

cracia; en definitiva, los identificadores nocionales: autonomía y heteronomía.

El investigador español hace hincapié en que Spinoza no ha practicado la unilateralidad escogiendo unas opciones con la exclusión de las contrarias, pero tampoco ha practicado la “amalgama indiscriminada”, optando, en cambio, por la búsqueda de la proporción más adecuada en cada caso y para cada dominio. Pues unas veces hay que hacer valer la complementariedad (como en los binomios: vida y razón, certeza y límites, objetividad y compromiso); otras, sin embargo, debe prevalecer el mecanismo de compensación (como en las parejas: naturante – naturado, todo – partes, extensión – pensamiento, cuerpo – mente, esencia – potencia, eternidad – tiempo, idea – afecto, virtud – felicidad). Otras veces, en fin, es recomendable aunar en la praxis diversas formas compatibles (como: conocimiento y amor, acción y contemplación, seguridad y libertad, autoridad y empoderamiento). En todo caso, estos pares nocionales no deben ser pensados mecánicamente de manera cerrada, sino en una tensión dinámica que pone de manifiesto la complejidad de lo real.

Los trabajos de Luciano Espinosa se han publicado como libros, artículos en revistas nacionales e internacionales, reseñas bibliográficas y actas de Congresos. Este ensayo contiene una visión reposada y madura de Spinoza, fruto de la interesante actividad investigadora que su autor viene desarrollando desde hace décadas.

Maria Luisa DE LA CÁMARA

GARCÍA DEL CAMPO, J.P.: *Spinoza esencial*, Madrid, Ed. Montesinos, 2012, 159 p. *Spinoza y la multitud (el resto falta)*, Hondarribia, Hiru, 2012, 188 p.

Estos dos pequeños libros de García del Campo, el primero de ellos una antología de textos spinozianos precedidos de una Introducción, y el segundo una novedosa y original pieza de radioteatro, constituyen una nueva muestra del imparable proceso de recuperación, en clave actual, del pensamiento de Spinoza. Tanto la orientación que toma el primero, como el contenido explícito del segundo, se refieren a la filosofía política de Spinoza nucleada en torno al

concepto de “multitud”, con la particularidad de que el segundo de los libros, mediante la ficción, trata de enlazar dicho concepto con la experiencia de democracia directa que ha representado el movimiento español del “15 M”. Nada que objetar a semejante ficción teatral. Todo lo contrario: la idea de un Spinoza militante de una causa no liberal de democracia, sino en proceso de construcción permanente para la mayor potencia colectiva de sus miembros, no puede ser más oportuna en estos tiempos. Cosa distinta es la discusión teórica a la que puede dar lugar.

Centrémonos en *Spinoza esencial*. Concretamente en la Introducción que precede y justifica la antología de textos compuesta por los párrafos 1 a 38 del *Tratado de la reforma del entendimiento*; una selección de la *Ética* que incluye las proposiciones 1-11 y el Apéndice de la Primera Parte, las proposiciones 1-16 de la Segunda Parte y las proposiciones 1-9 de la Tercera Parte; el Prefacio del TTP y los capítulos 1 y 2 del TP. Que el libro pueda titularse “Spinoza esencial” sólo se debe al tipo de colección editorial de la que forma parte, porque, conviene aclararlo, aquí no encontraremos lo esencial del pensamiento de Spinoza, aunque sí algunos aspectos bien explicados y razonados del mismo, que no es poco. En el estudio introductorio queda expuesto con claridad el sentido antimetafísico e inmanente de la Parte Primera de la *Ética* y la ruptura con la visión dualista y la física de Descartes (si bien la referencia a la Carta 81 a Tschirnhaus sobre el fiscalismo cartesiano debió proseguirse, a mi juicio, con la Carta 83, donde Spinoza precisa que “la materia es mal definida por Descartes por medio de la extensión”, anticipando con ello un concepto no reduccionista de materia perfectamente actual). La reconstrucción de la Parte Segunda se inicia con la recuperación spinoziana de la mente (*mens*) frente al alma (*anima*) y se avanza desde la “idea de la idea” y sus correspondientes y sucesivos afectos hasta alcanzar las “naciones comunes”, que posibilitan el paso del primero al segundo género de conocimiento. En la Parte Tercera, a través de la alegría de los afectos, se accede a la relación entre “multitud e individuo compuesto”, así como a la conexión entre “multitud, derecho y democracia”. La noción de “individuo compuesto” es recurrente en el autor, ya que fue el tema de su tesis doctoral

leída en 1990. Sin embargo, a mi modo de ver, aceptando la objetividad de su contenido cooperativo, que otorga mayor potencia al individuo que se compone con otros, ¿no sería conveniente utilizar nuevas nociones, como la de un individuo natural ligado a la especie social desde la perspectiva evolucionista?, ¿no deberíamos actualizar epistemológicamente el lenguaje interpretativo del spinozismo?

Como se señaló antes, esta lectura de la *Ética* sólo llega hasta la proposición 9 de la Tercera Parte. Desde ahí el autor plantea unas “estrategias del conatus” basadas en el concepto de “multitud”, recuperando para ello los textos del TTP y del TP. El problema es que estas estrategias políticas parecen agotarse en una visión colectiva o comunista del *conatus* descontextualizada con respecto al sistema de pensamiento de Spinoza, que se orienta hacia la realización ética del *conatus* en el tercer género de conocimiento, un género de conocimiento que se anuncia ya en la Parte Segunda (E2, 40, esc.), se proyecta en la Parte Cuarta (E4, 67) y culmina en la Parte Quinta (E5, 12-40). Aun dando por bueno el concepto de “multitud” desde una perspectiva democrática radical al modo de Negri y Hardt (algo por otra parte controvertido – vid., Javier Peña: “Cómo se ordena la potencia de la multitud”, *Laguna*, 31, 2012), lo cierto, en cualquier caso, es que Spinoza escribió una ética para el sujeto libre que no teme la muerte y cuya mente conectada a un cuerpo “apto para muchísimas cosas” genera la idea “sub specie aeternitatis”. Sin negar la militancia spinozista a favor de la democracia como una suerte de *conatus* colectivo, éticamente la mayor potencia se realiza del lado del sujeto como tal, de su mente y de su cuerpo.

Vicente HERNÁNDEZ

HERNÁNDEZ, V.: *Ética de la inmanencia. El factor Spinoza*, La Laguna, Universidad de La Laguna, 2011, 159 p.

Se trata de un importante libro de este profesor de La Laguna, que lleva escribiendo sobre Spinoza desde hace más de 20 años y que es, podríamos decir, uno de los principales estudiosos de su pensamiento en el ámbito del castellano. Este libro recopila sus trabajos más importantes, pero no

debemos pensar que es una mera colección de artículos: aunque están ordenados por orden de aparición en diferentes revistas, libros o congresos, sin embargo hay un hilo conductor progresivo que hace que la lectura del libro tenga pleno sentido cuando se leen los capítulos en su orden; este *leitmotiv* consiste en la recuperación del pensamiento de Spinoza como fundamento para una ética del presente que sea inmanente. Y esto lo quiere hacer confrontando el pensamiento de Spinoza con otros pensadores, especialmente con filósofos de nuestro tiempo, como Heidegger, Levinas, Ricoeur, Jonas, McIntyre, Searle, Rorty, Sloterdijk, Habermas o Tugendhat. El propósito, como se ve, no puede ser más interesante.

En el capítulo primero el autor defiende una ética inmanente de la vida como potencia, frente al pensamiento del hombre como ser-ser-para-la-muerte de Heidegger. El hombre, afirma el autor, no es un ser que en una primera reflexión solipsista se sabe ser-para-la-muerte y que para huir de esa situación se abre a los otros, como señalarían Heidegger y Levinas. Por el contrario, la conciencia de cada hombre nace y crece en un intercambio de afectos con los otros. Esto Spinoza lo ha destacado especialmente, señala el autor, pues para él desde el inicio predomina el *factum* de la vida y el vivir con los otros: “un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida” (E 4P67).

En el capítulo siguiente el autor quiere recuperar lo que considera lo más importante de la prudencia aristotélica tamizándola con el pensamiento de Spinoza. Resalta en su lectura de Aristóteles el carácter deliberativo, tentativo, experimental, podríamos decir, emotivo e incierto de la prudencia. Sin embargo, Vicente Hernández señala que estas inmejorables perspectivas de la conceptualización de la prudencia en Aristóteles son truncadas por su posterior recurso a una sabiduría que contempla la totalidad divina. Aquí es donde, según el autor, podría intervenir la filosofía de Spinoza para reconducir a la prudencia hacia un proyecto materialista e inmanente: comprender que no hay un saber teórico y otro práctico, que el conocimiento humano es siempre conocimiento del propio cuerpo, que hay que vivir la vida buscando en cada momento nuestras mejores posibilidades, sin recurrir a las falsas seguridades de la teoría, y que hay que aceptar gozosos recorrer el camino de nuestra inmanencia sin tristeza.