

ciativa del catedrático Atilano Domínguez, el pasado otoño se ha celebrado en la Facultad de Letras de la Universidad de Castilla-La Mancha un Congreso Internacional sobre Spinoza. El profesor Julián Carvajal (Director del Departamento de Filosofía, Antropología, Sociología y Estética), organizador principal del Congreso, ha recibido todo el apoyo institucional necesario para llevar a cabo esta importante actividad que ha reunido en las aulas universitarias de la ciudad castellano-manchega a una cincuenta de especialistas nacionales e internacionales. En 1990, en el marco del I Congreso Internacional sobre “La Ética de Spinoza” celebrado en España, el Prof. Atilano Domínguez tomó la iniciativa de fundar el Seminario Spinoza de España, institución que viene desarrollando una humilde aunque continua labor de investigación y de difusión del pensamiento de este filósofo así como de su contexto. El Seminario Spinoza, en la actualidad presidido por el profesor Francisco José Martínez (Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED), lleva organizados seis Congresos Internacionales, Jornadas de Estudios anuales en diferentes Universidades de la península Ibérica, y cuenta en su haber varias publicaciones colectivas.

En esta ocasión el objeto de reflexión ha girado en torno a la concepción acerca del hombre en Spinoza y su proyección en la modernidad. En los últimos años han sido numerosas las voces -Alexandre Matheron y Wolfgang Bartuschat entre otros- que se han planteado la existencia de una antropología *stricto sensu* en alguien como Spinoza, que hace del hombre la preocupación primera de su filosofía pero que, al mismo tiempo, está dispuesto a alejarse de todo tipo de generalizaciones y abstracciones. Uno de los objetivos del Congreso fue precisamente retomar ese interrogante sin miedo a abordar las cuestiones de detalle. Los trabajos se iniciaron con la muy sugerente Conferencia inaugural pronunciada por Pierre-François Moreau: «Anthropologie de la faiblesse, anthropologie de la puissance», y con una Conferencia plenaria sobre la movilidad social en Spinoza, a cargo de Chantal Jaquet. Uno de los ejes temáticos del Congreso rescató diferentes puntos claves del hombre renacentista particularmente en el ámbito de la medicina y de la psicología; además se realizó una confrontación de la representación del hombre salvaje con el modelo europeo.

Ya en el terreno de la filosofía de Spinoza, cuatro grandes rúbricas -la naturaleza e inmortalidad del alma, las emociones, la virtud y la responsabilidad política- albergaron la mayor parte de las ponencias examinadas con proyección en filósofos como Leibniz, Hume o Kant. Por último, no faltó el tema de la vida, del deseo y la *cupiditas*, con un análisis de las huellas que la concepción spinozista del hombre dejó en Schopenhauer, Santayana y Deleuze. La totalidad de los trabajos ha permitido la actualización del estado de la investigación sobre el hombre en Spinoza, así como ha servido para fomentar el diálogo y la confrontación entre diversos puntos de vista -reforzando con ello los vínculos de trabajo. Los actores eran conocidos especialistas españoles venidos de todos los rincones de la península, así como renombrados también spinozistas europeos y americanos, cuyas aportaciones servirán de base para un libro de inmediata aparición.

BENITO, Pilar: *Baruch Spinoza. Una nueva ética para la liberación humana*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2015, 605 p.

Se trata de una de las obras más voluminosas sobre Spinoza en español, por lo que el lector tiene allí mucho que aprender. En su armazón básico es la tesis doctoral de la autora, brillantemente defendida en el 2011. Está hecha con brochazos impresionistas en un doble sentido. En primer lugar, la autora, partiendo de la literalidad del texto de Spinoza, intenta no enredarse en el detalle de las palabras, sino que quiere presentar una imagen amplia; le interesa, no tanto la minuciosidad, cuanto una cierta visión macroscópica y menos reducida. Por eso mismo, al leer este libro, deberíamos hacer como con los cuadros impresionistas: retirarnos un poco nos ayuda a ver.

En segundo lugar, la autora está muy atenta a expresar cómo le afectan a ella misma los textos de Spinoza, qué impresión le causan. Piensa que los textos de Spinoza necesitan completarse a través de cada uno de nosotros de una manera original. Su *Ética* refleja la transmutación personal de su creador y por ello produce y acompaña las transmutaciones de los lectores. Y es que siendo el tema de este libro los afectos en la *Ética* de Spinoza, es lógico que se haga una lectura afectiva de la obra de Spinoza.

El método óptico desempeña para la autora un papel fundante de la visión de las pasiones de Spinoza. La tarea del filósofo Spinoza es como la de la persona Spinoza que pulía lentes: traer más luz a nuestra vida cotidiana afectiva para que esa transparencia libere nuestra capacidad de crecer y actuar. Así pues, presenta una visión de Spinoza sobre los afectos y las pasiones que no es moralizante, sino descriptiva, pues el filósofo holandés, más que condenar o bendecir, lo que busca es entender.

Al conectar las ideas de Spinoza sobre los afectos con los propios afectos de la persona del filósofo, señala que la ira fue su afecto predominante, una ira que él consiguió encauzar y transformar en el afecto activo de la labor filosófica. Por eso, indica, daba tanta importancia al afecto contrario: la serenidad. Y así intenta presentar una imagen muy afectiva de Spinoza, alejada de la versión de una mente fría y desapegada totalmente de lo emocional.

El subtítulo de esta obra, *La Ética como una liberación humana*, es muy indicativo de cómo la autora concibe la teoría de la afectividad en Spinoza: se trata de entender nuestras pasiones y afectos para saber cómo transmutar nuestras pasiones en afectos activos y llegar así a la libertad y la felicidad. La obra, además de un prólogo, un interesante epílogo y una amplísima sección final de bibliografía, tiene un primer capítulo que trata con mucha amplitud de la vida de Spinoza y su contexto histórico, tratando de recrear el palpito de las pasiones colectivas del momento. Diríamos que lo novedoso de este capítulo es su particular atención al arte Barroco y especialmente a la pintura de dos contemporáneos holandeses de Spinoza: Vermeer y Rembrandt. En el segundo capítulo expone los antecedentes principales del tratamiento de los afectos y las pasiones de Spinoza: los estoicos, especialmente en la versión del neoestoico Lipsio, y Descartes. Sirve de introducción y contraste para la comprensión de la concepción de Spinoza. El tercer capítulo es una exposición y comentario de la parte tercera de la *Ética*, que es una descripción y explicación de los diferentes afectos y pasiones que se dan en la vida humana. El capítulo cuarto hace lo mismo con respecto a la cuarta parte de la *Ética*, que describe cómo la dinámica afectiva puede esclavizar al hombre y hacerlo infeliz. Para la autora esta parte sería el centro de la *Ética* porque actúa de gozne entre los tres primeros libros y

el último. Y el mismo título de la obra de Spinoza, *Ética*, manifestaría lo adecuado de esa afirmación: las pasiones obturan el campo visual y los afectos activos limpian la cerrazón de la mente y abren el ángulo acercándonos a una visión de la totalidad; los afectos se convierten así en el lugar de la mediación, en el gozne entre la vida pasiva y la activa. Por eso el libro IV es la bisagra de la *Ética*. Y el capítulo 5 es una explicación y comentario de la quinta parte de la *Ética*, en donde se trata de cómo la razón puede ir cambiando la dinámica de afectos pasivos en otra de afectos activos, que conducen a la libertad y la felicidad. Iluminar lo que oscurecen el miedo, las supersticiones y las falsas ilusiones permite convertir las opiniones y creencias tristes y oscuras en conceptos luminosos y transparentes. Trata en esta parte los principales asuntos del libro 5: la eternidad, el amor intelectual a Dios, la relación entre el segundo y el tercer género de conocimiento, el conocimiento *sub specie aeternitatis*.

Su interpretación de los textos de Spinoza va en la línea de afirmar que la utilidad y eficacia del conocimiento racional sólo son posibles si la razón deviene una razón afectiva, pues no se puede eliminar la afectividad sino transformarla. Siempre es un *leit motiv* de su narración la presentación realista de la figura del sabio: un hombre afectado por las pasiones, como los demás. Incluso en el sabio, las pasiones no se pueden eliminar por completo de la experiencia humana y la transformación de las pasiones en acciones siempre es provisional.

Y esta visión tan realista de los afectos implica una valoración de la inmanencia: no se juzga el mundo pasiones desde unos valores trascendentes, que las condenarían o las ridiculizarían. Las pasiones no son malas en sí: nos conectan al mundo. Y aunque traduce “mens” por alma, siempre aclara que está muy lejos de una visión espiritualista del pensamiento de Spinoza. Es muy importante para ella la concepción de Spinoza de la importancia de la corporalidad y la afectividad en el proceso del pensamiento. Lo importante, así lo destaca la autora, no es condenar las pasiones, sino transmutarlas. Pero el esfuerzo que nos lleva a la salvación y a la felicidad debe brotar de la integridad del individuo y no ser una mera ascética de una parte contra otra o de unas normas externas.

Este libro tiene también un importante valor añadido: que en cada cuestión o asunto difícil va poniendo las más importantes interpretaciones de

los diversos estudiosos. En este sentido nos abre al conocimiento de los estudios más importante sobre el pensamiento de Spinoza.

Francisco Javier ESPINOSA

BOLDUC, CARL R.: *Kant et Spinoza. Rencontre paradoxale*, Paris, Éditions du Félin, 2015, 143 p.

El autor parte del rechazo de un lugar común según el cual Spinoza estaría poco presente en la obra de Kant, de modo que aquél no habría influido en la biografía intelectual de éste. Por el contrario, considera que las preocupaciones de Spinoza al redactar el *Tratado teológico-político (TTP)* no estaban muy lejos de las del autor de *La religión dentro de los límites de la mera razón (R)*. Por esta razón, se propone confrontar a los dos filósofos en torno a tres problemas esenciales del pensamiento kantiano: la legitimidad de la libertad de filosofar en el seno de un Estado que deja poco margen de acción a los filósofos en tanto que difusores de las Luces; la relación entre la moral y una religión que no impone ningún culto ni sumisión dogmática, sino sólo reglas morales fundadas en la autonomía humana y no en la voluntad de un Dios trascendente, y finalmente, la hermenéutica bíblica, como arma de lucha contra la superstición, a la que recurre el filósofo para liberar a la razón humana de los prejuicios y para desvelar los fundamentos de la ideología bíblica tradicional en que se apoya el poder político poco ilustrado para impedir que se exprese públicamente el pensamiento libre. Bolduc se propone mostrar que en estos problemas se puede descubrir una anticipación de las tesis de Kant en Spinoza; pero dejando muy claro que esto no signifique que haya identidad entre las dos filosofías, sino más bien que Kant realiza una interpretación muy especial con la que reconstruye el pensamiento de Spinoza para exorcizar su propio spinozismo.

El primer capítulo, intitulado “La construcción del silencio de Kant frente a Spinoza y al spinozismo”, expone cómo el silencio de Kant a este respecto antes de su artículo de 1786, “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?”, no se debe sólo al temor que éste sentía de ser acusado de spinozismo y, por tanto, de amoralismo y de ateísmo, sino también a su modo de entender la filosofía

crítica como un tribunal de la razón que no debe tomar partido entre los contendientes. Esta concepción kantiana de la filosofía afecta de lleno a su manera de entender la historia de la filosofía y de interpretar a los filósofos del pasado. A Kant no le interesa interpretar fielmente la filosofía de Spinoza o de otro autor. Establece una diferencia neta entre el conocimiento histórico de la filosofía de Spinoza y su recuperación filosófica en una historia racional sacada de la naturaleza de la razón humana: “La interpretación que Kant realiza del pensamiento de Spinoza implica la idea de una constante reconstrucción del pensamiento del autor, que saca a la luz las condiciones de otro conocimiento del que aquél es sólo la forma siempre inacabada” (p. 21). El principio hermenéutico del filósofo crítico, según Kant, debe ser “comprender a un autor mejor de lo que él mismo se ha comprendido”. A partir de su revolución copernicana, Kant comprende a los pensadores anteriores, entre ellos Spinoza, de manera creadora, transformando su pensamiento y, por tanto, “comprendiéndolo, si no mejor, al menos de un modo diferente del que él mismo se ha comprendido” (p. 22). Este modo de proceder lleva a muchos comentaristas a afirmar que Kant no leyó a Spinoza o bien no lo estudió a fondo.

Por otra parte, el silencio de Kant —no cita una sola vez a Spinoza en la *Crítica de la razón pura (KrV)*!— respondería a su actitud de prudencia para conservar la confianza de Federico II y protegerse de la censura. Kant es consciente de que su libertad de pensar depende de sus apoyos políticos y de que las ideas radicales de Spinoza y los spinozistas defienden una posición republicana, igualitaria, panteísta y materialista, que identifica a Dios con la naturaleza y cuestiona tanto prácticas religiosas como la monarquía: “con Spinoza —dice Bolduc—, pero sobre todo con el spinozismo, no basta con aniquilar la autoridad de Dios; hay que suprimir también la autoridad política del Estado monárquico” (p. 33). Por esta razón, Kant se mantuvo al margen de la disputa sobre el panteísmo, a pesar de que otros ilustrados le conminaran a intervenir, hasta que Jacobi dirigió contra su filosofía la acusación de *Schwärmerei*.

Así pues, Kant se vio obligado a intervenir en la disputa sobre el panteísmo por el peligro que representaba para su filosofía la acusación de *Schwärmerei*, pero también para salvaguardar la