

tolineare lo stesso Leibniz (chiamato in causa da Di Vona tra i possibili “emendatori” delle opere postume), questa scoperta (per la quale si rinvia a L. Spruit– P. Totaro, *The Vatican Manuscript of Spinoza’s Ethica*, Brill, Leiden 2012) potrà far luce, attraverso lo studio delle varianti e delle modifiche rispetto all’edizione a stampa, sulla storia del testo e sulle vicende della sua pubblicazione, richiamate anche da Di Vona nella I parte del suo scritto.

Nei saggi che figurano nella II parte della raccolta, lo studioso prende in esame alcuni luoghi particolari dell’*Ethica* dai quali emergono aspetti teoreticamente significativi ma, a suo parere, finora tenuti in scarsa considerazione dagli interpreti. Interessante, in particolare, la disamina delle valenze ontologiche, logico-gnoseologiche e talora di asserto puramente morale o esperienziale dell’espressione “come per sé noto” che figura abbastanza di frequente nel corso dell’argomentare spinoziano, oppure la breve trattazione dell’amore fisico e del suo nesso con la libertà, o quella della castità come “potenza”. Attraverso l’analisi di passaggi perlopiù inesplorati del testo, l’Autore giunge così a formulare l’ipotesi di uno “Spinoza esoterico” che nell’indicare –nelle righe conclusive dell’*Ethica*– il carattere “difficilissimo” della *via praeclara*, accessibile ai “pochi” che posseggono la scienza intuitiva, proporrebbe qui una “dottrina riservata” e del tutto sapienziale, non esente da influssi cabalistici. Anche in questo caso uno Spinoza “diverso”, che le acute osservazioni di Di Vona ci inducono ad apprezzare cogliendone i tratti della sua irriducibile originalità .

Daniela BOSTRENGHI

DOMÍNGUEZ HERRERO, Carlos: *Génesis espiritual del gregarismo I. El nacimiento de la yoidad (Estudios sobre Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz)*, Salamanca, Edición del autor, 2011.

La obra es la primera parte de un vasto proyecto, por lo que se ve, que pretende hacer un amplio recorrido histórico por la modernidad. Su idea básica es denunciar el gregarismo como forma de vida habitual o “condición *natural*” del hombre en el mundo contemporáneo, lo que incluye el triunfo de la “tecnestructura” (Galbraith) y de una planificación general de la existencia (p. 17). Para llevar a cabo la crítica del fenómeno en cuestión, dice el autor en el mismo lugar, hay que salirse de él e investigar “el *suelo* espiritual y filosófico donde libra la batalla decisiva”, de ahí el título genealógico indicado.

Pues bien, el voluminoso libro que nos ocupa es una apretada síntesis de la primera época y en ella se dedican unas cuantas páginas (pp. 259-383) a Spinoza, bajo el título de “el filósofo de la indistinción”, lo que ya anuncia la interpretación efectuada. Se trata de un estudio relativamente denso, de corte analítico y coherente en sus tesis, dedicado fundamentalmente a mostrar lo que se consideran las insuficiencias del pensador holandés. El problema, al margen de coincidencias o discrepancias, es que resulta un tanto reiterativo cuando insiste una y otra vez en su retorno a la ontoteología, el monolitismo del modelo y la incapacidad de su discurso para constituir una verdadera subjetividad. Por otro lado, hay un manejo correcto de fuentes, pero echamos de menos el *Tratado político*, cuya importancia es obvia en la evolución del filósofo moderno. Asimismo, las referencias bibliográficas se ciñen casi en exclusiva a las monografías de Gueroult, Deleuze y Falgueras, lo que parece bastante escaso.

El comentario hace un recorrido temporal, que parte de las primeras obras de Spinoza para subrayar su temprana posición anticartesiana y en general el rechazo del ego pensante como punto de partida de la filosofía (cf. pp.259, 267s, 271). El problema, según el autor, es que lejos de resolver las aporías del cartesianismo, el nuevo planteamiento que prima a la sustancia en un plano *macro* y a la corporalidad en el *micro*, por decirlo así, desemboca en una asfixia de la identidad personal (cf. pp. 277s). El monismo radical y la indistinción que de ahí se deriva suponen un “quietismo metafísico” y que el propio Dios quede “preso de su totalidad” (pp. 280-284). Huelga decir que otra consideración de la potencia y de los grados del ser, por poner un ejemplo, permitiría una lectura diferente.

A partir de esas premisas, Carlos Domínguez subraya que no hay margen para concebir un individuo consistente ni por tanto una libertad real: la sustancia aplasta toda otra entidad y un “yo” soberano es inviable, por más que Spinoza incurra en un antropologismo absoluto y se apoye en la corporalidad y las pasiones para darle contenido (cf. pp. 289ss, 311 ss). De hecho, esta inmersión en el mundo a través de lo material impide alcanzar un conocimiento satisfactorio que libere a la subjetividad y también un reconocimiento genuino de la alteridad que funde una auténtica vida ética y social. El resultado es una especie de “cierre total” del sistema sin opción para la autonomía personal (p. 351) y el primado de lo utilitario frente a lo verdadero (p. 355). Sin duda, hay objeciones posibles al espinozismo a la hora de engranar lo infinito y lo finito desde un punto de vista metafísico, pero da la sensación de que el comentarista ha practicado la misma homogenización que rechaza en el comentario. Quizá una lectura física menos dada a ver reduccionismo mecanicista, por ejemplo orientada a la relación del todo y la parte, hubiera sido más fecunda para distinguir los diferentes niveles de realidad que introduce Spinoza, concediendo los debidos matices y la flexibilidad que corresponde al sujeto.

Esta cerrazón en el análisis se observa muy bien en el terreno político, donde se comienza reconociendo diferencias sustantivas respecto a Hobbes en la medida en que el holandés se distancia del totalitarismo y del imperio absoluto de la fuerza, pero al final se acaba criticando el peso supuestamente definitivo de la obediencia (p.363) y el “mínimo hueco” que permite Spinoza para ejercer un pensamiento libre (pp.366s y 369). Además, como era de esperar, si el “yo” no tiene entidad suficiente quedará sometido al conjunto del cuerpo político, incluso en el caso de la asamblea democrática (pp. 372s y 375s). Desde luego que la tensión entre seguridad y libertad existe, como no puede ser de otra forma, pero no ver los avances políticos que propone el judío en pleno siglo XVII (el terrible “Siglo de hierro” según palabras de H. Kamen) es harto miope.

Como se ha indicado, el estudio busca la seriedad en el enfoque y hasta viene bien para contrarrestar algunas *beatificaciones* de Spinoza, valga la expresión, pero carece de la complejidad necesaria para distinguir los distintos aspectos y posibilidades en las cuestiones. ¿O es que la alternativa es el alma y un idealismo de la libertad?

Luciano ESPINOSA