

que la imitación afectiva expresa “la naturaleza” humana común desde un plano estrictamente inmanente.

Pero si esto es así, ¿cuál habría sido el alcance y significado de la revolución operada por Spinoza?

La lectura de Drieux a propósito de las transformaciones operadas por Spinoza en materia de percepción, imaginación y representación -junto con su convicción de que la imitación afectiva atraviesa todo lo humano, desde el deseo a la virtud de la generosidad- pone los cimientos de una antropología dinámica y trans-individual. Lo que significa que toda la atención spinozista está centrada en el proceso mismo de producción afectiva y no en el individuo que sería un simple portador de los intercambios afectivos. Siendo las pasiones lo que acciona el funcionamiento del sistema, la circulación de los afectos que lo define y retroalimenta seguirán siempre ahí.

Llegados a este extremo, vemos confirmarse la apreciación inicial de Pierre-François Moreau según la cual, si en un primer momento Spinoza busca el origen de la afectividad en el individuo, después ésta queda inscrita en un movimiento de circulación afectiva cuya materia es la imitación. Por lo que no estaríamos ante el sujeto moderno clásico. En efecto, si hay algún sujeto, éste es el propio proceso. Tampoco hay el objeto estático tradicional, sino un juego de pasiones.

Una extensa Bibliografía de referencia conteniendo casi exclusivamente textos en francés y un análisis de nombres completan el gran interés que tiene este libro.

María Luisa DE LA CÁMARA

ESPINOZA EN/Y LA TRADICIÓN JUDÍA

NADLER, Steven: *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge, C. University Press, 2014, 248 p.

COHEN, Hermann: *Spinoza on State & Religion, Judaism & Christianity*, (Traducción e Introducción: R.S. Schine), Jerusalem, Shalem Press, 2014, 124 p.

La cuestión de la inserción de Espinosa en la tra-

dición judía ha sido un tema muy controvertido desde los contemporáneos del filósofo. Para unos su filosofía era un misticismo de corte judaizante, para otros era un renegado de su propia tradición en beneficio del cristianismo, del panteísmo o del ateísmo puro y simple. Un hombre ebrio de Dios o un precursor de la Ilustración, la figura y el pensamiento de Espinosa no ha dejado indiferente a casi nadie en la filosofía desde su tiempo. Los dos libros aquí tratados plantean el problema de la relación de Espinosa con el judaísmo desde dos puntos de vista muy diferentes.

El libro compilado por S. Nadler se centra en las relaciones que nuestro autor tuvo con algunos de los pensadores judíos medievales más importantes, especialmente con Maimónides, pero también con Gersónides, Ibn Ezra, Hasdai Crescas y otros, en relación con puntos clave de su filosofía, como la cuestión de la inmortalidad del alma, el determinismo, la crítica bíblica, la noción de “amor Dei intellectualis”, el monoteísmo, la crítica del libre albedrío, la relación entre la virtud, la razón y la felicidad, y la cuestión de la infinitud de los atributos de Dios. Es importante la inserción de Espinosa en la tradición que viene de Alejandro de Afrodisia y que Bloch denominó “izquierda aristotélica” sobre todo por su naturalismo y su idea de la mortalidad del alma. Para Alejandro hay un entendimiento material o hílico que es una mera potencialidad de entender y que perece con el cuerpo. Junto a este entendimiento hay un entendimiento activo o agente que actualiza las potencialidades del entendimiento material. La conjunción con el entendimiento agente, que para Alejandro es Dios, permite que el alma humana se convierta en un “entendimiento adquirido” que ya no es mortal sino que permanece. Espinosa pudo conocer las posiciones de Alejandro a través de Maimónides o a través del aristotelismo renacentista de Pomponazzi. Las coincidencias entre los dos autores se refieren a que los dos niegan que el alma humana sea un substancia; los dos afirman la mortalidad del alma humana en tanto referida solo al cuerpo; los dos admiten una posibilidad de inmortalidad si el alma entra en conjunción con Dios, es decir, el intelecto material se une al entendimiento agente en la terminología alejandrina. Por otra parte, Gersónides relaciona la permanencia del alma humana con su capacidad de obtener verdades eternas.

En relación con la cuestión del determinismo podemos recordar que Crescas, criticando el intelectualismo de Maimónides, defiende la idea de un Dios-Voluntad cuyos atributos principales son el gozo, el amor y la libertad. Crescas intenta conciliar la libertad con el determinismo causal que se da en la naturaleza. La acción humana está determinada también por sus causas, pero decimos que se trata de actos voluntarios cuando las causas son interiores y no son percibidas por el agente, mientras que hablamos de actos involuntarios cuando percibimos una causa externa que nos fuerza a hacer una determinada cosa. Para Crescas la voluntad humana (que al principio está indeterminada) es determinada por la acción de las causas que la empujan a actuar. Aunque Espinosa comparte con Crescas el determinismo, el filósofo de Amsterdam identifica el intelecto con la voluntad y niega completamente el libre albedrío, con lo que su determinismo es más completo y radical que el de Crescas. Respecto de la hermenéutica bíblica se destaca el papel de Ibn Ezra que, al igual que Espinosa posteriormente, desarrolló un comentario que pretendía ser científico y racional, concediendo gran importancia a los aspectos gramaticales, léxicos y sintácticos de los libros sagrados. Ibn Ezra escribió la primera gramática hebrea sistemática dando ejemplo a nuestro autor, que lo siguió en su *Compendio de gramática hebrea*. Los dos comentaristas de la Biblia asignaron gran importancia al lenguaje en que está escrita y se liberaron de las interpretaciones rabínicas. También son importantes las reflexiones acerca de la noción de amor divino de los musulmanes, el *Ishq*, analizado por Avicena, que se basa en la idea de conexión y de contacto íntimo, y la noción judía de *hesheq*, deseo, con el “amor dei intellectualis” espinosiano.

Mientras el libro compilado por Nadler relaciona algunos de los puntos esenciales de la reflexión espinosiana con la tradición hebrea, la posición de Hermann Cohen en la obra aquí aludida consiste en la consideración de Espinosa como un traidor a su tradición que actuó por despecho y venganza por la excomunión a la que fue sometido. El autor neokantiano dedicó toda su vida a armonizar las tradiciones judía y germánica defendiendo que los ideales occidentales de dignidad humana y justicia social hundían sus raíces en la religión hebrea. Para nuestro autor la nación de Lutero y la nación de los profetas hundían sus ra-

íces en los mismos principios morales. Para Cohen, Espinosa es el padre del panteísmo filosófico moderno y frente al judaísmo comete dos traiciones: despreciar sus aspectos racionalistas y rechazar su monoteísmo ético. Para el neokantismo de Cohen el panteísmo espinosiano hace imposible la ética al identificar a Dios con la naturaleza, es decir, al no tener en cuenta la radical escisión entre lo ideal y lo natural. Para el autor neokantiano el TTP es la venganza de Espinosa contra la comunidad que lo excomulgó en 1656 y en esa obra el filósofo marrano niega la universalidad de la ética judía y las enseñanzas éticas de los profetas, así como el alcance racionalista del judaísmo, puesto de relieve por Maimónides, al escindir de forma radical la religión de la filosofía, es decir, el creer y obedecer del saber. De la misma manera, Espinosa atribuye la supervivencia del judaísmo a través de los siglos no a la fidelidad a la Torah sino a los rituales, especialmente el de la circuncisión, y al odio de los demás pueblos hacia los judíos. Por último, según la visión de Cohen, Espinosa reduce el judaísmo a una política secular y además concede al cristianismo y a Cristo una superioridad sobre el judaísmo al elevar a Cristo sobre los profetas y considerarlo directamente el espíritu de Dios. Frente a esta posición de Cohen, Schine en su Introducción recoge la de Leo Strauss que piensa que el TTP no es un ataque contra el judaísmo sino contra toda religión revelada en general y sitúa a Espinosa no en la historia del pensamiento judío sino en la de la Ilustración europea, adelantándose a J. Israel. En esta apreciación coincide también Cohen que considera que el TTP promueve la ilustración tanto en sus aspectos religiosos como en sus aspectos políticos. El *Tratado teológico-político* es un panfleto que apoya la línea política del protector de Espinosa, Jan de Witt, en sus polémicas contra los Orange y la ortodoxia calvinista. El TTP es un libro híbrido que combina un objetivo político, apoyar la política de los regentes, con una cuestión filológica relativa a la interpretación de la biblia concluyendo en la defensa de la libertad de pensamiento como esencial para la salud de la república. En ese sentido, el TTP es un hito esencial en la historia del liberalismo político y religiosos. Esta obra defiende que la base del judaísmo era la preservación del estado judío y que una vez desaparecido éste ya no tenía ningún objetivo, olvidando sus pretensiones uni-

versalistas y racionalistas. Para Cohen, la virtualidad de la religión judía consiste en que es capaz de convertir el particularismo nacional político centrado en el estado judío en un universalismo moral que se aplique a toda la humanidad y es esa pretensión universalista (y racionalista) de la religión judía lo que la interpretación espinosista hace imposible. Por todo esto, para Espinosa, la religión en general y el judaísmo en particular son peligros para la libertad de pensamiento. El objetivo principal de Espinosa en esta obra es liberar la filosofía del dominio de la iglesia, objetivo que comparte con los republicanos holandeses de su tiempo. La religión para Espinosa es una cuestión puramente práctica que promueve la mera obediencia y no el conocimiento y por ello sitúa el ámbito de la religión fuera del espacio de la verdad. Cohen critica el naturalismo de Espinosa al que sitúa en la órbita del estoicismo, que considera la naturaleza, identificada con Dios, como lo permanente y lo originante en cada cosa concreta, como el origen y lo eterno subyacente en cada hecho Histórico concreto. Además, la Naturaleza, para Espinosa, no solo representa la substancia de los seres sino también la necesidad de las leyes. Las leyes de la naturaleza son verdades eternas y leyes necesarias a las que se tienen que adaptar todas las cosas, tanto naturales como éticas.

Para Cohen el objetivo central de la obra publicada en 1670, el criticismo bíblico, se ve comprometido por los otros objetivos de la obra: el apoyo a los regentes y la defensa de la libertad de pensamiento y de la religión ilustrada frente al poder de las iglesias. Cohen rechaza también la preeminencia que, según él, Espinosa concede al cristianismo sobre el judaísmo al dar prioridad a las enseñanzas de Cristo sobre el monoteísmo judío. Espinosa da prioridad al panteísmo naturalista y de raigambre estoica frente al monoteísmo judío en la línea del espíritu del cristianismo. De esta manera Espinosa interpretaría el Nuevo Testamento, según la visión de Cohen, como una religión universal mientras que en el Antiguo Testamento la universalidad estaría ausente. El Antiguo Testamento más que una religión propiamente dicha sería simplemente la teoría política del estado hebreo, es decir una instancia puramente política y particularista. En la línea de los intérpretes románticos de Espinosa, Cohen relaciona el panteísmo con el Cristianismo, en términos no tanto de disolución del último por

el primero sino que ve al panteísmo como la justificación filosófica del cristianismo. Aquí Cohen no va desencaminado al ver son clarividencia que el cristianismo es la religión que favorece más la disolución de toda religión en el panteísmo racionalista al haber sido la religión más ilustrada y racionalista de todas. La escisión radical que Espinosa establece entre filosofía y religión, entre conocimiento y cultura y fe, es el elemento esencial de una estructura intelectual basada en el panteísmo y que se dirige hacia la Ilustración.

En resumen, puede decirse que Espinosa se inserta en la tradición judía por nacimiento y formación, pero que su pensamiento va mucho más allá de esta tradición a la que subvierte, transforma y supera en dirección a una ilustración no basada ya en la religión sino en la ciencia, no basada ya en la sumisión y la obediencia sino en el libre pensamiento y para ello retoma una gran cantidad de fuentes que se sitúan fuera de la tradición judía, como son las herencias aristotélica, estoica y epicúrea, el neoplatonismo renacentista, y el cartesianismo y la nueva ciencia galileana, así como las aportaciones de los judíos heterodoxos, los cristianos colegiantes y los librepensadores de su época. Como sucede con las personalidades geniales, lo importante de Espinosa no es tanto lo que recoge de otros sino cómo transforma y supera todas esas aportaciones dando lugar a algo nuevo e inédito que no se puede reducir a sus componentes aislados. Espinosa no es un judío (ni siquiera heterodoxo), como tampoco es un racionalista cartesiano o un neoplatónico renacentista sino un pensador muy original que se anticipa a su tiempo retomando los ideales renacentistas y proyectándolos más allá de las tinieblas barrocas de su época hacia una luz ilustrada que ya entreveía y anhelaba.

Francisco José MARTÍNEZ

MESCHONNIC, Henri: *Spinoza poema del pensamiento*. Traducción de Hugo Savino y prefacio de Diego Sztulwark, Buenos Aires: dispares (coed. Cactus/Tinta Limón), 2015, 384p. [Traducción de *Spinoza poème de la pensée*, Paris: Maisonneuve et Larose, 2002.]

Estamos ante un libro extraño y a la vez muy familiar. Está escrito en un lenguaje que no es el aca-