

La tercera parte de la obra analiza el *Philedonius* y proporciona una traducción del texto. El texto muestra la conversión de un joven libertino y en él aparecen numerosas alegorías morales en el primer y segundo actos regidos por la *Prudentia*; religiosas en las primeras escenas del tercer acto dominadas por la *Misericordia*, y escatológicas en las escenas finales presididas por el *Somnium*. En la obra se subvierte la cultura pagana renacentista en clara resonancia contrarreformista y en conformidad con textos muy usados por los jesuitas como la *Tabla de Cebes* o la *Consolación de la Filosofía*. En esta obra se critica uno de los tipos de vida establecidos por los modelos clásicos: la vida de placer, a la que se unen la dedicada al dinero y a los honores. *Opulentia, Honor, Voluptas* son los tres objetivos clásicos que mueven a los hombres y a los que el teatro edificante jesuítico, y también el *Philedonius*, oponían la vida contemplativa y penitente cristiana. El nacimiento de Venus como exaltación del amor pagano y el mito de Don Juan en su aspecto del muerto que vuelve del infierno son elementos que figuran aludidos en el texto y que suponen el paso del falso sueño pagano al verdadero despertar cristiano. El mito de Don Juan como epítome del libertinismo, como un maquiavelismo dirigido a la vida amorosa y como negación total del culto barroco a la muerte tenía que ser combatido y así lo fue por el teatro jesuita que convertía a Don Juan en el ateo fulminado, versión católica del Hércules, héroe erótico que desafía a los dioses y acaba quemado por la túnica envenenada. En el *Philedonius* aparte de esta condena del libertinismo se puede encontrar también la apuesta teológica por la salvación debida a la mera atrición por el miedo a las penas del infierno que los reformados rechazaban y el papel de la mujer santa que desciende del cielo en la figura alegórica de la Misericordia y que no puede por menos que recordarnos la adhesión de Van den Enden a la congregación mariana del Dulce Nombre de María aludida más arriba.

En conclusión, este libro tan sugerente, no sólo arroja una nueva visión que completa las visiones tradicionales de una personalidad tan compleja y multifacética como la del maestro de latín de Espinosa, sino que también ayuda a evaluar el papel decisivo de la tradición de los clásicos latinos en los aspectos formales y estilísticos del latín espinosiano, así como en los aspectos más teóricos y filosóficos de su obra.

Francisco José MARTÍNEZ

RABOUIN, David: *Vivre ici. Spinoza, Éthique locale*. Paris, PUF, 2010, 190 p.

El Autor entiende en los siguientes términos la buena noticia de la ética spinozista: “La buena vida es la vuestra y además no hay otra”. Esta es la conclusión de un libro que propone una lectura local del pensamiento de Spinoza. Mas, ¿por qué una lectura local? ¿Y en qué consiste ésta?

Rabouin –que se ve a sí mismo como un spinozista riemanniano– explica cómo habiendo intentado justificar en vano la ética de Spinoza en términos de una axiomática geométrica (al estilo del ideal neopositivista), comprendió finalmente que en ese fracaso estaba la clave para un nuevo programa de investigación. Un programa que sin renunciar al sistema, pueda suprimir todo esencialismo. Su propósito es retomar el sueño de una ética *more geometrico* en un cuadro diferente del procurado por la revolución científica. Por lo que, desconfiando del valor absoluto de los formalismos para desvelar las leyes de la naturaleza y

del pensamiento, el Autor se conforma con situar a los afectos (como variaciones de la potencia de ser-actuar) como la base de la ética de Spinoza, sin tener que partir de la metafísica ni de la física: es decir, prescindiendo de la primera y segunda parte de la *Ética*.

“Ética local” significa ética no global: ni totalitaria ni cerrada. Lo que es posible en la actualidad, porque vivimos en un universo donde conviven diferentes geometrías y concepciones plurales de la racionalidad. Es verdad que lo real en Spinoza no está dado bajo la forma local que el Autor propone (p. 17): se da como sustancia infinita. Sin embargo, Rabouin prescinde de los postulados de E 1 y E2 y propone otro punto de partida para su interpretación. Del mismo modo modifica la comprensión de la necesidad que él considera *epistémica* y no ontológica (pp. 18-19). Así sustituye el orden único de la naturaleza por una “experiencia local” que se puede repetir por doquier. Ética local porque describe una estructura válida para cualquier punto de un espacio afectivo: un régimen de informaciones proporcionado por la naturaleza diferencial de los afectos en un sistema donde evolucionan diferentes formas de potencia.

Comprometido con el objetivo liberar a Spinoza del naturalismo, David Rabouin justifica su ética desde una lógica afectiva que combina una estructura fija con la diversidad de representaciones (p. 26). Desde esta convicción, el afecto se impone en la realidad como un dato primario, antes incluso de saber en qué consiste y ello precisamente porque lo vivimos como una fuerza que no podemos controlar: el hombre no es un imperio en otro imperio. Spinoza se sitúa desde el principio en las antípodas de un Descartes que puede suspender voluntariamente el juicio. Mas los afectos se acompañan de representaciones o ideas que, por una parte, se refieren a algo; y por otra, obedecen a una determinada lógica productiva. El primer principio de la ética spinozista es vivir el presente como conocimiento de los afectos. Éste anula el régimen de pasividad al disociar nuestros afectos de los objetos que “creemos” los han provocado (puesto que, en realidad, son sólo una causa parcial entre otras) y al asociarlos a nuestra propia estructura afectiva. Los afectos más que vincularse a una experiencia singular, están relacionados con una zona de coexistencia de elementos afines: « Ce n’est pas le feu provoquant la brûlure qui provoque le sentiment de brûlure, c’est une chaîne complexe de causes et d’effets qui relie une affection de mon corps... à d’autres affections de mon corps » (p. 151).

El filósofo holandés no supone ninguna norma global dada y propone al deseo como potencia de engendrar normas para la buena vida. Defendiendo una lógica de pura positividad (p. 159), la beatitud dobla la alegría al comprender los afectos propios como modificaciones de una estructura necesaria. El arte de vivir consiste en comprender la vida afectiva y asociar a cada momento de ella la comprensión de su funcionamiento. Y la beatitud no es como en las éticas clásicas algo superior a nuestra vida presente. Ese bien es producido por nuestra propia existencia: es una norma inmanente que emerge de la estructura de la afectividad como un poder de conservación de la potencia. Todas las vidas valen y pueden dar lugar a la beatitud sin por ello tener que cambiar.

El libro está estructurado en dos capítulos: El primero titulado “À la manière des géomètres?” expone las bases de su interpretación: una geometría no del espacio absoluto, sino de un espacio riemanniano o “espacio de base”. El segundo contiene la construcción de la vida afectiva: “Construire, dit-il”, donde el A. reconstruye la afectividad spinozista como una estructura conativa uniforme donde diversos e incesantes afectos del pasado conviven

con los de hoy: « Ce à quoi sont attachés nos affects... Ce ne sont pas, en tout cas, des points parfaitement discernables en eux-mêmes, mais de zones de indiscernabilité » (p. 148).

David Rabouin sale al paso de algunas dificultades que pueden plantearse a su lectura. Me limito a consignar dos: Si la buena vida es la nuestra, ¿sobra *Ética* IV?. Si la vida afectiva persigue el mantenimiento y conservación de la potencia de ser-actuar de cada cual, ¿estamos ante una ética conservadora?

A estas objeciones para las que el A. tiene a punto una respuesta *ad hoc*, hay que añadir, en mi opinión, ciertas lagunas referentes a la función que desempeñan los afectos en la vida en común, así el silencio sobre los mecanismos afectivos y el criterio de utilidad. Considero el punto de vista de Rabouin sugerente, en la medida en que respalda desde las geometrías actuales el pensamiento de Spinoza; pero la interpretación no está exenta de dificultades. Lo que me parece más cuestionable es la supresión de E1 y E2 así como el silencio sobre la teoría social y política, todo lo cual ocupa un lugar central en su filosofía.

María Luisa DE LA CÁMARA

SAADA, Julie (dir): *Hobbes, Spinoza ou les politiques de la Parole*, Préface de P. Cristofolini, Lyon, ENS, 2009, 192 p.

En este libro, conocidos estudiosos del siglo XVII examinan el universo intelectual de Hobbes y Spinoza desde la perspectiva del lenguaje que, por una parte, afecta a la Palabra divina y, por otra, a la palabra común (la ley). El objeto es resituar el papel de estas dos figuras centrales de la modernidad en el eje de lo teológico y lo político, de tal manera que la interpretación nueva de lo antiguo permita explicar la producción de novedades tanto en el plano de la teoría como en las prácticas políticas. En todo caso, se trata de pensar la modernidad como algo surgido de las políticas de la palabra. Y complementariamente se evidencia un decidido interés en abandonar la figura de la “secularización”, que tapa y oculta las rupturas concretas que se produjeron respecto a san Agustín y a santo Tomás.

El prefacio de Paolo Cristofolini remite el contenido del libro al Coloquio celebrado en Urbino (1988), bajo la dirección de Cristina Santinelli, donde se examinó conjuntamente el pensamiento de Hobbes y la filosofía de Spinoza. Dos modalidades de absolutismo muy diferentes: el primero suprime la naturaleza en nombre del estado, en tanto que el holandés conserva en la democracia el poder de la multitud. La reflexión introductoria de Julie Saada sobre “Les usages de la sécularisation” apoya en un conjunto de tradiciones la necesidad de abandonar esta categoría que, en ocasiones, ha permitido pensar todos los procesos socio-políticos de la modernidad al margen de la teología por medio de la transferencia de valores y conceptos de la esfera religiosa a la política. Así Koselleck, en lugar de la idea de secularización, prefirió utilizar el esquema de “crisis histórica” para explicar la aparición de novedades en la modernidad. Leo Strauss demostró que la modernidad no sólo es una ruptura con el pasado, sino un juego de tradiciones que se combaten unas a otras. Y Hans Blumenberg prefiere apoyarse en la idea de modernidad como nuevo orden considerando la categoría de secularización como una “injusticia histórica”. Complementariamente, él defiende la idea del proyecto moderno como proyecto histórico auto-referencial; y sustituye