

RESEÑAS

JONATHAN I. ISRAEL, *Radical Enlightenment*, Nueva York, Oxford University Press, 2002, 810 pp.

En la historia occidental de las ideas se advierte un fascinante paralelismo entre el destronamiento acumulativo de la centralidad del Hombre en el universo, por un lado, y, por otro, el declive de la creencia en Dios y en Su poder por obra de la creciente secularización, proceso hoy por cierto en entredicho.

En ambos casos, la trayectoria culmina a fines del siglo XX en forma de rescate y recuperación del Hombre y –he aquí la sorpresa– de la Suprema divinidad como núcleo y meollo de cualquier reflexión existencial y meta-política.

Me explicaré. Aludo, primero, a las sacudidas que el puesto medular del Hombre sufre como resultado de las revoluciones emprendidas por Copérnico, Darwin y Freud, asunto ya señalado por varios autores. Debido a las evidencias aportadas por el astrónomo polaco, la Tierra –domicilio distintivo del Hombre– ya no es el eje del Universo; con Darwin después, el *homo sapiens* no puede desmentir su origen primariamente animal, y, para abultar el escándalo, Freud consigna que la lúcida racionalidad –prenda que confiere a las personas aparente control sobre sus vidas– está condicionada por impulsos que yacen en las honduras del inconsciente.

Así las cosas, el Hombre parece perder las alturas que se autoasignaba como señor y amo de la Naturaleza y de sí mismo. Calidad definitivamente insostenible después de Copernico-Darwin-Freud. Y, sin embargo, la centralidad humana es en estas fechas devuelta en parte merced a los postulados posmodernistas que consideran al actor humano artífice y diseñador de su propio imaginario e historia. Y de la Historia en general. A pesar de melancólicas aseveraciones sobre la “muerte del Hombre y de la Historia” (Foucault, Derrida, Lyotard), pocos niegan la importancia que posee toda persona en la hechura de su desenvolvimiento y narración.

A mi juicio, este paradójico salto se reproduce en la concepción de Dios. Empequeñecido y hurtado de sus cualidades como Autor, Guía y Vi-

gilante de la Creación a consecuencia de la ilustrada modernidad occidental, en estas fechas se reaviva la preocupación por Dios. Es una presencia inesquivable. O como Sartre apostillaba: "Dios en efecto ha muerto (según la célebre fórmula de Nietzsche) pero no Lo podemos enterrar..."

Reflexión acaso irreverente que me sugiere el libro monumental de Jonathan I. Israel, historiador afiliado al Instituto de Estudios Avanzados de Princeton. Israel propone aquí una profunda interpretación —efectuada con envidiable y precisa erudición: la bibliografía y el índice abarcan la décima porción de la obra— de la caudalosa y ramificada corriente de la Ilustración que conformó la modernidad europea y que habrá de difundirse, por libre convicción o por la fuerza imperial del Occidente, a otros países del planeta. En contraste con otros investigadores que estudiaron esta tendencia que revolucionó el clima intelectual y político del noroeste europeo, y que ponen el acento en el significado unívoco de la misma y en sus orígenes franceses e ingleses, Israel asienta dos atrevidas hipótesis: la primera, que existe una pluralidad de "ilustraciones", pues sus principios fueron asimilados en contextos divergentes y se alteró su significado original. Y, dentro de este conjunto heterogéneo, habría dos versiones: una "reformista", que remata en el deísmo, y otra radical, que profesa el escepticismo total. Y la segunda, que la Holanda del siglo XVII y la filosofía de Baruch (en hebreo; Benedictus en latín) Spinoza fueron determinantes en la gestación y desenvolvimiento de esta corriente intelectual, particularmente en su forma más transparente y revolucionaria.

El eje geográfico de la Ilustración envolvió un conjunto efervescente de ciudades localizado en el noroeste europeo: Amsterdam, París, Londres, Hamburgo y Berlín (pág. 141), pero de éstas el mensaje —sedicioso por secular— se difundió a todo el continente, desde los países escandinavos hasta España y Portugal. Lo favoreció la aparición de nuevos canales de comunicación que facilitaron el transporte de las ideas, abierta o clandestinamente, como periódicos, revistas especializadas, salones, cafés, panfletos populares, logias masónicas e incluso tabernas. En estos nuevos espacios que auspician "la libertad de conversar" los principios ilustrados adquieren encendida resonancia. Y en cada uno de ellos la lectura de los textos es diferente y ocasiona enconadas controversias. Israel pone énfasis en la versión radical de la Ilustración, que emana de los conceptos básicos de Spinoza, contraponiéndolos a los de Leibnitz y Hobbes, conceptos que se manifestarán más tarde, con impulso insurreccional, en los enciclopedistas y en la Revolución francesa.

Por cierto, fue muy importante en esta trayectoria la fundación de bibliotecas públicas —y en especial la "Biblioteca Universal"— que acogió textos sin prestar atención excesiva al carácter "pecaminoso" de algunos de

ellos (pág. 120). Empresa que Leibnitz auspició facilitando así el voluntario acceso al conocimiento.

¿Y cuáles son los principios desovillados por la Ilustración? Primero, la negación de Dios como creador y vigilante del Universo. Incluso Él debe obedecer las leyes físicas que norman la Naturaleza. Más aún: forma parte inmanente de ellas. Segundo, que la Iglesia aliada al poder monárquico predica la existencia de milagros, la santidad trascendente de Jesús, los misterios de la Trinidad, el Paraíso y el Infierno o la presencia de Satanás como recursos funcionales cuyo propósito es asegurar la permanencia eclesiástica y monárquica en el poder. Idea que ya Maquiavelo había sugerido. Tercero, que la libertad –entre otros derechos– es una prenda natural, congénita del hombre. Nadie puede con legitimidad recortarla. Y el régimen más adecuado para ampliar su latitud es el republicano, con su deliberada elección de los gobernantes. No hay necesidad de ningún contrato social, idea spinocista que Hobbes y Rousseau desestimarán. Cuarto, que los seres humanos deben alentar y expresar su vitalidad sin cortapisa alguna, desde la libre reflexión hasta la abierta manifestación de impulsos primarios, incluyendo el sexual. Y, en fin, que la Biblia (Viejo y Nuevo Testamentos) es una obra de ficción, de carácter didáctico; es aberración conferirle un origen divino.

Spinoza es, según Israel, el expositor más claro y convincente de estos principios. Los capítulos 8 y 13 (a mi juicio, el autor debió anteponerlos en el libro, a fin de que las ideas expuestas en el inicio ganasen claridad) refieren el contenido y la influencia de los textos de este filósofo expulsado del gueto de Amsterdam en 1656 por desacato e infidelidad a los principios judaicos. Expulsión que habría significado su muerte simbólica y física si no hubiese encontrado amigos (como De Witt, Van den Enden, J. H. Glazemaker, J. Jelles –su posterior traductor–, P. Balling y L. Meyer), que le brindaron hospitalidad y trabajo (pág. 171). Tuvo Spinoza mejor fortuna que Uriel da Costa, a quien el autor alude con injustificada brevedad (pág. 62). Se trata de otro sedicioso que dos décadas antes fuera excomulgado (*jérem*) por los rabinos de Amsterdam, y prefirió suicidarse después de padecer humillaciones y temiendo un gélido y desamparado exilio. Como se sabe, Spinoza eludió el trance al rehusar la comparecencia ante el tribunal rabínico.

Israel se ocupa de un conjunto abigarrado de temas vinculados con la irrupción ilustrada. Recuerda que las guerras de religión entabladas en el siglo XVII debilitaron tanto a las monarquías enfrentadas como a la Iglesia cristiana escindida por la Reforma. No era fácil explicar por qué en el nombre del mismo Dios que confería significado a la existencia privada y estatal se derramaba sangre en bandos rivales que mancomunadamente Lo

adoraban. La interpretación peculiar de un dogma o cualidad divina no era razón suficiente para excusar los enfrentamientos. Naturalmente, había intereses tangibles y poderosos en oposición, que las fuerzas en el poder se empeñaban en disimular. En cualquier caso, esta circunstancia alentó el escepticismo religioso, y a menudo el rechazo total a las creencias diseminadas por la Iglesia. La fe y la institución perdieron legitimidad. Para recuperarla en alguna medida, los gobernantes debieron intervenir en cuestiones filosóficas (pág. 24) e incluso ofrecer sinecuras a filósofos influyentes a fin de cooptarlos. Como en el caso del propio Spinoza, a quien se le propuso una cátedra en la célebre Universidad de Heidelberg en 1673, a pesar de haber publicado tres años antes el explosivo *Tractatus theologico-politicus*. El filósofo rehusó el honor con tranquilo desprendimiento.

El capítulo 4 de esta impresionante indagatoria aborda un tema inesperado: la postura de la mujer como criatura subyugada y su derecho a la expresión sexual. Discípulos y seguidores de Spinoza –Bayle, Beverland, Mandeville– no tienen reparos en destacar la igualdad natural de la mujer, e incluso Fontenelle dedicó sus *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos* (1686) al *esprit* femenino que, a su juicio, supera cualquier erudición masculina (pp. 80 y ss). También Israel recuerda las ideas de la marquesa de Lambert que pregonaba la holgada expresión de la libido femenina, y en particular a Voltaire para quien su amante, Gabrielle Emilie, marquesa de Chatelet, era su igual absoluto tanto en el diálogo intelectual como en la intimidad. Ideas que fluyen de Spinoza, para quien el recorte del placer sexual en la mujer –en, antes o fuera del matrimonio– era ilegítimo. Un abuso de la autoridad varonil.

Particularmente enojosas para la Iglesia fueron las afirmaciones de Spinoza sobre el texto bíblico. Sin duda, este filósofo puso las bases a la crítica moderna que se sustenta en la filología y en el análisis comparativo y contextual. Asevera que la Biblia no es más que literatura que abriga una intención pedagógica. Su lenguaje –Spinoza conocía muy bien el hebreo aparte del latín– es sencillo y metafórico pues toma en consideración la índole de su público. Los milagros y las apariciones de Dios (por ejemplo a Moisés) son ficciones o alucinaciones. En rigor, no cabe hacer distinciones entre la Biblia, el Corán y las fábulas de Esopo (pág. 163). Más aún, fundándose en textos cabalísticos (en esta afición Spinoza coincide curiosamente con Newton, quien dedicó más atención a ellos que a las leyes del movimiento o al espectro cromático), el filósofo insinúa que Dios es autor del Mal y las guerras entre los hombres son Sus modalidades para castigarse... (pág. 648). No debe sorprender que el *Tractatus* fuera prohibido en Europa cuatro años después de su publicación. Se difundió, sin embargo, clandestinamente sorteando la censura de la Iglesia y de las monarquías,

instituciones que “más temen que aman a sus súbditos”, al decir de Spinoza (pág. 263).

Spinoza no se limitó a la tradicional indagación filosófica; se interesó vivamente en el método científico (su *Ética* es, como se sabe, un tratado que sigue pautas geométricas). Rechazó resueltamente el empiricismo de Bacon que fuera adoptado por la Royal Society desde su fundación (1668). Con argumentos que bien podrían considerarse prefiguraciones de la epistemología popperiana, Spinoza señala que sólo un armazón teórico permite formular preguntas significativas para el discurrir científico; el dato en sí mismo no nos dice nada (pág. 244).

Este pensador, de rutinario y casi tedioso estilo de vida que escondió a los extraños el radicalismo de sus ideas, muere en La Haya en 1677. De inmediato sus primeros biógrafos y epígonos publican su obra póstuma, pero sin indicar su nombre. Apenas las iniciales: B de S. a fin de eludir la censura (véase ilustración en pág. 290).

La influencia de esta crítica radical a la religión y al poder se hace sentir en el siglo XVIII en De la Mettrie y, en el XIX, en Marx (pp. 244 y 704). Aseguraba el primero, con ánimo panteísta, que cuerpo y alma constituyen una unidad, y que los rasgos de la fisiología humana pueden reducirse a categorías mecánicas. Y en cuanto a Marx, es conocida su concepción –formulada en la crítica a Feurbach– acerca de la falsa conciencia que crean las religiones y el papel solapado que desempeñan en el mantenimiento de las estructuras de poder.

Estas ideas suscitaron reacciones ambivalentes en no pocos intelectuales europeos, cuando no abierto rechazo. Vico, por ejemplo, postuló que las masas podrían desestabilizar cualquier sistema político si la fe –o el miedo– a la Iglesia y a la monarquía se disolviera. Argumento que en buena medida coincide con el de Hobbes cuando pone de relieve las bondades del absolutismo. Sin embargo, al proponer su filosofía de la historia, Vico hace un fino deslinde entre historia profana y narración (hoy la llamaríamos metarrelato) religiosa (pág. 664).

Aunque la oposición a la Ilustración adoptó a veces expresiones rudas, como la quema de libros considerados pecaminosos (pág. 99), sus enemigos se inclinaron a tolerar una versión “suave” o “conciliadora” de esta corriente: el deísmo, es decir, la creencia en un Dios compartido por todas las religiones, que rechaza en consecuencia las historias particulares de cada religión que no hacen más que dividir y propiciar el odio.

La secularización en cualquier caso se consideró irreversible, en ambas versiones. Satanás, la magia, la superstición, la alquimia y la creencia en milagros se consideraron definitivamente superados. Convicción que llevó a Max Weber a postular “el desencantamiento del mundo” como proceso

definitorio y final de la modernidad. No imaginó el sociólogo alemán la brusca irrupción de fundamentalismos religiosos y seculares que pretenden poner fin al racionalismo, a las libres manifestaciones de la vitalidad individual y al holgado tráfico de las ideas. Israel no aborda esta reciente etapa de la antiilustración.

Como cualquier obra de amplia envergadura, y pese a los sofisticados métodos de la tipografía, el texto no está libre de alguna negligencia (por ejemplo, en la pág. 244). Sin embargo, las láminas que retratan personajes y textos añaden riqueza a la lectura y compensan cualquier descuido.

Obra monumental y espléndida que cabe estudiar selectivamente, conforme a los intereses particulares del lector, y sólo después de haber asimilado la sistemática y clásica indagatoria de Peter Gay sobre la Ilustración (1977). Y en lo que respecta a Spinoza, protagonista central de este libro, sugeriría solicitar ayuda a D. Garret (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, 1996.

JOSEPH HODARA

LAYNA MOSLEY, *Global Capital and National Governments*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 379 pp.

El futuro del Estado-nación como agente político y económico es una de las cuestiones centrales que subyacen en la ansiedad –tanto académica como social– que caracteriza al agitado debate sobre la globalización económica. Desafortunadamente, la explosión editorial en torno a este tema está plagada de fraseos lapidarios, pobreza conceptual y un tono premonitorio que politizan el tema tanto como lo oscurecen. En este contexto, el libro de Mosley será bien recibido, no tanto por la originalidad de sus conclusiones, sino por la profundidad analítica y la creatividad que lo distingue. Esta combinación culmina –como resultan siempre las buenas ideas– en afirmaciones claras y explicaciones intuitivamente convincentes.

Global Capital and National Governments es una aproximación equilibrada y cautelosa a la globalización, y sus efectos directos sobre la elaboración de políticas nacionales en materia económica y de protección social. La autora aborda la interacción de gobiernos nacionales e inversionistas extranjeros con un modelo de intercambio de información (*signaling*), por la vía de las políticas públicas; un juego pleno de incertidumbre y asimetrías de información cuyo equilibrio determina las tasas de interés de la deuda na-