

Forma extraña de “generosidad”, nos dice Diego Tatián, donde la amistad consigo mismo esconde la posible conservación de los demás (*osbequium*).

Por otro lado, el trabajo sobre la noción de “multitud” de algunos autores (entre los cuales se encuentra Marilena Chaui), pone en juego una interesante discusión con las investigaciones de Toni Negri. *Multitudo*, concepto desde cuyo significado se desprenden algunas ideas, tales como: la de un sujeto plural, animado por un cierto deseo de libertad que rechazaría toda mediación en su constante fundación de lo real; la de una serie de dimensiones espaciales y temporales en que, siguiendo a Stefano Visentin, se forjaría la vida en común; la de una difícil y necesaria relación con las instituciones estatales, siempre amenazada por el miedo y las revueltas.

A partir de este primer abordaje a la cuestión central del coloquio, el lector encontrará abiertas una serie de senderos, hacia diferentes ejes temáticos. Si tomamos como hilo conductor al problema del cuerpo, observaremos que la de Spinoza aparece entonces como una filosofía de la exterioridad, cuya relación con el segundo género de conocimiento, albergaría un potencial teórico para la psicología clínica [*percurso* IV]. Estamos ante una reinterpretación ontológica del cuerpo, donde la comprensión de su dimensión pasional permitirá: [*percurso* V] discutir algunas definiciones clásicas sobre la justicia, el derecho civil y el derecho penal –pensando la política como extensión y politización del estado de naturaleza; [*percurso* X] arrojar luz sobre nuevas formas de educación ética, que escapen a la tradicional lógica meritocrática, y nos introduzcan al difícil ejercicio de la libertad –desarrollado en la sugestiva serie de trabajos, encabezada por Pascal Séverac; [*percurso* XI y XII] o iluminar el papel central de los afectos –la *hilaritas* propuesta por Laurent Bove, es un camino posible– en la construcción de una democracia sustantiva.

Por supuesto, no están exentas de tratamiento en esta obra los vínculos que Spinoza mantiene con la ciencia de su época, y los intentos por esclarecer –mediante el recurso a la tradición– los diferentes géneros de conocimiento presentes en sus escritos [*percurso* VI, VII, XIII y XIV]. En conjunto, podríamos decir, los dos volúmenes reseñados aquí representan –las citas y alusiones a coloquios anteriores no lo desmienten– un régimen colectivo

de pensamiento, cuyo lento desarrollo se extiende a lo largo de una década. Se trata, de una invitación pública a mantener el diálogo (animada tal vez, por la creencia en que aún hay un cierto bien por comunicarse).

Valentín BRODSKY

CABAÑAS, L.; ESQUISABEL, O.M. (eds.): *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*, Granada, Comares/UCA, 2014, 342 p.

Se trata de una obra extraordinaria que examina un tema pendiente en la filosofía moderna y lo hace con algunos de los más prestigiosos especialistas internacionales.

Después de un breve Prólogo (pp. IX-XII) en el que Juan Antonio Nicolás señala la importancia del dúo Spinoza-Leibniz por su capacidad de forjar la modernidad, los editores delimitan la obra. Leticia Cabañas, en “La compleja historia del encuentro entre dos grandes filósofos” (pp. 3-14) se propone trazar una panorámica histórica general de las relaciones de Leibniz con Spinoza que sirva como marco para encuadrar todas las contribuciones de este volumen. Óscar M. Esquisabel, “Los autores en su contexto temático” (pp. 15-30), hace una presentación detallada de cada uno de los capítulos.

Las tres primeras contribuciones tienen como hilo conductor la historia de las relaciones entre Leibniz y Spinoza, siendo, en alguna manera, complementarias de la introducción puesta por Leticia Cabañas. Ursula Goldenbaum, en “La fascinación de Leibniz por Spinoza” (pp. 31-50), indica que sí, por una parte, podemos decir que no hay influjo de Spinoza en Leibniz (aunque Spinoza estaba en gran medida en la mente de Leibniz cuando éste trabajaba con la mayor energía en la solución de sus problemas metafísicos tratando de superar a Spinoza), por otra parte, no hay inconveniente en admitir que Spinoza influyó en Leibniz, porque se trataba siempre de una apropiación adaptada al propio sistema del alemán. En concreto, la autora destaca la importancia de la *potencia agendi et patiendi* en este sentido. Mark Kulstad, “Leibniz, Spinoza y Tschirnhaus: metafísica a «tres manos»” (pp. 51-70) estudia la relación entre Leibniz y Spinoza en la época en que

Tschirnhaus operó de mediador entre ambos, lo que se plasmó fundamentalmente en la obra *De Summa Rerum* (1675-1676) y en la importancia que dio Leibniz a la explicación de la multiplicidad de cosas a partir de los atributos divinos, así como a la cuestión de la pluralidad de mundos, in-comunicados e in-comunicables entre sí. Enrico Pasini, en “Leibniz tras los pasos de Spinoza”, (pp. 71-96), narra las cinco etapas por las que pasó Leibniz en relación a Spinoza: 1) En 1670, el *Tractatus theologico-politicus* y su autor son un claro objeto de deseo; 2) Durante el período 1672-1676, Leibniz conoce algunas de las ideas más importantes de la *Ética* de Spinoza a través de Tschirnhaus y Oldenburg; 3) En 1676 el filósofo alemán tuvo un encuentro personal con Spinoza; 4) En 1678, tiene lugar una serie de provechosas lecturas con motivo de la publicación de la *Opera Posthuma* y Leibniz puede leer detenidamente la *Ética*; 5) Descalificación.

El resumen podría ser el siguiente: a pesar de que en el escenario del teatro filosófico de sombras el espectro de Spinoza termina por atrapar a un Leibniz que intenta exorcizarlo, en realidad es Leibniz quien en diversas ocasiones fue tras Spinoza, tratando de aprender de su doctrina, para acabar archivando su efigie en una página de su registro de perversos. También se refiere a la historia una de las últimas contribuciones. Lourdes Rensoli, “Leibniz y Spinoza ante la Kabbalah judía: confusiones y verdades” (pp. 283-302), muestra la difusión que tuvo la cábala en el siglo XVII. Parece claro que tanto Spinoza como Leibniz tuvieron conocimiento de lo fundamental de sus ideas. Aunque Spinoza expresó su rechazo de la cábala, sin embargo algunas ideas pudieron influirle, especialmente la idea de que las cosas son expresión de Dios. En cuanto a Leibniz, podríamos decir que la idea de poder expresar numéricamente el universo estuvo en su mente y en su correspondencia. Parece que llegó a pensar, además, que la cábala podría hacer de intermediaria entre el judaísmo y el cristianismo, lo que se insertaría dentro del proyecto leibniziano de unificación del género humano.

La mayoría de los trabajos tratan de la confrontación entre Leibniz y Spinoza en el campo de la metafísica y la ontología. Vittorio Morfino, “Modo o mónada: la puesta en juego de una alternativa”, (pp. 97-112), hace una clara diferenciación entre

las ontologías de Spinoza y Leibniz. Mientras en Leibniz las mónadas tienen una esencia que dirige la existencia de la serie de sus acciones, el modo en Spinoza no es más que el resultado de sus choques y entrecruzamientos con otros modos, de modo que su esencia, lo que llega a ser, depende de su existencia. Así contraponen una ontología substancial (Leibniz) con otra ontología relacional (Spinoza). El problema es que esta interesante interpretación que Morfino hace de los textos de Spinoza llevaría a la indistinción entre acciones y pasiones (en el fondo, todo serían pasiones); pero el concepto de acción es clave en su ética y en su política. Francesco Piro, “Spinoza y Leibniz: dos historias diferentes sobre atributos, sustancias y esencias, (pp. 113-130), señala que, aunque los dos filósofos utilicen los mismos términos, “atributo” y “sustancia”, sin embargo hay profundas diferencias en sus ideas. Y estas diferencias son claras en el tiempo en que Leibniz estuvo en París, pero más profundas todavía en el decurso de la vida del filósofo alemán. Quizá sea la epistemología quien divide a los dos autores, pues, según el autor, mientras Spinoza piensa en la posibilidad de una intuición total, el conocimiento humano, según Leibniz, sería de tipo discursivo y limitado. A estas ideas podríamos contraponer las que aparecen en el capítulo de Thomas Leinkauf, “El tratado de Leibniz *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* de 1684: una discusión en torno al *Tractatus de intellectus emendatione* de Baruch Spinoza”, (pp. 303-322), quien piensa que hay algunos importantes puntos de coincidencia entre las ideas de ambas obras, de modo que la *cognitio obscura* de Leibniz correspondería a la *perceptio ex auditu* de Spinoza, la *cognitio clara confusa* a la *perceptio ex experientia vaga*, la *cognitio clara distincta* al tercer género de conocimiento y la *cognitio adaequata* al cuarto género de conocimiento.

Como hemos visto, en estos dos últimos capítulos se examina esa confrontación de los autores en el campo de la epistemología. Volviendo al campo principal de batalla, Brandon C. Look, “Perfección, poder y pasiones en Spinoza y Leibniz” (pp. 131-146), cree que tanto para Spinoza como para Leibniz se da una relación entre perfección, poder y conocimiento, conceptos positivos que se contraponen con las pasiones y la ausencia de conocimiento. La diferencia radicaría en que en Spinoza podría darse un mundo en el que todos los seres

umentaran en perfección, mientras que Leibniz a veces dice que se mantiene constante la cantidad total de perfección, por lo que cuando un ser aumenta, otro tiene que disminuir, y en otras ocasiones parece hablar de que el mundo en conjunto puede ir progresando a una mayor perfección. Ohad Nachtomy, “Unidad, singularidad e infinito en Spinoza y Leibniz” (pp. 147-166), señala la diferente concepción de la sustancia en Spinoza y Leibniz, pues la sustancia única de Spinoza tiene como función rechazar la existencia de un Dios trascendente diferente ontológicamente del mundo, mientras que Leibniz defiende la diferencia entre la pluralidad de sustancias creadas y la sustancia increada. Sin embargo, ambos coincidirían en que el número y las determinaciones numéricas no son determinaciones reales. Samuel Newlands. “Replanteamiento de la modalidad en Spinoza y Leibniz” (pp. 167-184), quiere presentar un Leibniz más spinozista y un Spinoza más leibniziano, criticando la interpretación habitual de que Spinoza es un necessitarista, ya que su mundo sería el único mundo posible, y de que Leibniz es posibilista, ya que el mundo real sería sólo uno de los mundos posibles. Juan Diego Moya, “B. de Spinoza y G. W. Leibniz, críticos de la variedad ontológica del interaccionismo” (pp. 185-212), sostiene que Spinoza y Leibniz son críticos del interaccionismo entre mente y cuerpo, aunque en diferentes maneras. La razón de Spinoza para su crítica es su concepción de que los atributos pensamiento y extensión son diferentes ontológicamente. En el caso de Leibniz la “armonía preestablecida” transforma la causalidad transeúnte en una apariencia. Elhanan Yakira, “El problema de la libertad humana en Leibniz y Spinoza” (pp. 213-224) afirma que los dos filósofos se enfrentan a la misma cuestión: cómo conciliar el principio de razón, que afirma que todo sucede por una causa, con la libertad. Para Spinoza todo lo que sucede lo hace por una causa, externa o interna. Si es por una causa interna, entonces lo llama “libertad”. Pero todo sucede necesariamente. Por eso, para él no hay culpables ni responsabilidad. Para Leibniz, que tuvo siempre en el punto de mira esta concepción de Spinoza como su antítesis, es muy importante justificar la responsabilidad. Ante la pregunta por el mal en el mundo, Dios responde diciendo que ha elegido crear el mejor mundo posible, aunque en él haya mal. Es un ser

responsable que queda absuelto de la acusación de ser origen del mal. El hombre, por su parte, es responsable de sus actos y tiene que dar cuenta de ellos. Es verdad que a veces no sabe lo que hace, lo que le exculpa, pero otras veces se niega a utilizar su razón, y es entonces cuando es culpable, porque podía haber actuado de otra forma. Andreas Blank, “Leibniz, Spinoza y el intelecto agente” (pp. 225-238) indica que Leibniz diagnostica una cercanía entre el monismo sustancial de Spinoza y la doctrina averroísta del intelecto agente universal. Leibniz podría haber tomado elementos del averroísmo, pero sin las implicaciones monistas de Spinoza, pues mantiene la pluralidad de las mentes humanas. Stefano Di Bella, “Leibniz, Spinoza y el argumento ontológico” (239-250) recuerda que es bien sabido que Leibniz fue a ver en 1676 a Spinoza y allí le propuso su propia forma de presentar el argumento ontológico. Según la presentación tradicional, partiendo de que Dios es un Ser que posee todas las perfecciones y teniendo en cuenta que la existencia es una perfección, se concluiría que Dios existe o posee la perfección de la existencia. El argumento de Leibniz es un tanto diferente, pues partiendo de que Dios es un ser perfectísimo llega a la conclusión de que existe necesariamente, ya que su razón de existir no la tiene en otro, en la medida en que la noción del Ser perfectísimo comprende toda realidad concebible. Steven Nadler, “Spinoza, Leibniz y los dioses de la filosofía” (pp. 251-266) indica que hay tres tipos de Dios en el siglo XVII: el Dios de Leibniz, que crea el mejor de los mundos posibles basándose en razones y que deriva toda su actuación de razones; el Dios cartesiano, para el que nada limita su potencia infinita, ni siquiera las razones, de modo que no hace algo porque sea bueno, sino que, por hacerlo, lo convierte en bueno; y el dios de Spinoza, que no tiene entendimiento ni voluntad, sino que es una potencia infinita que obra necesariamente. Curiosamente Leibniz y Spinoza coinciden en que la filosofía de Spinoza está más cerca del Dios voluntarista cartesiano que del Dios racionalista leibniziano. La razón es que el Dios cartesiano no elige actuar en base a razones y no puede ser visto como un Dios persona o un agente moral, lo que es un capital defecto para Leibniz, pero una virtud para Spinoza.

También hay una interesante contribución en el campo de la política. Mogens Laerke, “Sobre la

ley natural y la teoría del contrato en Leibniz y Spinoza (pp. 267-282), trata del tema de por qué Leibniz no habló, o guardó silencio, sobre la filosofía política de Spinoza. La hipótesis que presenta es que Leibniz, al que le gustaba armonizar e integrar en su sistema, con las oportunas reformas, las ideas que conocía de otros, pensó que la filosofía política de Spinoza era inconmensurable con sus propios planteamientos. Así que, no es que Leibniz no conociera este campo del pensamiento de Spinoza (el autor se detiene a explicar los momentos en los que Leibniz conoció ese campo), sino que su concepción teísta de una república universal divina chocaba radicalmente con el naturalismo político de Spinoza.

Para finalizar podríamos decir que esta excepcional obra es un libro decisivo para el estudio de las relaciones entre Leibniz y Spinoza. Ya sé que en el actual mundo editorial no tiene sentido después de 342 páginas de caja grande y letra pequeña decir que le falta algo. Pero no puedo dejar de pensar que los campos de la política, ética y religión están poco representados. Y también que echo de menos la participación de reputados especialistas de aquí en ambos filósofos, como Bernardino Orío y Concha Roldán. Y quizá también habría que decir que la mayoría de capítulos están hechos por estudiosos más especialistas en Leibniz que en Spinoza (lo cual es natural porque siempre es más fácil pasar de Leibniz a Spinoza, que al revés). Ahora bien, estas últimas líneas de ningún modo quieren ser una crítica, sino más bien una incitación a proseguir este fascinante viaje de la relación entre Leibniz y Spinoza.

Francisco Javier ESPINOSA

CORTÉS, J.V. et LAVERAN, S. (dirs.): *Spinoza. La raison à l'épreuve de la pratique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013, 164 p.

Esta obra recoge, por un lado, las ponencias presentadas en el coloquio internacional celebrado en la Sorbona el 18 de junio de 2011 bajo el título "Spinoza. La razón a prueba de la práctica" y, por otro, unos textos complementarios sobre el mismo tema, nacidos de las discusiones mantenidas en el citado coloquio. El propósito de este coloquio, según sus organizadores, es replantear el problema

de la confrontación de la razón con la práctica en la obra de Spinoza. Los trabajos recogidos en este libro exploran esta dificultad en la obra spinoziana, así como en su confrontación con sus contemporáneos y en su relación con problemas de nuestro tiempo, con el fin de contribuir a una reevaluación del papel de la práctica en el sistema de Spinoza. Se trata de apreciar la capacidad de adaptación del "racionalismo absoluto" spinoziano a dominios que tradicionalmente se han considerado propios del empirismo: las ciencias experimentales, la historia, la política...

La obra se estructura en tres partes. La primera recoge unos textos centrados en "cuestiones de método". Abordan el examen de la elaboración por Spinoza de teorías que determinan los fundamentos y los procedimientos metódicos del racionalismo en campos que en su momento le oponían notables obstáculos como, p. ej., los de la naciente experimentación científica, la hermenéutica bíblica o la filosofía política. La segunda parte se ocupa en las "aplicaciones prácticas" de estas teorías, y no sólo analiza las soluciones formuladas por la obra de Spinoza sino también las que se pueden deducir de ella para problemas no planteados por ésta. La tercera parte recoge una serie de artículos que retoman cuestiones suscitadas por los participantes en el coloquio.

La primera parte se abre con el artículo de Andrea SANGIACOMO, "Debate sobre el método: el buen uso de la experiencia según R. Boyle y B. Spinoza". Su objetivo es descubrir el terreno común en que se sitúan las discusiones entre racionalismo y empirismo en la edad clásica, a partir del análisis del caso de Boyle y Spinoza, para lo cual es menester reflexionar sobre los presupuestos metafísicos en que ambos autores fundan su concepción de la ciencia y sobre el papel que la experiencia debe interpretar en ella. Nos muestra que los dos pensadores abordan la cuestión científica a partir de premisas epistemológicas diferentes: Spinoza defiende una concepción objetivista del pensamiento según la cual la mente humana puede acceder inmediatamente a la verdad; por el contrario, Boyle sostiene la opacidad del entendimiento humano, por cuya causa carecemos de acceso directo a la naturaleza verdadera de las cosas y sólo podemos conocer la realidad por medio de la experiencia. Para Boyle la experiencia es siempre la fuente de nuestras informaciones