

EL ÚLTIMO HABERMAS Y BARUJ SPINOZA (SOBRE EL PROYECTO INMANENTE DE UN SER FINITO)*

Vicente Hernández Pedrero
Universidad de La Laguna
vpedrero@ull.edu.es

RESUMEN

Este artículo trata de la inesperada y singular presencia de Baruj Spinoza en la reciente historia de la filosofía publicada por Jürgen Habermas. A propósito de ello, desde una perspectiva actual, se considera que la ética de la immanencia spinozista permite superar los límites deontológicos que aún hoy condicionan a la ética del discurso.

PALABRAS CLAVE: ética, naturaleza, immanencia, géneros de conocimiento, ética del discurso, acción comunicativa, ciencia, cerebro, neuroética.

THE LAST HABERMAS AND BARUJ SPINOZA
(ON THE INMANENT PROJECT OF A FINITE BEING)

ABSTRACT

This paper deals with the unexpected and singular presence of Baruj Spinoza in the recent History of Philosophy published by Jürgen Habermas. On the matter, from current perspective, spinozist ethics of immanence is considered allows to overcome deontological limits that even today condition the ethics of discourse.

KEYWORDS: Ethics, Nature, Immanence, Kinds of Knowledge, Discursive Ethics, Communicative Action, Science, Brain, Neuroethics.

I

El pasado mes de junio de 2021, Jürgen Habermas cumplía 92 años. Hoy sabemos que durante esta etapa final de su vida el autor más influyente y determinante del pensamiento filosófico y social de nuestra época se ha dedicado a escribir nada menos que toda una historia de la filosofía. Una monumental obra de casi 2000 páginas repartidas en dos volúmenes, que lleva por título general *Auch eine Geschichte der Philosophie*, es decir: «También (*Auch*) una historia de la filosofía». A propósito de este título, en la que será considerada una de sus más importantes entrevistas, realizada esta vez en plena pandemia del coronavirus, Habermas ha



querido matizar el significado del término alemán *Auch*, en el sentido de que esta es sólo una historia de la filosofía entre «otras» posibles. A pesar de ello, algunos de los que hemos seguido durante décadas la ingente obra habermasiana no nos hemos resistido a interpretarlo más bien como «Yo me voy, pero ahí queda *también*, como colofón al conjunto de mi gran número de estudios más sistemáticos y específicos, mi visión global e histórica del pensamiento filosófico...»¹. Una visión de la historia, esta de Habermas, donde, inesperadamente, cobra especial relevancia y genera admiración la figura histórica de Baruj Spinoza. Hasta el punto de suscitar la siguiente pregunta por parte del entrevistador: «¿con qué figura de la historia de la filosofía se identifica usted –pues– hay partes en el capítulo sobre Spinoza donde diría espontáneamente: aquí se describe Habermas a sí mismo». La respuesta de Habermas no ha podido ser más significativa: «Eso me sorprende un poco. Aunque el intérprete puede entender a un autor mejor que él mismo». Y añade: «Solo ahora he entendido algo de cuando leí a Spinoza»².

Hasta la fecha, en coherencia con la tradición ética kantiana, Habermas había prestado, efectivamente, muy escasa atención a la obra del filósofo judío-marrano de Holanda³. Pero, entonces, ¿por qué ahora ese papel destacado de Spinoza en esta

* El presente trabajo ha sido concebido y realizado en el marco teórico del Grupo de Investigación «Repensar la Filosofía» de la Universidad de La Laguna.

¹ Cf. *Auch eine Geschichte der Philosophie*. 2 vols., Suhrkamp, Berlín, 2019.

² Cf. entrevista en *Kölher Stadt-Anzeiger*, 03/04/2020. Quizás sorprendido por su propio descubrimiento, la improvisada respuesta dada por Habermas, desde un punto de vista teórico, resulta evasiva e historicista: «En el contexto de la historia de los Marranos, esos judíos españoles perseguidos que se convirtieron externamente al catolicismo bajo la imposición del rey español, entendí por qué Spinoza disfrutó de una veneración casi aún mayor que Kant en las casas burguesas germano-judías de tantos intelectuales del siglo xx. Leo Straus dice [que] Spinoza no fue solo el renegado y simple ateo, tal como fue perseguido en su época, sino más bien el honesto ilustrado que no negó la sustancia de su origen religioso [...] sino que la ‘asumió’ en sentido hegeliano. Sobre eso siento simpatía. Mirándolo históricamente, el pensamiento de Spinoza formó parte de los inicios del gran movimiento especulativo alemán, sobre todo a través de la *Naturphilosophie* del joven Schelling». Coyunturas históricas al margen, lo cierto es que la ética immanente de Spinoza del xvii ya supuso, anticipadamente, todo un desafío teórico al fundamento trascendental de la ética kantiana.

³ Con anterioridad, este desinterés con respecto Spinoza había conducido a Habermas a situar erróneamente su obra del lado de la «filosofía de la conciencia», cf. *Teoría de la acción comunicativa*, I, Taurus, Madrid, 1981, p. 494. Pasaba por alto Habermas el contenido de un pensamiento explícitamente enfrentado en su época al dualismo cartesiano, y que hace valer para ello la función antropológica de las llamadas «naciones comunes», fundamentales en el desarrollo de una conciencia moral del sujeto potenciada desde la relación entre el cuerpo y la mente. Spinoza: «La mente es tanto más apta para percibir muchas cosas adecuadamente cuantas más cosas en común tiene su cuerpo con otros cuerpos [...]. Las nociones *comunes* son el fundamento de nuestro raciocinio» cf., *Ética*, Segunda parte, proposiciones 39 (corolario) y 40 (escolio 1) –las cursivas de nociones *comunes*, destacadas en el original latino de la obra–. Para una lectura actual, mi ensayo V.H.P., «¿Qué puede un cuerpo? Aproximación desde las *naciones comunes*», Myriam HERNÁNDEZ, Miguel MANDUJANO, (cords.) *Ética y Política. Ensayos indisciplinados para repensar la filosofía*, Comares, Granada, 2021. Con respecto a la condición de hispano-judío-marrano de Spinoza, cf. Yirmiyahu Yovel, *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya-Mario Muchnik, Madrid, 1995; Gabriel ALBIAC, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Hiperion, Madrid, 1987; VV.AA, *Spinoza y*



Jürgen Habermas
Auch eine Geschichte
der Philosophie
Band 1
Die okzidentale Konstellation
von Glauben und Wissen
Suhrkamp

habermasiana historia de la filosofía? Trataremos en lo que sigue acerca de este sorprendente interés actual de Habermas por el pensamiento spinozista. Pero antes conviene contemplar el conjunto de la propuesta moral de Habermas según una doble perspectiva desde la que redefinir el carácter kantiano de su planteamiento. De un lado, la ya consagrada revisión dialógico-procedimentalista del imperativo ético de justicia universal, que constituye un punto de no retorno para el pensamiento ético contemporáneo⁴. De otro lado, y ahí reside lo más novedoso de esta nueva visión

España, Actas del Congreso Internacional sobre las relaciones entre Spinoza y España, Almagro, Castilla-La Mancha, 5-7 de noviembre de 1992, Publicaciones Universidad Castilla-La Mancha, 1994

⁴ La revisión dialógico-procedimentalista del principio ético kantiano de justicia universal se inicia en 1971 con la *Teoría de la justicia*, de John Rawls. Habermas, en su *Ética del discurso*, de 1983, proseguirá esta revisión dialógica desde premisas psicoevolutivas y lingüístico-pragmáticas, culminando así la definitiva superación de un resto solipsista y monológico de la filosofía de la conciencia kantiana, todavía presentes en las condiciones procedimentales de la *Teoría de la justicia*. Cf. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge University Press, 1971; J. HABERMAS (1983), «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación», *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985. En este ensayo, el imperativo categórico de universalidad encontrará esta nueva formulación: «En lugar de considerar como válida para todos los demás cualquier máxima que quieras ver convertida en ley universal, somete tu máxima a la consideración de todos los demás con el fin de hacer valer discursivamente su pretensión de universalidad». El acierto de la traducción inglesa de esta nueva fórmula que llevó a cabo Thomas McCarthy fue celebrado por el propio Habermas. Cito aquí la versión castellana de la traducción que de la misma hizo en su día Javier Muguerza; cf. Th. MCCARTHY, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 377; cf. J. MUGUERZA, *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid, 1990, p. 294.



histórica de la filosofía, el rescate de la religión como una verdadera fuente inspiradora de la conducta moral universalista. Desde una reflexión ética actual, Habermas recupera a Kant en la búsqueda de una dimensión propia de la religión no sólo no contraria a la razón, sino necesariamente compatible con ella en una suerte de sinergia moralmente positiva entre ambas. Ya no se trata sólo de preguntarse por el papel de la religión en la esfera pública democrática, sino de reivindicar el fundamento antropológico-humanista de un bien entendido hecho religioso⁵.

II

Una corrección fundamental de su propia posición ético-discursiva, llevada a cabo por Habermas a partir de la segunda mitad de los ochenta, ya anticipaba esta otra dimensión antropológica que ahora queda plenamente desplegada en su historia de la filosofía. Consistió en la formulación de la idea de *solidaridad*, como sentimiento moral que permite superar el frío rigorismo dualista de la ética kantiana y la estricta perspectiva deontológico-cognitiva de la justicia universal. Dicho en términos propiamente kantianos-habermasianos, la solidaridad, como el otro aspecto de la justicia («dos aspectos de la misma cosa», según lo expresa Habermas), armoniza y pone en práctica discursiva aquellas dos sucesivas fórmulas imperativas categóricas, de «universalidad» y de «humanidad»⁶. A partir de ahí, desde la evidencia de una práctica y virtud humanista y solidaria no excluyente sino necesariamente complementaria en medio de un procedimiento de diálogo racional encaminado hacia la justicia⁷, quedan formuladas las siguientes preguntas: «¿Qué *intuiciones morales* trae a concepto la ética del discurso?» [...] «¿Por qué me cabe esperar que la ética del discurso *logre acertar con algo sustancial* valiéndome de un concepto procedimental?»⁸. Acto seguido, para Habermas, las intuiciones morales que acompañan la práctica de la religión, como creencia, no sólo tienen derecho democrático a la participación en

⁵ Cf. KANT (1793), *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Ed. Alianza, Madrid, 1969. En la lectura de Habermas, «más que la promesa trascendente de la existencia de Dios (o de la inmortalidad del alma) lo que interesa a Kant es la perspectiva del reino prometido de Dios *en la tierra*» –las cursivas son de Habermas–, cf. J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 229.

⁶ Cf. J. HABERMAS (1986), «Justicia y solidaridad. Acerca del debate sobre ‘nivel 6’» –de L. KOHLBERG–, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, p. 76. También por esa época, Agnes Heller se propuso ir al encuentro de esta doble vertiente de justicia y solidaridad en el desarrollo mismo de la ética kantiana, cf. A. HELLER, «La ‘primera’ y la ‘segunda’ ética de Kant», *Crítica de la Ilustración*, Península, Barcelona, 1984.

⁷ J. Habermas: «El acuerdo alcanzado discursivamente depende tanto del ‘sí’ o del ‘no’ insustituibles de cada individuo como de la superación de su perspectiva egocéntrica [de forma que] sin la capacidad de cada uno de ponerse *solidariamente* en el lugar del otro no puede llegarse en absoluto a una solución que merezca el asentimiento general», cf. J. HABERMAS (1986), «¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?», *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 112 (cursivas mías).

⁸ *Ibidem*, pp. 105, 111 (cursivas mías).



la vida pública, sino asiento fundamental en el propio proceso de diálogo mediante una objetiva capacidad de intervención argumentativa. Y es aquí donde cabe situar el sorprendente interés actual de Habermas por Spinoza, siendo precisos, por el Spinoza autor del *Tratado Teológico-Político*, de 1670, un tratado inaugural y constituyente del necesario respeto y pluralismo democrático frente al dogmatismo y la intolerancia⁹.

Ahora bien, aunque esta reivindicación histórica de Spinoza por parte del último Habermas con motivo de la religión tiene, ciertamente, el significado objetivo de ampliar por una vía antropológica de solidaridad la perspectiva ética procedimentalista hacia sus últimas consecuencias democráticas, resulta sin embargo muy dudoso que Habermas haya «entendido», ni tan siquiera «leído» con suficiente interés, el conjunto del pensamiento ético spinoziano. De hecho, en esta historia global de las «creencias y el conocimiento», una obra tan crucial y sistemática como es la *Ética demostrada según el orden geométrico* se encuentra clamorosamente ausente y silenciada,¹⁰ lo que pone de manifiesto que, incluso en estas nuevas circunstancias político-democráticas, Habermas ha seguido experimentando un cierto prejuicio por el significado más profundo de la filosofía de Spinoza¹¹.

Podría afirmarse que, en esta, por otro lado, indiscutiblemente valiosa historia de la filosofía, el último Habermas es todavía deudor de su propia herencia intelectual kantiana, deuda teórica que le ha impedido, hasta el último momento, aceptar la realidad objetiva de una naturaleza compleja dando el paso definitivo hacia una ética materialista e inmanente. Ello a pesar de la insistente, aunque contradictoria, aproximación a la misma durante los últimos años, como demuestra su intento de «reconciliar a Kant con Darwin»¹², y así «aclarar la posición del pensamiento post-

⁹ Cf. J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 2. *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Suhrkamp Verlag Berlín, 2019, pp.151-163.

¹⁰ En esta historia de la filosofía nada se dice del fundamento, desarrollo y significado de la *Ética demostrada según el orden geométrico*, cf. *infra*, nota 16. En esta historia sólo se recupera a Spinoza, en un sentido político-democrático, como autor del *Tratado Teológico-Político*, en contraposición a la versión autoritaria y liberal del Estado moderno de Th. Hobbes y J. Locke, respectivamente, cf. J. HABERMAS, *ibidem*, pp. 163 y ss.; pp. 178 y ss. En cuanto a la idea de religión, se destaca asimismo la importancia del spinozismo en el idealismo alemán a partir del debate en torno al ateísmo y al papel de la naturaleza, cf. *Ibidem*, pp. 151 y ss.; p. 353, n. 43; así también, la entrevista ya citada - 03.04.2020, cf. *supra*, nota 2.

¹¹ De forma muy reveladora, en una de las pocas ocasiones anteriores en la que Habermas alude a Spinoza, con referencia, en este caso, al conocido pasaje de la *Crítica del juicio*, donde Kant argumenta, frente a Spinoza, la necesaria existencia de Dios como fundamento último de la ética, aquí, el autor de la ética discursiva pasa de largo de la posición inmanente y natural del spinozismo y prosigue su particular lectura positiva del trascendente y metafísico punto de vista kantiano, cf. J. HABERMAS (2005), «El límite entre fe y saber. Sobre la influencia histórica y el significado actual de la filosofía de la religión de Kant», *Entre naturalismo y religión*, pp. 227 y ss. Como demostración, si cabe, de un mayor desinterés (y confusión) en un texto posterior, Habermas (2012) llega a calificar a Spinoza como pensador «deísta» [sic]- cf. «El mundo de la vida como espacio de los argumentos», *Mundo de la vida, política y religión*, Trotta, Madrid, 2015, p. 37.

¹² Cf. J. HABERMAS: «Aquí seguimos trabajando para reconciliar a Kant con Darwin...», *Entre naturalismo y religión*, p. 190.



metafísico entre naturalismo y religión»¹³, en la defensa de un «naturalismo ‘blando’, no cientificista, como «un modo correcto de naturalización del espíritu», abordando la función natural del cerebro humano desde «una reflexión filosófica» capaz de aportar «una imagen más compleja de la interacción entre un cerebro que determina el espíritu y un espíritu que programa al cerebro»¹⁴, si bien, hegelianamente, esto tendría lugar mediante un cerebro socializado «en el interior del mundo de la vida»¹⁵. Lo cierto, sin embargo, como demuestra la orientación general de esta propia historia de la filosofía, es que, en la búsqueda de una forzada síntesis entre naturaleza y religión, Habermas se ha decantado finalmente a favor de esta última, sin asumir el hecho básico de una razón indiscutiblemente vinculada no a un espíritu o algo sobrenatural, sino a la naturaleza misma en toda su complejidad evolutiva.

III

Consideremos aquí a Spinoza. Pero al Spinoza autor de la *Ética demostrada según el orden geométrico*, la expresión más acabada y sistemática de toda una filosofía, un largo y riguroso texto dividido en cinco partes, a cuya redacción dedicó Spinoza prácticamente el resto de su corta pero fecunda vida, después de haber sido excomulgado de la sinagoga judía de Ámsterdam por defender *in nuce* aquellas ideas que luego va a desarrollar plena y sistemáticamente en esta obra¹⁶.

«La razón no postula nada contra la naturaleza», dejó establecido Spinoza en su *Ética*¹⁷. Una vez situada la reflexión materialista fuera de todo condicionamiento teológico o creencial, sólo restaba, en efecto, asumir plenamente las consecuencias del descubrimiento y demostración galileana de un universo infinito en movimiento continuo. A partir de ahí, la Sustancia, como concepto, se hace única y eterna, *natura naturans*, una naturaleza infinita, necesariamente compleja, por tanto, con sus infinitos y complejos atributos. La concreción material de ese conjunto infi-

¹³ *Ibidem*, p. 15.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 160-161.

¹⁵ Cf. J. HABERMAS, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 31 (cursivas –«en el interior»– de Habermas.) Se trata de una aproximación implícita (y seguramente, no deseada) hacia el nuevo paradigma *neuroético* que se ha iniciado en torno al cerebro humano, cf. *infra*, nota 20.

¹⁶ La *Ética* fue redactada entre 1661 y 1675. Spinoza había sido excomulgado de la sinagoga en julio de 1656. Se sabe que, durante los años siguientes, de 1656 a 1661, acudió (¿clandestinamente?) en Ámsterdam a una tertulia de «exiliados marranos-españoles» en casa del «caballero canario» José Guerra. En esas reuniones el joven Spinoza defendía ideas tales como que «sólo se podía hablar de Dios filosóficamente», o que no existía tal cosa como un «alma inmortal». Para el marco histórico, la excelente biografía de Steven NADLER (1999), *Spinoza*, Ed. Acento, Madrid, 2004. Sobre el contexto hispano, cf. los ya citados Yirmiyahu YOVEL, *Spinoza, el marrano de la razón* y Gabriel ALBIAC, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*.

¹⁷ SPINOZA, *Ética*, IV, 18, escolio. La frase original dice: *Cum ratio nihil contra naturam postulet*, es decir: «Como la razón [...]». Se trata, por tanto, de un hecho que se da por probado a lo largo de la obra desde la perspectiva de la inmanencia natural de todos los seres.



nito, los *modos* de ser o estar de esa naturaleza, deben ser considerados formando parte finita de ella, *natura naturata*; en ningún caso como ajenos y externos a la misma complejidad de la que participan. Esto sólo sería posible desde el postulado metafísico de un ser creador externo a su propia creación. Pero ya Spinoza se había protegido conceptualmente frente a semejante creencia «creacionista», pues «Dios es causa *inmanente*, pero no transitiva, de todas las cosas», nos dice al comienzo de la obra, dando así continuidad a su definición anterior de Sustancia, como aquella naturaleza infinita que dispone para la existencia de su propia causa interna e inmanente de creación¹⁸.

El hecho objetivo es que la razón no puede pretender separarse de la naturaleza porque forma parte de la naturaleza misma, en tanto es producto evolutivo de su propio movimiento y desarrollo. La razón no se fundamenta en nada extraño o superior a su propia condición natural. Es resultado positivo de la plasticidad constructiva y evaluadora del cerebro humano y este, a su vez, producto de la evolución natural de la especie. Hoy día, tanto la *neurociencia* como la nueva disciplina teórica ligada a la misma denominada *neuroética* suponen un punto de no retorno semejante al que dio lugar a las rupturas epistemológicas y la sucesión irreversible de paradigmas en la historia de la ciencia¹⁹. Es aquí, en la inmanencia natural y evolutiva, donde cabe situar el espacio y la función moderna de la religión reivindicados por Habermas. La legítima creencia religiosa no exime de la comprensión objetiva de una realidad material de la que formamos parte. No vale, por tanto, una interrupción metafísica en la ineludible continuidad actual del conocimiento científico

¹⁸ SPINOZA, *Ética*, I, 18, Definiciones: «Por sustancia entiendo aquello que es en sí y es concebido por sí». Esto es, que implica su propia causa, «per causam sui» (def. III y I). La astrofísica moderna le ha puesto nombre a esta definición spinoziana, se trata del *Big Bang* o el origen del universo conocido a partir de la explosión original de su propia materia. Dicho con mayor precisión, se trata por ahora del universo conocido pero igualmente «aún por conocer» (ya tenemos «ahí afuera» al nuevo telescopio James Webb trabajando para ello.) Tras esa explosión inicial, el «modo finito» hace frente a la complejidad de la materia infinita y compleja –*natura naturans*– desde el «principio de incertidumbre» (W. HEISENBERG, 1927) tratando de ampliar, dentro de lo posible –*natura naturata*– nuestro conocimiento actual. A modo de ejemplo microscópico: en estos días ya se avanza en una nueva tecnología de computación cuántica mediante un cálculo basado en «números complejos» –no reales– que puede llevar a la comprobación de la física cuántica en regiones de materia hasta ahora inaccesibles. Cf. VV.AA., *El principio de incertidumbre de Heisenberg*, (1927), Ed. National Geographic, 2017. Cf. Jian-WEI PAN, «Quantum computational advantage using protons», *Science*, diciembre 2020.

¹⁹ Cf. Thomas S. KUHN (1962), *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1975. Como ejemplos del nuevo paradigma filosófico en torno al cerebro humano: Jean-Pierre CHANGEUX (1983), *El hombre neuronal*, Espasa-Calpe, Madrid, 1986; Jean-Pierre CHANGEUX y Paul RICOEUR, *La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar*, FCE, México, 1998; Antonio DAMASIO, *En busca de Spinoza. Neurobiología de las emociones y los sentimientos*, Crítica, Barcelona, 2005; Roger BARTRA, *Antropología del cerebro. Conciencia, cultura y libre albedrío*, Pre-textos, Valencia, 2014; Kathinca EVERS, *Neuroética. Cuando la materia se despierta*, Katz, Argentina, 2010. Dice aquí K. Evers: «El cerebro es libre *por naturaleza*» (p. 107), tesis neuroética que representa toda una declaración científica-neurológica superadora de la metafísica del libre albedrío.



y filosófico. La visión del pasado queda necesariamente implicada en una perspectiva de presente y de futuro.

La principal carencia de esta habermasiana nueva lectura de Spinoza, que la convierte en parcial e insuficiente, es que el pluralismo democrático y la tolerancia religiosa defendidos desde el *Tratado teológico-político* son parcialmente recuperados al margen del contexto relativo a los distintos niveles internos de tres géneros de conocimiento, que recorren de forma inmanente las cinco partes de la *Ética*²⁰. Ese recorrido, construido en «orden geométrico», va en busca de unos actos expresivos de la «mayor potencia» posible al alcance de la acción humana²¹. Se trata de una ética de la autorrealización existencial, que no se concibe ni se detiene en un *deber ser* externo, por muy razonable y justo que este sea, sino que persigue un mayor acto de potencia vital en la relación interna de un sujeto entre su cuerpo y su mente, los afectos del cuerpo y las ideas de la mente²². El pluralismo y la tolerancia propugnados por Spinoza en el *Tratado teológico político*, y reivindicados ahora por Habermas, deben entenderse en el conjunto de la *Ética*, no como un fin deontológico y moral por sí mismo, sino formando parte de un segundo género de conocimiento, donde la experiencia inmanente de una subjetividad implicada en unas «naciones comunes» ha generado una «acción racional» que deja atrás un falso e inadecuado primer género de conocimiento y, en un acto de mayor potencia, hace posible la relación democrática entre distintas creencias y religiones. Sobre un fondo de naturaleza, la misma acción racional del sujeto le conduce a la práctica de la democracia y el pluralismo, generándole una mayor potencia vital superadora del ensimismamiento dogmático y doctrinario²³.

²⁰ Spinoza comienza la redacción del *Tratado teológico-político* en 1665, es decir, con posterioridad y de forma paralela a la redacción de la *Ética demostrada según el orden geométrico*, que ya había empezado a redactar en 1661. El propósito explícito del *Tratado*, junto a un estudio de la Biblia, era intervenir en el debate religioso y político para defender, desde la filosofía, el ejercicio de libertad de expresión y pensamiento frente a la intolerancia y el dogmatismo teológico de las distintas facciones religiosas, en particular, la calvinista, especialmente agresiva por aquel entonces. Para la redacción del *Tratado*, Spinoza se valió de un texto anterior que había escrito tras su excomunión de la sinagoga en 1656. Este texto (lamentablemente desaparecido) llevaba por título «Justificación de mi abandono del judaísmo», pues, según testimonios de la época, había sido redactado en español, la lengua «culto» de la literatura que Spinoza leía y hablaba habitualmente en el entorno del exilio de los «marranos» españoles, cf. S. NADLER, *Spinoza, op. cit.*, p. 189.

²¹ En términos actuales (no metafísicos) el objetivo de «mayor potencia» de la *Ética* no es otro que un mejor estado de «salud cerebral» y un eficiente «equilibrio psicósomático» del sujeto, mediante una vía neurológica de transmisión de unas «naciones comunes» y de una suma de afectos positivos y de reconocimiento del «otro ser humano», miembro de la misma especie, cf. V.H.P., «¿Qué puede un cuerpo? Aproximación desde las *naciones comunes*». En lo que sigue, ese será el significado de la noción de *potencia* que se emplea en este artículo.

²² En el Prólogo a la Segunda Parte, Spinoza se refiere a este objetivo final de la *Ética* como la «suprema felicidad de la mente humana», para, a continuación, dejar establecido que «la mente humana es apta para percibir muchísimas cosas y tanto más apta cuando de más modos pueda ser dispuesto su cuerpo», cf. *Ética*, II, 14.

²³ La *razón* en Spinoza nunca es un sustantivo *a priori* y trascendente derivado de la creación divina, sino un adjetivo que acompaña la *acción* del sujeto en un acto de mayor potencia pro-



El ser humano, en su evolución natural, representa un *modo* de ser o estar en la naturaleza infinita. Su condición como *modo* es finita, pero su participación de la compleja infinitud de lo natural, *natura naturans*, le procura una existencia susceptible de ser abordada conforme a distintos actos de potencia a lo largo de la duración de la vida. La plasticidad constructiva y evaluadora del cerebro humano constituye su mejor materialización, *natura naturata*. Contando con ello, la finitud del ser no es motivo de angustia existencial ni clausura de sus recursos naturales sino proyecto inmanente de realización de potencia²⁴.

En el marco de la Ética, la religión es tratada según un doble registro. Hay una primera y antigua creencia religiosa que mediante mitos y dogmas divide y separa a los miembros de la especie, es aquella *falsa religión* que Spinoza combate en su *Tratado teológico-político*, la misma falsa religión que acabó expulsándole de la sinagoga judía de Ámsterdam. Sin embargo, más tarde, con el comienzo de la modernidad y el final por vía científica del antropocentrismo, tiene lugar la consideración de una nueva y *verdadera religión*, que mediante el respeto y la tolerancia no divide y separa, sino tiende a unir a los miembros humanos de una misma especie. Si aquella falsa religión forma parte de un primer y confuso género de conocimiento, esta última, en cambio, resulta compatible con el ejercicio de la razón de un segundo género basado en «nociones comunes» y, por tanto, puede considerarse como «verdadera» en términos de «mayor potencia»²⁵.

Regresemos a la conexión de Habermas con Spinoza. En su defensa democrática de la religión, Habermas recupera la perspectiva de una verdadera y tolerante

pio de un segundo género de conocimiento. Esta «acción racional» deja atrás las ideas inadecuadas del primer género apoyándose en la experiencia inmanente de las «nociones comunes», que compartimos antropológicamente todos los miembros de la especie humana para sumar potencia colectiva: «Lo más útil» para el ser humano [«por naturaleza»] es el otro ser humano, cf. *Ética*, IV, 18, escolio; IV, Apéndice, capítulos. 7-9. También sobre ello, V.H.P., «¿Qué puede un cuerpo? Aproximación desde las *nociones comunes*».

²⁴ Aquí, de forma más que evidente, reside la diferencia fundamental entre la ética de la inmanencia spinozista y la filosofía de Heidegger: Desde una perspectiva histórica, la angustia constitutiva de un ser-para-la-muerte había sido ya superada en Spinoza por la dimensión existencial de un ser-para-la-vida, que es propia de la noción de «conatus» y de unos géneros de conocimiento. Sobre ello, cf. V.H.P., «Ética, luego existencia. Origen, técnica y evolución, (también el mal)», en *Ética la inmanencia. El factor Spinoza*, Serv. Publicaciones Universidad de La Laguna, 2011. Para un estudio de la ideología nazi de Heidegger en coherencia con su filosofía del ser-para-la-muerte, cf. Emmanuel FAYE, *Introducción del nazismo en la filosofía: En torno a los cursos y seminarios de 1933-1935*, Akal, Madrid, 2005.

²⁵ Spinoza: «El conocimiento del primer género es la única causa de falsedad; en cambio, el del segundo y del tercero es necesariamente verdadero», cf. *Ética*, II, 41. Acerca de la «religion verdadera», cf. S. NADLER, «El judaísmo, el cristianismo y la religion verdadera», en *Un libro fraguado en el infierno. El «Tratado teológico-político» de Spinoza*, Trotta, Madrid, 2022. (Edición original: *A book forged in Hell. Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Princeton University Press, 2011).



religiosidad en el ámbito de su ética deontológica discursiva. Entre los deberes intersubjetivos quedaría plenamente justificado no sólo el respeto a las distintas prácticas religiosas, sino también la participación dialógica y argumentativa de la religión. A través del progreso antropológico-humanista de un diálogo intersubjetivo que no sea ajeno a la solidaridad, sentimiento necesario para corregir una versión meramente cognitiva de justicia, Habermas ya venía preparando el terreno a esta recuperación de la religión, que cristaliza definitivamente en su visión histórica de la filosofía. Por la vía de la solidaridad, la ética discursiva tiene en cuenta una aptitud afectiva que, en la práctica, deja atrás el dualismo y el rigorismo moral kantianos, consustanciales a la filosofía de la conciencia. Pero, sobre todo, en el marco de la común aceptación de los resultados y datos objetivos de la ciencia, permite reconsiderar la relación entre razón y religión desde una nueva perspectiva de mayor sinergia y participación de unas «intuiciones básicas» de reconocimiento y escucha moral entre las diferentes subjetividades. Sin embargo, es aquí, en el límite individual de las subjetividades dialogantes, donde mejor se manifiesta la principal carencia de la recuperación histórica de Spinoza por parte de Habermas, singularmente ante el planteamiento spinozista de tres géneros de conocimiento.

La Ética de Spinoza no se realiza, ni se «conforma» en el cumplimiento deontológico de las normas intersubjetivas, sino que aspira al progreso inmanente de potencia de cada sujeto mediante una acción racional que practique el pluralismo y la tolerancia. Se trata de un segundo género de conocimiento, que, de suyo, implica una mayor potencia para todos y cada uno de los miembros de un estado democrático²⁶.

En el desarrollo inmanente de una subjetividad ética se hace necesaria la cooperación democrática. No obstante, al sujeto, en su proyecto inmanente de vida, le cabe todavía un último tramo que recorrer en forma de un tercer género de conocimiento. Tanto el segundo como el tercer género de conocimiento son igualmente «verdaderos» porque ambos se traducen en un acto de mayor potencia, pero, así como

²⁶ De ahí que el concepto de «democracia» en Spinoza no responda a ningún modelo ya conocido y se proyecte hacia el *futuro* propugnando una *participación* abierta a la mayor potencia de los sujetos, individual y colectivamente concebidos. Dicho proyecto no se agota en el juego de una democracia parlamentaria y partidista, aunque tampoco puede quedar opacado en la política totalizante de una «multitud» o «voluntad general» ajena a las expectativas éticas de mayor potencia y autorrealización individual. Ahora bien, en estos tiempos es obligado preguntar: ¿tiene *futuro* una democracia *participativa*? Pregunta muy pertinente al inicio de esta traumática nueva era *postucraniana* y en vísperas de un incierto e inquietante nuevo orden mundial. Partimos, no obstante, de dos certezas en medio de la general incertidumbre: (1) la socialdemocracia, en el marco de la democracia parlamentaria, sin un horizonte de «transformación comunista» de la sociedad, acaba en gestión «liberal» del sistema capitalista; (2) sin pluralismo, libre deliberación y representación política, el progreso hacia el comunismo en la economía, pero también, y sobre todo, en las formas de vida, termina por degenerar y convertirse en dictadura y totalitarismo. Para una discusión sobre todo ello cf. Michael HARDT, Antonio NEGRI, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Debate, Barcelona, 2004; J. PEÑA ECHEVERRÍA, «Cómo se ordena la potencia de la multitud. Instituciones y derecho de la ciudad en la teoría política de Spinoza», *Laguna. Revista de Filosofía*, 31, 2012; Sandra LEONIE FIELD, «Democracy and the multitude: Spinoza against Negri», *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, 59 (2012) - traducido y publicado en *Revista Argentina de Ciencia Política*, 26 (2021).



el segundo se materializa en el acuerdo colectivo, en el estado político democrático, el tercero supone la culminación de aquel proyecto de vida del sujeto²⁷.

Mientras la ética del discurso de Habermas explora todas las posibilidades del cumplimiento más justo y solidario de las normas, la Ética de Spinoza persigue finalmente la autorrealización del sujeto en el mayor acto de potencia que le es dado por naturaleza. Si la ética deontológico-discursiva de Habermas «piensa» *desde fuera* hacia el *deber ser* de lo intersubjetivo, la ética de la inmanencia de Spinoza se propone «hacer pensar» al sujeto *desde dentro* mismo de su *ser propio*.

Si mantenemos una mirada retrospectiva conforme a las coordenadas y expectativas éticas de nuestro tiempo, podría decirse que la perspectiva spinoziana viene a superar aquellos límites deontológicos que, pese a la revisión antropológica-humanista llevada a cabo por Habermas por la vía de la solidaridad, aún constriñen y condicionan a la ética del discurso. Los sujetos habermasianos que acuden al diálogo intersubjetivo, una vez alcanzado el consenso sobre las normas de común cumplimiento, permanecen, pese a todo, existencialmente desarmados en lo que resta a cada uno de vida individual, toda vez que no disponen de recursos filosóficos para ese último tramo biográfico de su existencia. La Ética de Spinoza, en cambio, es concebida como una «guía filosófica», que señala un recorrido de tres géneros de conocimiento, o actos posibles de potencia, de forma que, tras la superación en virtud del recurso natural de las «naciones comunes» de un primero, inadecuado y confuso género que da paso a la necesaria y deseable cooperación político-democrática, propia de un segundo género, al sujeto todavía le resulta posible acceder, mediante una suerte de balance final de vida individual, a un último acto de mayor potencia, o tercer género de conocimiento²⁸.

La ética del discurso da por finalizada su tarea en el resultado dialógico y consensuado de las normas justas. A partir de ahí, una vez alcanzado el objetivo deontológico de su cumplimiento, al sujeto concreto, en su espacio íntimo, sólo le cabe elegir entre el desamparo nihilista o la consolación religiosa. No ocurre así con la Ética natural e inmanente de Spinoza, que no dimite ante el «mundo interior» y prosigue su contenido filosófico acompañando al sujeto hasta el tramo final de su existencia, donde, lejos de la angustia o el consuelo, encontrará una idea superior

²⁷ Spinoza: «El esfuerzo o deseo de conocer las cosas con el tercer género de conocimiento no puede surgir del primero, pero sí del segundo género de conocimiento [...]. El supremo esfuerzo de la mente y su suprema virtud es entender las cosas con el tercer género de conocimiento [...]. De este tercer género de conocimiento nace la mayor *serenidad* de la mente que pueda darse», cf., *Ética*, V, 28, 25, 27. Traduzco como «serenidad» el término original latino de *acquiescentia*, pues a pesar del uso heideggeriano (¿parasitario?) de dicho término, lo considero finalmente más apropiado que los de «tranquilidad», «contento» o «satisfacción», utilizados en otras traducciones anteriores al castellano.

²⁸ La *Ética demostrada según el orden geométrico* se concibe desde el principio como una «guía filosófica» de educación integral e inmanente para la vida del sujeto. Spinoza disponía en su biblioteca de una edición hebrea de la *Guía de perplejos*, de Maimónides, era un buen conocedor de las fuentes clásicas estoicas y epicúreas y, de forma muy especial, un atento lector de la obra en castellano de Baltasar Gracián. Sobre esto último, J. CARVAJAL, «Resonancias de Gracián en Spinoza», VV.AA., *Spinoza y España*.



de la mente *-sub specie aeternitatis-* capaz de procurar aquella *serenidad* necesaria de quien se sabe, como ser finito, formando parte de la eternidad del universo²⁹.

V

En su visión histórica de la filosofía, con respecto al fundamento y a las «intuiciones básicas» que conducen al ejercicio ético de diálogo, Habermas no distingue ni jerarquiza entre razón y religión, situando a ambas en un mismo plano de importancia. Esto guarda relación con la falta de interés filosófico que siempre mostró con referencia a la esfera subjetiva de lo íntimo e individual, lo estético o artístico, un ámbito de motivación continuamente postergado respecto a las otras dos esferas de la modernidad: la natural-objetiva y científica, de un lado, y la social-normativa y jurídico-política, por otro, es decir, las esferas modernas de lo público. Condicionada desde un principio por una rígida y cada vez más estereotipada división en tres esferas de la modernidad, a la ética discursiva le estaba reservado el papel rector de la esfera social a través del diálogo y el acuerdo sobre la validez de las normas. Lo que pudiera acontecer como motivación interna en el ámbito moral quedaba fuera de foco del consenso intersubjetivo³⁰.

Ciertamente, la inclusión en la ética discursiva de la vía humanista de la solidaridad tendía a romper la rigidez de ese esquema anterior, conectando el acuerdo normativo con la dimensión afectiva y emocional de los sujetos, pero esa posibilidad nunca ha traspasado el umbral que conduce a la subjetividad moral, dejando como

²⁹ Mediante esta superior idea, «sentimos [...] que nuestra mente, en cuanto que implica la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad [*sub specie aeternitatis*] es eterna y que esta existencia suya no se puede definir por el tiempo o explicar por la duración», cf., SPINOZA, *Ética*, V, 23, escolio. Sobre el significado inmanente del tercer género de conocimiento, cf. V.H.P., «Intuición de la sustancia - Antropología del modo», en M.^a L. DE LA CÁMARA, J. CARVAJAL (eds.), *Spinoza y la Antropología en la Modernidad*, OLMS, Hildesheim, Alemania, 2017; «Eternidad y duración en la ética de la inmanencia», *Hermeneutic*, n.º 16, Universidad Nacional de la Patagonia Austral, Argentina, 2017; «La ética en la naturaleza. (Sobre lo que no se puede olvidar)», en Ch. ESCUELA, D. ÁLVAREZ (coords.), *Repensar la filosofía. Ensayos desde la perplejidad. Homenaje a Javier Muguerza*, Serv. Publicaciones Univ. de la Laguna, 2018.

³⁰ Esta rígida y estereotipada separación de esferas de la modernidad, hipotecada históricamente por las falsas dicotomías naturaleza/cultura, o materia/espíritu, ha quedado definitivamente obsoleta y superada por el conocimiento científico. De una parte, la realidad insoslayable de la materia neuronal en lo que hace a la esfera subjetiva. De otra parte, los datos y conclusiones de la ciencia respecto a los posibles acuerdos normativos sociales y políticos en cuanto a cuestiones de salud pública o del cambio climático. El propio Habermas ha sido testigo directo de ello como filósofo comprometido en la reciente entrevista que le ha sido realizada con ocasión de las medidas adoptadas por los poderes públicos a nivel mundial ante la pandemia del covid. Hoy día, la política no puede ignorar las «verdades» de la ciencia, que nos instruye acerca de las condiciones de los sujetos susceptibles de intervenir y acordar la «validez» moral de las normas sociales. Al respecto de ello, ligado críticamente a la formulación inicial de la Ética discursiva, cf. V.H.P., «Sobre los límites estético-expresivos de la ética del discurso», VV.AA, *Conmutaciones. Estética y ética en la modernidad*, Laertes, Barcelona, 1992.



irrelevante y escasamente significativa la sustancia del impulso solidario. En ningún caso se ha tenido en cuenta el origen interno de la motivación, sino su destino y eficacia en la acción comunicativa de la generalidad de los sujetos, sin reparar en el pensamiento y las expectativas vitales de cada uno de ellos. Justo lo contrario del propósito de la *Ética* natural de Spinoza, que opera filosóficamente en sentido inverso, pues siendo importante como acto de suma de potencia individual y colectiva un tipo de acuerdo democrático, resultado de unas acciones racionales auspiciadas por las nociones comunes de un segundo género de conocimiento, el objetivo final del tercer género consiste, en cambio, en la culminación de un proyecto inmanente de mayor potencia en vida del propio sujeto, militando así contra la ensoñación religiosa de una eternidad post mortem. Para Spinoza, la ficción de otra vida futura del espíritu puede valer como consuelo, pero no es defendible filosóficamente como alternativa natural: «Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría es una meditación no de la muerte, sino de la vida»³¹.

Frente a la duración de la existencia, todavía es posible el acceso a un conocimiento de orden superior que nos permita afrontar la finitud en sus propios términos materiales, sin interrupción metafísica de la potencia que nos ha sido dada por la naturaleza. Los estudios actuales sobre el cerebro humano y sus posibilidades dan cuenta de esa capacidad de crecimiento y mejora del estado de salud neuronal de los sujetos³².

Habermas, en su historia de la filosofía, ha ido al rescate ético de una religiosidad tolerante, pacífica, no dogmática ni excluyente, dialogante, inspiradora de la generosidad y la compasión humanas. Una religiosidad perfectamente cooperativa y compatible con el diálogo intersubjetivo en materia de las normas justas y solidarias. Significativamente, consiste en esa misma religiosidad a la que Spinoza

³¹ SPINOZA, cf. *Ética*, IV, 67. En nuestra época, junto a la práctica legal del derecho a la eutanasia, es cada vez más frecuente encontrar una bibliografía divulgativa, tanto de denuncia de la suplantación metafísica y supersticiosa del tiempo *post mortem* como, alternativamente, de reivindicación de ese espacio vital que incluye de forma natural a la muerte y la finitud. Como ejemplo de ello, cf. JOHN GRAY, *La comisión para la inmortalización. La ciencia y la extraña cruzada para burlar la muerte*, Ed. Sexto Piso, Madrid, 2014; *Siete tipos de ateísmo*, Ed. Sexto Piso, Madrid, 2019; RICHARD DAWKINS, *El espejismo de Dios*, Espasa Calpe, Madrid, 2007. Esta «militancia filosófica» tiene su fundamento más teórico, sistemático y reflexivo en la *Ética* de Spinoza, cuya recuperación se hace tanto o más perentoria en este tiempo de gran resaca de la pandemia del coronavirus, cuando ha empezado a proliferar toda una suerte de mensajes mágicos y esotéricos de salvación.

³² Sin hacerlo explícito, Habermas, por la vía de la solidaridad intersubjetiva, ha radicalizado la ética deontológica, transformándola en una ética de mayor contenido material en cuanto a una subjetividad que, en nuestro tiempo, sólo puede concebirse neuronalmente. Aventuro, además, por mi parte, un pronóstico en estas últimas páginas de mi artículo: la decisiva pregunta habermasiana de los años ochenta acerca del significado de una Pragmática Universal del Lenguaje podrá quedar en el futuro revalidada científicamente en una conexión de orden ético y comunicativo a nivel de la especie humana, contando para ello con unas bases neuronales como las denominadas neuronas-espejo y con el conjunto de investigaciones que están siendo realizadas mediante las modernas técnicas de imagen cerebral (fMRI). Cf. J. HABERMAS, «¿Qué significa pragmática universal?» (1976), en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989.



le dedica la penúltima proposición de su *Ética*, destacando su carácter conforme a la acción racional dentro del segundo género de conocimiento. Dice ahí Spinoza: «Aunque no supiéramos que nuestra mente es eterna [idea *sub specie aeternitatis*] consideraríamos primordiales la piedad y la religión y, en general, todas las cosas que en la cuarta parte hemos mostrado que se refieren a la firmeza y a la generosidad»³³. Aquella religiosidad del segundo género cumple por tanto una función positiva en el proyecto existencial de un ser finito. Superada la misma, desde la perspectiva del tercer género de conocimiento, al sujeto de la *Ética* le cabe, no obstante, seguir hasta el final el curso natural e inmanente de su mayor potencia en vida.

No podemos saber cómo afronta Habermas, en lo más íntimo de su ser, la última frontera de la finitud. Pero sí nos consta, en cambio, el formidable legado de un pensamiento dispuesto por y para el *diálogo* que ya forma parte de la mejor historia de la filosofía, presente y futura.



³³ SPINOZA, cf. *Ética*, V, 41. «Firmeza» y «Generosidad» (*Fortitudo Animi*) constituyen las dos caras, una individual y otra colectiva, en el desarrollo del *conatus* o proyecto inmanente del sujeto de la *Ética*: «firmeza» para con uno mismo y «generosidad» para con los demás, cf. SPINOZA, *Ética*, III, 59, escolio. Más ampliamente, en V.H.P., «Fortitudo Animi. Sobre la presencia del otro en la ética de la inmanencia», en *Ética de la inmanencia. El factor Spinoza*.