

RESEÑAS Y DEBATES

Vicente Hernández Pedrero, *Ética de la inmanencia. El factor Spinoza*. La Laguna: Universidad de La Laguna, 2011, 159 pp.

Francisco Javier Espinosa Antón
Universidad de Castilla La Mancha (España)

El autor lleva escribiendo sobre Spinoza desde hace más de 20 años y podríamos decir que es uno de los principales estudiosos en habla hispana de su pensamiento. Sus trabajos más importantes están recogidos en este libro. El hilo conductor de todos sus capítulos es la recuperación del pensamiento de Spinoza como fundamento para una ética del presente, una ética no concebida desde fuera de nosotros, sino emanada de lo que somos materialmente, es decir, una ética de la inmanencia. Y esto lo quiere hacer confrontando el pensamiento de Spinoza con otros pensadores, especialmente con filósofos de nuestro tiempo, como Heidegger, Levinas, Ricoeur, Jonas, McIntyre, Searle, Rorty, Sloterdijk, Habermas o Tugendhat. El propósito, como se ve, no puede ser más interesante. Y no debemos pensar que es una mera colección de artículos: aunque están ordenados por orden de aparición en diferentes revistas, libros o congresos, sin embargo hay un hilo conductor progresivo que hace que la lectura del libro tenga pleno sentido cuando se leen los capítulos en su orden.

En el capítulo primero se defiende una ética inmanente de la vida como potencia, frente al pensamiento del hombre como ser-para-la-muerte de Heidegger. El hombre, afirma el autor, no es un ser que en una primera reflexión solipsista se sabe ser-para-la-muerte y que para huir de esa situación se abre a los otros, como señalarían Heidegger y Levinas. La conciencia de cada individuo, según el autor, se genera en un intercambio de afectos y emociones con el otro. Esto Spinoza lo habría recogido muy bien, pues para él desde el inicio predomina el *factum* de la vida y el vivir con los otros. Vicente Hernández resalta cómo en Spinoza la potencia humana le empuja al hombre a buscar pasiones alegres

y acciones racionales que promueven los afectos de alegría entre el yo y los otros y se expresan en el amor, la amistad, la cooperación, la solidaridad o la justicia. Decir que el hombre es un ser-para-la-vida no es, para él, una afirmación voluntarista, sino algo que obedece a las condiciones mismas de la existencia y el ser del hombre, pues, aunque se sabe que la muerte vendrá, no hay que perder tiempo pensando en ella; como decía Spinoza: “un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida” (E 4P 67). El autor señala que nuestra presencia en el mundo es activa, material, llena de energía y potencia, producto de la infinita energía y potencia que recorre el universo: cualquier filosofía que, hablando de esperanzas o temores que provengan fuera del mundo, intente socavarla, se equivoca. Y en ese camino hacia la máxima potencia recuerda el autor las ideas de Spinoza: no hay nada más útil que los encuentros con los otros que nos producen alegría. Esto implica la búsqueda del acuerdo político sobre la justicia y, cuando se llega al tercer género de conocimiento, la aceptación y el reconocimiento de los seres finitos en una Naturaleza infinita.

En el capítulo segundo el autor quiere recuperar lo esencial de la prudencia aristotélica conectándola con el pensamiento de Spinoza. Destaca en su lectura de Aristóteles el carácter deliberativo, tentativo y experimental, podríamos decir, de la prudencia. En ella no hay ningún principio firme, pues, como tiene por objeto lo humano, y lo humano es contingente, supone una búsqueda de las mejores posibilidades para el individuo, búsqueda que no le suprime la incertidumbre de la posibilidad de no acertar. Además, la prudencia no es fruto de una racionalidad pura sin afectos, sino que la elección será producto de una “inteligencia deseosa” o de un “deseo inteligente” (EN VI, 2). Sin embargo, Vicente Hernández, de la mano de P. Aubenque, señala que estas inmejorables perspectivas de la conceptualización de la prudencia en Aristóteles son truncadas por su posterior recurso a una sabiduría que contempla la totalidad divina. Aquí es donde, según el autor, podría intervenir Spinoza para rescatar la prudencia y enderezarla hacia un proyecto materialista y aquiescente con la propia finitud humana. Leer así a Spinoza supone comprender que en su pensamiento no hay un saber teórico y otro práctico, es decir, no hay dualismo entre *epistème* y *phrónesis*; que el conocimiento humano es siempre conocimiento del propio cuerpo; que el inicio de la vida supone un conocimiento aislado y mutilado, donde todo parece fortuito, pero que bajo el impulso de la alegría, que nos compone con los demás, somos capaces de pasar al segundo género de conocimiento y formar nociones comunes de lo que nos une con los otros hombres, y así hacer leyes que convengan al *conatus* colectivo y generalicen unos principios de justicia; que, posteriormente, el hombre puede acceder a una forma superior de conocimiento, por la que el sujeto es capaz de tener una mirada universal, experimentado un profundo amor por las cosas singulares. En conclusión, para el autor, pasar la prudencia aristotélica por el tamiz de Spinoza nos ayuda hoy a vivir la vida buscando en cada momento nuestras mejores posibilidades, sin recurrir a las falsas seguridades de la teoría; a

no estar paralizados por el pasado de nuestra debilidad, sino dispuestos hacia el futuro; a aceptar gozosos recorrer el cauce de nuestra inmanencia sin tristeza por la trascendencia perdida.

En la tercera parte del libro señala el autor que a medida que va desenvolviéndose la *Ética*, la prudencia desemboca en la *fortitudo*, de modo que la prudencia llega a ser una suerte de fortaleza del ánimo en la relación con los otros, fortaleza que entiende que los otros no son ninguna carga para el yo, sino que forman parte de la plena realización de su felicidad. Así, apreciar la relación con los otros no depende de nada externo a la causa inmanente que la origina. Por eso señala: “ser virtuoso con uno mismo implica necesariamente el vínculo con el otro dado el fondo ontológico que hace posible aquella relación” (p. 59). Y aquí el autor vuelve a contraponer las filosofías heideggeriana y levinasiana con la de Spinoza: el otro para Spinoza no es alguien con quien prestarse mutuo consuelo dada la finitud, ni con quien apoyarse en la búsqueda del infinito; el otro no se encuentra en la impotencia y en la limitación, sino en la potencia y en la fortaleza.

El cuarto capítulo es un diálogo entre la ética de la inmanencia de Spinoza y cuatro importantes pensadores actuales. En principio Vicente Hernández ve una cierta similitud entre el spinozismo y el pensamiento de H. Jonas, en el que la axiología se convierte en una parte de la ontología. Pero la filosofía de Jonas es conservadora, señala el autor, porque deja de lado la utopía y se basa en el temor, de modo que el futuro para él no es más que, en el mejor de los casos, una repetición del presente. El Spinozismo, en cambio, indica el autor, tiene una tensión hacia la emancipación futura, que está orientada hacia la mayor potencia del yo en virtud de una alegría con el otro. Siguiendo este último punto de vista, también Vicente Hernández opone el spinozismo a la obra de MacIntyre, en la que la relación con el otro está mediada por la participación en la misma comunidad o por la misericordia en cuanto se siente su dolor. También afirma el autor que la ética de la inmanencia spinozista se basa en una perspectiva natural de aproximación a la subjetividad y a la conciencia, y en el rechazo de la trascendencia del alma o la mente con respecto al cuerpo; aquí confronta el pensamiento spinozista con el de Searle: lo decisivo en el spinozismo es que la mente y las ideas son expresión de las emociones y las pasiones, de la experiencia vivida, de lo material, pues no son una “pintura muda”, una suerte impersonal de conocer, sino que “hablan” de la materia corporal, lo cual origina una forma personal y subjetiva de conocer, un conocimiento nunca desvinculado de la subjetividad que conoce. El último autor con el que en esta parte Hernández confronta el pensamiento de Spinoza es el Rorty que pronunció en 1997 una conferencia en Ámsterdam titulada “Spinoza, el pragmatismo y el amor a la sabiduría”, pero la verdad es que, señala el autor, Rorty está lejos de entender correctamente el pensamiento de Spinoza.

Uno de los objetivos del quinto capítulo es marcar distancias con la filosofía post-moderna que, por negar la trascendencia, podría parecer próxima al pensamiento de Spinoza. Esta filosofía post-moderna, en la medida en que deriva de Heidegger, pone en el principio la angustia aislante que remite a la

transcendencia como su origen y que tiene una tarea trascendente: cuidar del ser. La ética de Spinoza, en cambio, señala el autor, subraya la potenciación inmanente de las posibilidades del hombre. Frente a la angustia y la muerte, Spinoza subraya la alegría y la vida. Según el autor, Ricoeur sigue, en parte, y, en parte, modifica el pensamiento de Heidegger; lo modifica en cuanto que critica su insistencia en la muerte, porque esa insistencia obtura las posibilidades del hombre; lo sigue, en cuanto que no cuestiona el destino del hombre hacia la transcendencia, hacia el ser en cuanto ser. Se suele pensar que Heidegger es el origen del pensar crítico contra la destrucción técnica del entorno ecológico, pero la mirada de Heidegger, según nuestro autor, es anticientífica y enamorada de la poesía de la serenidad del misterio, por lo que va en contra de la inmanencia y la materia. Por el contrario, la serenidad de la aquiescencia de Spinoza no tiene nada que ver con eso, pues consiste en el contento de sí mismo que surge al experimentar la propia potencia, por lo que no hay en él ni un origen ni un destino fuera de este mundo. De alguna manera, señala el autor, Spinoza ya planteaba una visión crítica de la técnica que quería enseñorearse de la naturaleza transformándola gratuitamente; sin embargo, le parece, no sacó todas las potencialidades de su idea con respecto al trato de los animales, así como, por otra parte, con respecto a la mujer. La revisión crítica de Heidegger que hace Sloterdijk le parece muy interesante, pues el autor de *Esferas* subraya la dimensión de cercanía entre los hombres, que aparece de pasada en *Ser y Tiempo*, y supera la mera crítica heideggeriana de las tecnologías del pasado tendentes a esclavizar a la materia, y lo hace mediante la afirmación de la posibilidad de nuevas tecnologías que sean cooperadoras: las homeotecnologías.

En el sexto capítulo Vicente Hernández confronta el pensamiento de Spinoza con los de Habermas y Tugendhat. El Habermas de “La religión en la esfera pública” intenta evitar, según él, la pérdida del significado de la religión en el espacio público, por lo que se necesita que haya alguien, se sobreentiende que las propias personas religiosas no son capaces, que lo traduzca a una argumentación accesible a todos. La crítica de Vicente Hernández incide en que Habermas ha cambiado y ahora acepta que los motivos religiosos privados sean causa determinante de lo público. Como se ve, el autor ha tomado posición en una discusión que se centraría en si Habermas introduce contenidos religiosos extramundanos en la esfera pública o sólo quiere traducir a lenguaje racional algunos componentes morales dignos de una ética universalista inmanente, componentes que estarían presentes en algunas religiones. Volviendo al capítulo, es en este momento cuando el autor trae a la luz el pensamiento de Spinoza que afirma que la razón no pide nada contra la naturaleza (E 4P18S), lo que implica, según Vicente Hernández, que nuestra condición natural como seres evolutivos incluye el ejercicio mismo de la razón para argumentar conductas morales universalistas, mientras que la fe religiosa, remitiendo la salvación a otro mundo, debilita nuestra potencia natural y el contenido ético de la democracia.

En la segunda parte del capítulo, Vicente Hernández analiza la mística que propone el Tugendhat de *Antropología en vez de metafísica*: sería una mística

sin trascendencia y sin religión, pues parece algo natural e inmanente, en cuanto que es entendida como un recogerse en sí mismo, alejándose de la multiplicidad de nuestras preocupaciones, afectos y deseos (de la contingencia del mundo), para dar paso a la experiencia de la totalidad del mundo. Ahora bien, le parece al autor que, si miramos esto desde la filosofía de Spinoza, hay problemas en el pensamiento de Tugendhat, porque cree que la experiencia de totalidad es incompatible con un mayor deseo en relación al propio yo.

El último capítulo es la única parte del libro en la que no hay ninguna confrontación explícita entre la ética de la inmanencia de Spinoza y el pensamiento de otros filósofos. Al principio se dedica a explicar la inmanencia y la naturalidad de la razón humana, destacando su dimensión política democrática: buscar el acuerdo de los hombres a fin de aumentar la potencia colectiva. Pero enseguida pasa al centro de interés por el que escribe realmente el capítulo: señalar los límites políticos del segundo género de conocimiento y mostrar la importancia de avanzar en el tercer género de conocimiento, expuesto en la parte V de la *Ética*. El estado político que surge del segundo género de conocimiento, afirma, en ningún caso agota la expectativa de emancipación y conocimiento que representa la *Ética*. El autor indica que está haciendo una especie de conjeturas “más allá de lo escrito textualmente por Spinoza en la parte V de la *Ética* y de lo que aún le quedó por escribir en el inconcluso *Tratado Político*”, pero no aclara excesivamente el significado de frases como “la justicia resultante del acuerdo político democrático debe subordinarse, llegado el caso, a ese otro sentido de la justicia propio de aquel cuya mente se sabe *sub specie aeternitatis*”. Como siempre, el terreno de máxima dificultad del spinozismo es el tercer género de conocimiento.

En conclusión, se trata de una monografía interesantísima por la lectura que hace del pensamiento de Spinoza desde la ética de la inmanencia y por la actualización de su filosofía al momento actual, al confrontarla con las ideas de algunos de los más importantes pensadores de nuestro tiempo.

