91-95). El capítulo 7 reincide en el debate sobre los afectos, que se contiene en el *Briefwechsel über das Trauerspiel* que mantuvieron Mendelssohn, Lessing y Friedrich Nicolai. En 1767 Mendelssohn publicó su *Phaedon, oder über die Unsterblichkeit der Seele*, que llevó a su autor a la cumbre de la fama y a ser calificado como “el Sócrates alemán”. El argumento de la inmortalidad ---comenta Goetschel (p. 121s)--- sirve a Mendelssohn para elaborar un discurso sobre la individualidad en términos de un concepto radicalmente secularizado del individuo como principio autónomo, independiente de cualquier clase de asidero teológico. Pero los años felices se ensombrecieron pronto, hasta la enfermedad y la depresión, con una doble polémica: primeramente con el teólogo suizo J.C. Lavater que había traducido una obra de Charles Bonnet sobre la “palingenesia filosófica”, y retaba a Mendelssohn a convertirse al cristianismo si no lograba refutar los argumentos de Bonnet; por el lado contrario, su intervención en el problema religioso-político de la excomunión de los miembros de la comunidad judía por parte de la sinagoga, que su amigo Wilhelm von Dohn había defendido (*Über die Verbesserung der Juden*, 1781), provocó en Mendelssohn un brillante y dolorido *Prefacio* a la traducción (1782) de las *Vindiciae Judaearum* de Menasseh ben Israel, y poco después, en respuesta a otras acusaciones, su *Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum* (1783) (cap. 8-10). Finalmente, las *Morgenstunden* (1785), reivindicando al viejo amigo Lessing frente a los ataques fideistas de Jacobi (*Über die Lehre des Spinoza*) y tratando de “purificar” al mismo tiempo el panteísmo de su amigo y de Spinoza (cap. 11).

Los capítulos 12-16 están dedicados a la apasionada figura del poeta, pensador libertario, crítico y, ante todo, autor dramático Lessing, uno de los creadores más originales del teatro moderno alemán antes de Goethe, estudiado aquí exclusivamente a la luz de su spinozismo y de su relación con el judío Mendelssohn. Capítulos excelentes, cuya síntesis en esta breve reseña me desborda. A pesar del famoso epíteto lanzado contra Spinoza por Lessing (“todter Hund”) en su agria polémica con Jacobi y de las pocas citas del filósofo holandés en los primeros textos de Lessing, Goetschel va trazando admirablemente las huellas de Spinoza en las distintas fases evolutivas del escritor sajón. Desde el poema *Die Juden* (1749) (no se elvide que Lessing no era judío), donde se idealiza al buen judío (que en seguida sería Mendelssohn), pasando por otras piezas dramáticas, como *Der Junge Gelehrte*, *Der Misogyn*, *Der Freigeist*, contra los prejuicios y la hipocresía religioso-social; los Diálogos sobre la Francmasonería (*Ernst und Falk* o la sorprendente semejanza entre el concepto lessingniano de la “Öffentlichkeit” y el TTP) (p. 209-218), hasta el *Nathan der Weise* (1779), retrato del amigo Mendelssohn, y *Die Erziehung des Menschengeschlecht* (1780) sobre la igualdad de todas las religiones y de todas las razas y su perfectibilidad, la libertad de conciencia y de expresión, la emancipación del ser individual, la verdad como experiencia pragmática, etc. Para terminar, empobrecido y solitario, en la biblioteca de Wolfenbüttel con su Spinoza “purificado” en el alma y a la sombra y junto a los viejos libros de aquel otro solitario que fue su predecesor, Leibniz. ¡Tres vidas tan excitantes!

Finalmente; Heinrich Heine (1797-1856). Con Heine ---dice Goetschel--- la recepción de Spinoza alcanza una nueva dimensión, solo vislumbrada, al parecer, por sus correligionarios lectores judíos, Moses Hess y Sigmund Freud (cap. 17, p.253ss). Con su irrupción en la lectura de Spinoza, Heine recupera todo el potencial revolucionario de un filósofo que, como resultado de su apropiación por parte del idealismo alemán (de Fichte a Hegel y Schelling), había sido “espiritualizado” y deshistorizado, de manera parecida a como, cincuenta años atrás, la “disputa del panteísmo” iniciada por Jacobi lo había desfigurado y empequeñecido. En *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1837), redactada tras su marcha definitiva a París (1831), tras su enrolamiento en las filas seintsimonianas y, sobre todo, con una filosofía “libertaria”, irónica, hedonista, mordaz, un poco loca y primitiva, desmitologizadora, Heine se “desencanta” de Hegel e ilumina una dimensión política revolucionaria, que proporciona una teoría coherente sobre la libertad de religión, la libertad de pensamiento y de autodeterminación, y un concepto potencialmente subversivo del poder (p.263). Heine introduce a Spinoza en el libro segundo de *Zur Geschichte*, en el centro mismo del texto; y aunque su panteísmo sea más bien folklórico y antropológicamente un tanto naïf, “su interpretación de Spinoza --dice Goetschel--- representa una dimensión innovadora y audaz, repetida y mejorada luego por Moses Hess y continuada, en la onda de Althusser, por Balivar, Negri, Moreau, Deleuze y otros. La interpretación política del panteísmo producida por esta serie de pensadores desciende, de una forma u otra, de la original contribución de Heine” (p.260). Para terminar (cap. 18), una “contrahistoria” entre tradición e innovación. El kabbalista-poeta (¿toledano o tudelano?) Jehuda ben Halevy (1076-1141) había compuesto una narración didáctica-poética, *El Cuzary*, donde, acudiendo a las tradiciones, un sabio hebreo trataba de demostrar al rey (el cuzary) que el judaísmo era la única religión verdadera. Heine retoma la historia tradicional de Jehuda con un poema bajo el nombre del viejo poeta (*Jehuda ben Halevi*), para recorrer, igual que él, lugares, culturas y épocas pretéritas y releerlas a la inversa, desde el futuro al pasado, a la luz de Spinoza. Como ya había soñado Mendelssohn en su *Prefacio* a Menasseh ben Israel, Heine ve ahora a Spinoza como un filósofo radical cuyo pensamiento libre inaugura el fundamento de la modernidad. El judaísmo ya no significaría en adelante sólo una religión sobre la tolerancia. La cultura judía emergería, más bien, como viable e incluso progresista, aportando la promesa del futuro para la emancipación del género humano.

Bernardino ORIO DE MIGUEL