

teología del tiempo cristiana y en la presencia de la idea de que la política es la intervención en una temporalidad abierta a las posibilidades y a las ocasiones.

François Zourabichvili en su interesante capítulo sobre “el enigma de la multitud libre” señala que no hay más multitud que la que es libre, pues la multitud esclava es una no-mul-titud, ya que en manos de los tiranos llega a ser nada. Además la multitud no-libre es una soledad más que una sociedad, pues la tiranía busca reducir a los hombres a sus solas funciones biológicas individuales.

Nicolas Israël y André Martins estudian la seguridad y la obediencia, dos conceptos que están en el otro lado, pero que son muy importantes en la concepción spinozista del estado. La obediencia, según Martins, debe ser entendida en una concepción del estado en la que éste no buscará tener a los individuos sujetos y oprimidos, sino favorecer la expresión de la potencia de los hombres que componen la multitud.

Frédéric Lordon, que ya ha participado en un interesante proyecto de mostrar la actualidad del pensamiento de Spinoza en las ciencias sociales (véase *Spinoza et les sciences sociales*) señalando la utilidad del concepto de *potentia multitudinis* para el análisis del comportamiento de la moneda y de las crisis monetarias, explora ahora el valor del *Tratado político* como una teoría que pueda valer para la explicación de otras instituciones sociales.

La obra acaba con un texto de Alexandre Matheron que había sido emitido en la radio y la televisión escolares en 1975. Analiza la génesis del estado en Spinoza y el proceso por el que la sociedad política se auto-reproduce. Para él la cuestión del fundamento no tiene que ver con la del origen, incluso hipotético, del estado, sino con el estudio de los mecanismos que rigen el funcionamiento del estado, lo que ya había expuesto en su obra de 1969 *Individu et communauté chez Spinoza*, que justamente se ha convertido en uno de los clásicos de la literatura spinozista.

Francisco Javier ESPINOSA

KOISTINEN, Olli (ed.): *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Nueva York, Cambridge Univ. Press, 2009, 322 p.

Como se ve, esta obra pertenece a una conocida colección de la editorial Cambridge University Press. Su objetivo es, pues, ser una guía para el conocimiento de la *Ética* de Spinoza. En general podríamos decir que abarca las partes y los temas más importantes de esta obra de Spinoza, pero a veces su enfoque no es para alguien que está empezando a conocer la obra, sino para especialistas. En este sentido, como sucede en algunas partes de esta obra colectiva que tratan de la ontología, los capítulos 3, 5 y 6, los autores se enredan excesivamente en la malla conceptual y lingüística de la *Ética* sin dejarnos transparentar qué tipo de realidad concibe Spinoza y hablan más de las palabras “substancia”, “atributo” o “modo” que de la concepción spinozista de la realidad. También es significativo que por ninguna parte en toda la obra aparezca el conocido giro *Deus sive natura* y ni siquiera sean mencionadas las interpretaciones materialistas del pensamiento de Spinoza. Por otra parte, los autores apenas utilizan los principales estudios hechos en la Europa continental sobre Spinoza; prescinden, pues, de algo imprescindible y se manejan en un ámbito demasiado angloparlante. Además, excepto en los capítulos escritos por Susan James y Piet

Steenbakkers, la *Ética* se relaciona con las obras que Spinoza escribió antes, pero no con las dos que se estuvieron gestando al mismo tiempo y que, además de la *Ética*, hoy nos parecen las más interesantes, el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político*. En estas condiciones es normal que las dimensiones social y política de la *Ética* no aparezcan.

Si pasamos ahora a ver las partes de la obra, veremos que tiene, sin embargo, muchas cosas muy interesantes. Especialmente útiles son los dos primeros capítulos, obra de Piet Steenbakkers, un reputado especialista que hizo la tesis doctoral sobre el manuscrito de Spinoza de la *Ética*, que también ha hecho el estudio sobre el texto del *Tratado teológico-político* en la obra colectiva *Spinoza's Theological-Political Treatise* y que junto con Akkerman está preparando la primera edición realmente crítica de la *Ética* a aparecer en *Spinoza Oeuvres*. Estudia la génesis de la *Ética*, cómo Spinoza pasa de escribir el *Corto Tratado*, una obra principalmente dedicada a la salvación del individuo, a tener mayores intereses por la sociedad y la política, lo que se refleja en la *Ética*. Además sostiene que las numerosas divergencias, sobre todo en las dos primeras partes de la *Ética*, entre las versiones latina (en *Opera Posthuma*) y holandesa (en *De Nagelate Schriften*) no se deben a que Spinoza escribiera diferentes versiones de la *Ética*, como Gebhardt suponía, sino a diversas contingencias en la traducción al holandés. En el segundo capítulo el mismo autor trata el tema del orden geométrico en la *Ética*. Afirma que, aunque el método de Spinoza es más que el orden geométrico deductivo, pues tiene un momento analítico además del sintético, que es el que expresa el orden deductivo geométrico, sin embargo no es una mera forma externa de exponer sus ideas, sino algo íntimamente conectado con una filosofía que habla de la conexión necesaria de todas las cosas.

Hay tres capítulos dedicados a la relación mente-cuerpo y al conocimiento. El cuarto, de Andreas Schmidt, es muy interesante y relaciona la unicidad de la substancia en su infinidad de atributos con la afirmación de que el cuerpo y la mente son una misma cosa, aunque pertenezcan a dos atributos diferentes. Utiliza para ello el concepto de distinción formal de Scotus y muestra que éste aparece en las Objeciones a las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, que eran totalmente accesibles a Spinoza. El capítulo 7, de Diane Steinberg, es una muy buena y clara exposición de la concepción spinozista del conocimiento, aunque no sin algunas problemáticas interpretaciones. A destacar su atractiva explicación de la certeza, en el sentido de que la reflexión sobre nuestras ideas verdaderas, que es la que produce la certeza, implica, según ella, de algún modo un conocimiento básico del sistema metafísico y del sistema del conocimiento. Olli Koistinen en un controvertido capítulo sobre la acción subraya la independencia que la mente, cuando construye ideas adecuadas, tiene con respecto al cuerpo, así como el orden intelectual que sigue.

Michael Lebuffe en su interesante capítulo "The Anatomy of the Passions" subraya que, aunque Spinoza haga una taxonomía de las pasiones, lo importante, sin embargo, es que cada pasión es única, lo que es debido a las diferencias de los individuos, de las situaciones en un mismo individuo o de los objetos externos que interactúan con nosotros. Se dedica a analizar los problemas que, según él, causan en el sistema filosófico spinozista las pasiones que incrementan el poder de la mente, la *laetitia* y la *hilaritas*. Pero quizá el problema reside, más bien, en cómo concebir el paso de la vida pasiva a la vida activa. Se echa de menos aquí una discusión de la obra de Matheron.

Los últimos cuatro capítulos tratan sobre las cuestiones éticas de la libertad, el bien, el

poder de la razón con respecto a las pasiones y la eternidad. En el capítulo 10 Susan James se propone, de manera atractiva, concebir la libertad individual de que habla la *Ética* según el modelo de la libertad política del *Tratado teológico-político*. Según la interpretación de la autora, Spinoza piensa que no hay libertad si dependemos de la arbitrariedad, ya sea la que proviene de algunas maneras de gobernar, ya sea la que proviene de nuestros encuentros con las cosas a las que estamos atados por nuestras pasiones. En los dos casos el hombre no tiene control de su vida, que es en lo que consiste la libertad. En el capítulo 11 Andrew Youpa examina el tema de la concepción spinozista del bien, que consistiría en la utilidad, la cual vendría, a su vez, definida por la afirmación de que para Spinoza no hay nada más útil que el conocimiento de las cosas. Critica a los que entienden el *conatus* spinozista como una fuerza que busca la mera pervivencia en la duración, pues piensa que para Spinoza el bien no es la cantidad de tiempo que se vive, sino una vida regida por la propia esencia. Martin Lin en su capítulo titulado “The Power of Reason in Spinoza” atribuye a Spinoza la idea de que, a semejanza de lo que le pasó a él mismo, según relata en el *Tractatus de intellectus emendatione*, hay en todos los hombres una tendencia natural a acrecentar el poder de la razón a lo largo de su vida y a disminuir su apetito por los bienes externos. Por último, Don Garrett interpreta la eternidad de la que habla Spinoza en la 5ª parte de la *Ética* como la participación de los hombres (durante el periodo de su duración en la existencia terrenal) en el conocimiento eternamente consciente que tiene Dios de la esencia formal del cuerpo humano. Ahora bien, interpreta que la esencia formal de un cuerpo humano es un modo infinito real: “la omnipresente modificación del atributo de la extensión que consiste en su capacidad general para acomodar o sostener –a través de las leyes generales de la extensión– la existencia actual de una cosa singular”. La lectura de este capítulo suscita muchas preguntas de interés: ¿cómo la esencia formal de un cuerpo humano puede ser un modo infinito?, ¿qué pasa con las explícitas afirmaciones de Spinoza acerca de los modos infinitos, donde no identifica la esencia formal de un cuerpo con un modo infinito?, ¿las esencias formales de los cuerpos humanos se diferencian entre sí como se diferencian estos mismos cuerpos humanos, o la esencia formal de un cuerpo humano es la misma para todos?, ¿qué quiere decir con la afirmación de que los animales inferiores tienen algún tipo de conocimiento intelectual?

Francisco Javier ESPINOSA

LEDUC, Christian: « Spinoza, Leibniz et les universaux », *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, n° 41 (septembre 2010), 25 p.

El autor plantea desde el comienzo que el tema de fondo es la relación entre la imaginación y la razón en ambos autores, y a ello se aplica después de una breve presentación de los universales en Duns Escoto, Occam y Hobbes, que le sirve para establecer que tanto Spinoza como Leibniz son nominalistas moderados. Es decir, que su oposición al realismo metafísico, en aras de afirmar la existencia única de individuos singulares, no debe confundirse con la consideración exclusiva de las ideas de lo general como meros nombres o signos lingüísticos. Por eso utiliza también el calificativo de “conceptualistas” (en especial res-