

de sus contenidos ni el valor de las diversas tareas que puede acometer. Si por algo destaca este libro es por *lo que hace*, a saber: presentar de una vez una muestra considerable de todos los elementos implicados en el spinozismo (historia natural) y organizarlos de un determinado modo (enciclopedia). Y esto tiene un valor al tiempo historiográfico y hermenéutico, pues distingue de un modo crucial tres niveles en la constitución del sentido de la instancia “Spinoza”: en primer lugar, entendida como el *efecto* de una biografía, de unas fuentes o influencias; en segundo lugar, como la *causa* de las posiciones de sus primeros críticos y de su recepción en la historia de la filosofía posterior; y en tercer lugar, como la *producción* de las fuentes primarias, de la obra del autor, centro en torno al cual orbitan las causas y efectos anteriormente mencionados y verdadero material para futuras actualizaciones del spinozismo.

Vicente MUÑOZ-REJA

VARDOLAKIS, D. (ed.): *Spinoza now*, Minneapolis, Un. Minnesota Press, 2011, 375 p.

Es una obra colectiva que contiene intervenciones presentadas en el *Centre for Ideas* de Melbourne en 2006. El título quiere enfatizar que se puede estudiar de la mano de Spinoza nuestro presente y que hay ahora nuevos enfoques de los estudios spinozistas. La obra se divide en cuatro partes.

En la primera parte, “Estrategias para leer a Spinoza”, Christopher Norris presenta una panorámica crítica sobre la recepción de Spinoza por parte de varias tradiciones filosóficas, especialmente se detiene en el conflicto entre la recepción de analíticos y la de los continentales. Piensa que la metafísica de Spinoza necesitaría de un acercamiento entre las recepciones analítica y continental, lo que, además, sería mutuamente beneficioso. El conocido filósofo Alain Badiou propone una interesante lectura de la *Ética* señalando que muchos estudiosos se han centrado en las proposiciones de esta obra o en sus escolios y corolarios, pero lo realmente importante son las demostraciones. Hay que tomar en serio, indica, el orden geométrico. Su *leiv-motiv* es la frase de Spinoza: “los ojos de la mente, con los que ve las cosas y las observa, son las demostraciones” (E 5P23S). A partir de ahí analiza E 1 P28D, para señalar que en esta demostración utiliza, inmediata o mediatamente, 17 proposiciones, 7 definiciones y 4 axiomas, lo que la convierte en una proposición capital que, por una parte, critica la creación de Dios y los milagros, y, por la otra, concibe las cosas como causándose unas a otras de manera que pueden ser estudiadas científicamente. En consecuencia, afirma, hay que rechazar todas las interpretaciones del pensamiento de Spinoza que se basen en la virtualidad o en la creatividad de los seres, pues todo está determinado. Simon Duffy discute las interpretaciones de Deleuze y Macherey acerca del papel de las alegrías pasivas en el progreso de la vida ética. Macherey afirma que las alegrías pasivas son, finalmente, pasiones y no tienen, por tanto, poder para conducirnos al conocimiento y a la vida activa, cuyo inicio lo fija él en el conocimiento y el amor de Dios. Para Duffy, que se posiciona a favor de Deleuze, hay que atender a las pasiones alegres, que no son meros afectos pasivos, sino el puente que puede llevar al hombre desde la tristeza hacia la vida activa y el conocimiento. Por último, Justin Clemens presenta una genealogía de la paradoja de Buridán, lo que sirve para mostrar la estrecha relación entre ontología, epistemología y política, de modo que así se demuestra el materialismo de Spinoza.

En la segunda parte, “Política, teología e interpretación”, Michael Mack quiere presentar a Spinoza como un adalid del universalismo inclusivo y un crítico de universalismo exclusivista que persigue a todos aquellos que no se adecúan a su ideal. Según él, Spinoza ataca la teología teleológica y antropomórfica que lleva a que un grupo se piense superior y domine a otro. El autor apoya correctamente su pretensión en la crítica spinozista del dualismo mente-cuerpo y del desprecio de las cosas o de los hombres. Sin embargo, a veces le hace a Spinoza parecer un relativista postmoderno o tiene interpretaciones difíciles de sostener, como la que hace de la eternidad de la mente. Arthur J. Jacobson examina el estatus de los profetas en el TTP y señala que si la profecía es un conocimiento natural, entonces todo el mundo en principio puede ser profeta, indicando que esta idea también se encontraría en Maimónides. Este conocimiento compartible por todos implicaría una democracia de conocimiento. Warren Montag quiere criticar la conceptualización que hace Jonathan I. Israel de Spinoza, pues este estudioso de la *Ilustración radical* afirma que Spinoza hace un tratamiento de las Escrituras y de los comentarios bíblicos esencialmente negativo y destructivo, como si el objetivo de Spinoza fuera privar a las Escrituras, no sólo de cualquier autoridad, sino de su verdadero sentido, esperando por tanto reducirla a meras letras sobre un papel, a algo sin significado y, por tanto, sin efecto. Montag, recordando la importancia que tiene el *Deus sive Natura*, piensa que hay que atender al *Scriptura sive Spiritus Sancti mente*: las Escrituras no son la expresión del Espíritu Santo, sino la misma mente del Espíritu Santo, por lo que el Espíritu Santo no existe fuera o antes de las Escrituras, como una especie de depósito de sentido al que acudir para resolver las contradicciones del texto. La lectura que Spinoza quiere para la Biblia es aceptar el texto, limitarse a él como lo que es (un texto que ofrece doctrinas éticas que se pueden encontrar en cualquier otro libro y cultura). Para Spinoza es importante notar las costuras y lagunas de un texto y, por tanto, los problemas de su ilusoria coherencia y continuidad, para abrir así el camino al conocimiento de su existencia histórica. En la Biblia hay cosas claras y cosas defectuosas y corruptas, y lo que quiere Spinoza es impedir que las primeras intenten ser armonizadas con las primeras, como para hacer de una reconciliación de lo discordante la condición de la inteligibilidad del texto. El texto, tal como es, es todo lo que tenemos y es la mente del Espíritu Santo; no podemos pretender que debajo del texto podamos reconstruir la mente del Espíritu Santo. Critica Montag la inquebrantable tendencia de los comentaristas a suplir lo que piensan que falta en el texto. Declarar a la Biblia con sus faltas, vacíos, contradicciones y corrupciones como la mente del Espíritu Santo es declararla perfecta, es decir, rehusar a relacionarla a ninguna norma en relación a la cual debería ser pensada como viciada. Ésta, para Montag, sería la consecuencia del pensamiento de Spinoza de un mundo sin trascendencia. Cesare Casarino quiere relacionar la concatenación de todas las cosas y la totalidad que implica en el pensamiento de Spinoza con la globalización. Además indica que la inmanencia que afirma el pensamiento de Spinoza está acompañada por la concatenación de todos los seres, lo que mantiene la singularidad del ser. Así Spinoza emerge como un teórico del capital y de la globalización.

En la tercera parte, “Spinoza y el arte”, Sebastián Egenhofer habla de la *precaria* materialidad del monumento a Spinoza de Thomas Hirschhorn. Así conjuga la noción marxista de producción con la spinozista del arte como la expresión del infinito en sus modos finitos. Anthony Uhlmann en un artículo difícil de entender y que tiene algunas interpretaciones del

pensamiento de Spinoza duras de aceptar, señala que Spinoza afirma que las ideas no consisten en las imágenes ni en las palabras. De la misma manera, indica, el arte requiere entender lo que no está presente o va más allá del significante, lo que está en las ideas más que en las representaciones. Aunque no lo explica con claridad, parece decir que el arte necesita establecer relaciones entre los tres géneros de conocimiento de Spinoza. Mieke Bal y Dimitris Vardoulakis, si hemos entendido bien este difícil capítulo, a partir de una torsión o un malentendido de algunas ideas del pensamiento de Spinoza (dicen, por ejemplo, que Spinoza niega que la belleza esté en el punto de vista del individuo, que hay que entender E 2P7 como que hay una ruptura en la conexión entre los pensamientos y las cosas o que la esencia y la existencia son atributos de las cosas creadas), consideran capital la distinción spinozista entre esencia y existencia en las cosas creadas, entendida como la distinción entre las ideas y la efectiva realidad de su puesta en práctica. A partir de ahí presentan unas interesantes reflexiones sobre el arte, en el sentido de (1) que la obra de arte es algo contingente y no puede reclamar para sí una validez universal, pues no se da una coincidencia perfecta entre ella y la idea del artista, lo que hace que esté abierta a renovadas versiones; (2) que el artista no tiene un completo control de la materialidad en la que se expresa, de manera que nadie puede crear un universo solipsista y autoreferencial; (3) que no hay una inmediata conexión entre la obra y lo que tiene que pensar el que la contempla, pues siempre hay una ruptura entre la obra de arte y las ideas y la interpretación del sujeto. Las diferentes versiones de Rembradt sobre el tema de José y la mujer de Putifar mostrarían eso mismo.

En la cuarta parte, “Encuentro sobre la vida y la muerte”, se habla de la relación de Spinoza con otros filósofos. El capítulo de Negri es una traducción de “Potenza e ontología tra Heidegger e Spinoza” (Berlin 2006), donde se compara la filosofía de Heidegger con la de Spinoza. El alemán propone, según Negri, una ontología del vacío, enfatizando la nada del ser del hombre y el destino que le subyuga como ser hacia la muerte. Esto implica una política reaccionaria. Al contrario, Spinoza, propone una ontología de la plenitud, lo que supone que, en vez de un impulso de muerte, se dé en su filosofía un impulso de vida y de amor. Y si, podríamos decir, los dos coinciden en pensar al hombre como ser-con-los-otros, el retorno a Spinoza nos posibilita entenderlo como plenitud de vida, algo que la democracia tiene que tener en consideración en su avance. A. Kiarina Cordela quiera hacer frente a la interpretación de Damasio de que Spinoza abandona el dualismo cartesiano privilegiando el cuerpo y la vida bajo el principio del placer, pues piensa que en él también hay un impulso de muerte que tiene relación con el psicoanálisis. Alexander García Düttmann explora la relación entre vida y muerte simulando un diálogo entre Spinoza y Derrida. La libertad entendida como aceptación de la necesidad en Spinoza se contrapondría a la ley articulada en términos de indecisión en Derrida. Y si Spinoza señala que en nada hay que pensar menos que en la muerte, Derrida afirma que nunca se siente uno más embrujado por la necesidad de morir que en los instantes de felicidad.

Francisco Javier ESPINOSA

Boletín coordinado por
María Luisa DE LA CÁMARA GARCÍA
Universidad de Castilla La Mancha
marialuisa.camara@uclm.es