

la mirada hacia la filosofía griega: « Envisagé sous cet aspect, le spinozisme apparaît comme un édifice très ancien auquel on aurait ajouté un vestibule tout moderne » (p. 74). Así pues, aparte de la influencia estoica que resulta innegable en determinadas partes de la obra, la presencia de la tradición neoplatónica dominante a lo largo de la edad media es un hecho demostrado en la quinta parte de la *Ética*. Esta obra materializa un trabajo de conciliación entre los antiguos y los modernos, lo mismo que el *Tratado teológico-político* fue importante para armonizar fe y razón (a base de separarlas nítidamente). Pero la utilización por parte de Spinoza de materiales que ya existían, no impide que haya podido crear un sistema potente gracias a sus deducciones y a su punto de vista original (p. 76).

Brochard cierra el artículo con la siguiente afirmación: « En découvrant chez les successeurs de Plotin cette manière de concevoir Dieu, il reprenait en quelque sorte son bien où il le trouvait et restait fidèle à l'esprit de sa race. (...) mais malgré toutes les transformations et les additions, c'est une pensée juive qui est à l'âme de son système ; le Dieu de Spinoza est un Jéhovah très amélioré ».

Aunque discutible, la frase identifica y delimita con claridad una problemática que se prolongará en las décadas siguientes del siglo XX en torno a la famosa querrela sobre los orígenes del Dios de Spinoza y al problema de la coherencia del spinozismo.

María Luisa DE LA CÁMARA

DE PABLOS, Raúl: *La filosofía vivida: Pensamiento y transformación en Spinoza y Nietzsche*. Biblioteca Digital Complutense –Tesis Doctorales. Signatura: T33756, 2012, 573 p.

Esta tesis doctoral de Raúl de Pablos Escalante, dirigida por el Prof. López Molina, presenta una originalidad notable, en la medida en que no se limita a realizar una mera comparación o confrontación del pensamiento filosófico de Spinoza con el de Nietzsche, a fin de homogeneizarlos o de descalificar a uno frente al otro, sino que trata de profundizar en la comprensión de cada uno de ellos a partir del análisis del universo de problemas que constituyen el espacio teórico de sus respectivas vivencias filosóficas.

El autor define con precisión los objetivos de su trabajo. El objetivo general consiste en sacar a la luz el esfuerzo que realizan ambos autores para elaborar una visión integradora del ser humano que, por un lado, integre al hombre en el conjunto de lo real y, por otro, integre los elementos que lo constituyen, mostrando especialmente el vínculo entre alma y cuerpo. Se trata de poner de relieve lo que constituye el nexo que enlaza a estos dos pensadores, esa “tendencia general” que comparten, a saber, en palabras de Nietzsche, la de “hacer del conocimiento el afecto más potente”. Su hipótesis interpretativa se despliega en tres momentos que se corresponden con las tres partes de la obra: a) En la primera parte, “Concebir a Dios”, al hilo del comentario de las dos primeras partes de la *Ética* de Spinoza, se muestra al ser humano como una parte de la Naturaleza –esto es, un modo o afección de la sustancia (Dios) que se encuentra bajo los atributos del pensamiento y de la extensión, un cuerpo existente en acto del que la mente (alma) es su idea (o, dicho de otro, el cuerpo es el objeto –*ideatum*– de la idea *mens*); b) En la segunda parte, “Tan múltiple como entero”, se interpreta el núcleo del pensamiento de Nietzsche, la noción de “voluntad de poder” como una teoría de los afectos que extrapola la realidad dinámica de los afectos, pulsiones e instintos desde nuestra experiencia humana al resto de la naturaleza; c) En la tercera parte, “Afectar y ser afectado”, el autor expone las razones que le han llevado a unir a estos pensadores. La única manera de ser tan uno como múltiple (Spinoza) y de ser tan múltiple como entero (Nietzsche) es afectando y siendo afectado, que es el modo en que lo múltiple se pone en conexión, produciendo el (o un) todo (*das –oder ein– Ganze*). Como conclusión de este desarrollo, pueden servir estas palabras de R. de Pablos: “Spinoza y Nietzsche comparten el mismo horizonte filosófico de integridad, en su triple vertiente de defensa de la plenitud de lo real, del no-reduccionismo entre las interacciones de ser-mente y de ser-cuerpo y del rescate de parcelas afectivas y vivenciales en cualquier conocimiento que se pretenda como tal; sobre todo, porque el conocimiento de las cosas está radicalmente orientado hacia la potenciación de lo que puede llegar a ser un humano” (p. 526).

Spinoza y Nietzsche se revelan como dos piezas clave en la defensa de una experiencia cognitiva

integradora que incorpora los afectos y el cuerpo como parte esencial de nuestro conocimiento y de su proceso. Y lo fundamental: la dimensión práctica encerrada en el esfuerzo de comprensión de ambos autores, para los que la filosofía no puede ser una mera actividad teórica, sino una actividad que transforme nuestra vida. Las suyas son *filosofías vividas* que se exponen como “guías de salvación”, formas de dar sentido a la vida sin huir de ella. El autor explicita el impulso ético básico que comparten las filosofías de Spinoza y de Nietzsche, a saber: la tendencia general a hacer del conocimiento un instrumento para la transformación del ser humano. Encuentra el vínculo que une a estos dos pensadores en el afán de “hacer del conocimiento el afecto más potente”. Ambas filosofías coinciden, por una parte, en la incorporación de los afectos y del cuerpo a los ámbitos del conocer humano y, por otra, en la defensa del horizonte práctico del filosofar. Ambos autores se dan cuenta de que la suerte del hombre se juega en el campo de los afectos, en la dinámica afectiva.

Resulta muy interesante el análisis que desarrolla el autor, de la conexión entre filosofía y vida en los dos pensadores, a través del comentario de la “Introducción” del *TIE* de Spinoza y del “Prólogo” a la *Ciencia jovial* de Nietzsche, colocando en primer plano la dimensión práctica del filosofar. En su comentario, el autor muestra que en la introducción del *TIE* “se resume el proyecto vital y filosófico de Spinoza”. Se trata de elegir entre una vida conducida por la potencia del pensamiento o dejarse llevar por la falta de meditación, estando al albur de causas externas. Esta filosofía exige una auténtica conversión. Esta propuesta de Spinoza exige una radicalización de la duda cartesiana, que ya no se puede permitir seguir siendo meramente *teórica*, sino que debe extenderse a ese ámbito que Descartes había dejado a salvo de la duda metódica: el ámbito de la vida práctica. Podríamos decir también que Spinoza invierte la duda cartesiana. Esta se aplica en el plano de la teoría, llegando a dudar de la existencia de Dios y del mundo externo, pero se detiene al llegar al plano de la práctica, de modo que Descartes acepta las costumbres de su país, las enseñanzas de la religión en que ha sido educado, etc. Por el contrario, Raúl de Pablos defiende que en Spinoza no parece que tenga cabida esa duda metódica teórica, pues para éste la existencia no se puede problematizar

porque la naturaleza es y nosotros somos parte de ella; ésta se expresa incesantemente en la experiencia más ordinaria e inmediata y lo incluye todo. Nada más ajeno a la experiencia filosófica de Spinoza que cuestionar lo real como ilusorio al modo de Descartes. En cambio, para Spinoza, hay que dudar de la bondad de lo que los hombres consideran el sumo bien: placeres, riquezas, honores, que son cosas que embotan la mente, la distraen, descentrándola y volcándola hacia los objetos exteriores. La reforma de Spinoza va, pues, dirigida al entramado más cotidiano y efectivo respecto de las conductas humanas. Spinoza pone la filosofía, la reflexión teórica, al servicio de la vida. Su proyecto filosófico está arraigado en la vida, es un proyecto vital que lleva al hombre de la tristeza a la alegría, de la impotencia a la potencia. Para Spinoza, la reforma del entendimiento supone un cambio radical en el modo de vida. Por otra parte, en su comentario del “Prólogo” a *La ciencia jovial* de Nietzsche, el autor del trabajo ve en este texto un lugar privilegiado para abordar el estudio del estilo y del modo de filosofar nietzscheano. Nietzsche nos narra la vivencia de una curación que produce una metamorfosis espiritual en quien la vive, proceso que se describe como un “estado de embriaguez” cuya esencia consiste en “el sentimiento de plenitud y de intensificación de las fuerzas” (p. 36). Esta recuperación de las fuerzas se debe a la emancipación de todo un modo de entender la vida, al que se de al nombre de romanticismo. Nietzsche ve en la filosofía anterior un pensamiento producido bajo la presión de la enfermedad, pensamiento que oculta una mala comprensión del cuerpo. El dolor es la vivencia liberadora que impulsa hacia otro estado, en que superamos la ilusión y accedemos a la realidad auténtica. La experiencia del dolor nos hace más fuertes y más veraces con nosotros mismos, intensificando el proceso de conocimiento de sí, cuya meta es la constante superación de lo que somos. Desde este estado de tensión constante, Nietzsche nos invita a conocer una nueva felicidad (*neues Glück*). De Pablos sostiene que las exposiciones de los proyectos filosóficos de Spinoza y Nietzsche revelan “el *espíritu* común que mueve a estas dos escrituras filosóficas, donde vida y pensamiento se unen en la búsqueda de lo alegre y sano ‘más allá del bien y del mal’, es decir, más allá de convenciones morales externas a la potencia

misma del ser humano y más allá de los hábitos y prejuicios acomodaticios, que detiene la riqueza del pensar y de la expresión humana” (p. 50).

Aunque el autor señala en algún momento que no le interesa la historia efectual; sin embargo, una de las aportaciones más interesantes de su trabajo pertenece precisamente a ese ámbito de la historia efectual de la filosofía, a saber, su análisis del papel de Kuno Fischer en la transmisión del pensamiento de Spinoza a Nietzsche. En efecto, muestra que la comprensión de Spinoza por Nietzsche está mediada fundamentalmente por Fischer y no por otros importantes intérpretes de éste como Lessing, Herder, Schelling o Hegel (vid. pp. 467-497).

Este trabajo se cierra con un “Apéndice” que contiene la traducción española del capítulo 23, “La libertad humana. La lucha de los afectos. Liberación. El amor de Dios. Naturaleza y libertad” de la Segunda Parte (La escuela de Descartes. Geulinx. Malebranche. Baruch Spinoza) de la *Historia de la Filosofía Moderna* de Kuno Fischer (Heidelberg, Friedrich Wasserman, 1865).

Julián CARVAJAL

JAMES, Susan: *Spinoza on Philosophy, Religion and Politics. The Theologico-Political Treatise*, Oxford, Oxford University Press, 2012, 348 p.

Susan James es una estudiosa británica que ya ha publicado algunas interesantes páginas sobre Spinoza. Lo que se propone el libro que aquí reseñamos es explicar el *Tratado teológico-político* de Spinoza. Afirma que para alcanzar el significado de sus ideas no basta con explicar el texto, sino que hay que ponerlo en el contexto de los debates teológicos y políticos de su tiempo y lugar. Pero el contexto no sólo lo utiliza para arrojar luz sobre las ideas de la obra de Spinoza, sino para interpretarlas, pues quiere presentar su obra como una activa intervención teológico-política en la política de su tiempo. Por ello está continuamente utilizando documentos de la época, especialmente del calvinismo holandés. Este es su principal valor.

La obra, después de una introducción en la que trata la crítica spinozista de la superstición y su defensa de la libertad política, tiene 4 partes. En la primera estudia la revelación: la profecía, la ley di-

vina, las ceremonias religiosas y los milagros. En la segunda analiza la Biblia y el método de interpretarla. En la tercera se acerca a su exposición de la verdadera religión y de la separación entre la filosofía y la teología. Y en la cuarta aborda la dimensión más política del *Tratado teológico-político*.

El libro sirve para contestar a la pregunta de que por qué Spinoza en esta obra habla tanto de los judíos, si realmente lo que quiere es intervenir en los problemas de la Holanda de su tiempo. Susan James pone esta cuestión en relación con el edicto de 1656 en el que, en un intento de fomentar la paz social, se prohíbe a las diferentes confesiones religiosas y grupos hacerse mutuamente críticas acervas. La maniobra utilizada para rodear este edicto era que los autores de libros y panfletos dirigiesen sus objeciones contra sustitutos en la historia, en vez de ponerlos explícitamente contra sus oponentes vivos. Por ejemplo, cuando Spinoza critica a los fariseos y al Papado por que dicen tener la tradición oral o la inspiración del Espíritu Santo para garantizar la verdad de su interpretación de la Biblia, realmente se está dirigiendo contra el calvinismo holandés que pensaba que “los elegidos” y, especialmente, sus teólogos estaban inspirados por el Espíritu Santo para interpretar la Biblia, lo que les hacía tener la única verdad acerca de ella.

Otro asunto que, según la autora, pone en relación la historia del judaísmo, tan ampliamente abordada en el *Tratado teológico-político*, con el momento histórico de la Holanda del tiempo de Spinoza es la cuestión del pueblo “elegido”. El tema de la elección de Dios es básico en ambos casos, pues si Israel era el pueblo elegido por Dios, la predestinación calvinista afirmaba que sólo se salvan los elegidos por Dios. Así la afirmación de Spinoza de que los judíos no son especiales ni un pueblo elegido va directamente o, al menos, tiene implicaciones contra el calvinismo y su idea de que hay elegidos.

También hay otras líneas de correspondencia entre la historia de Israel y la de los Países Bajos de su tiempo, pues allí se gestaron los potentes mitos de la República Bataviana, que había podido con el Imperio Romano, como sus sucesores lo habían hecho con el Imperio Español, lo que traía a la mente a otro pequeño pueblo (Israel) que había podido con el imperio de los faraones, de modo que los Países Bajos eran vistos como la Nueva