

«vida humana», previamente citado, que el autor recoge del *TP*.

Meschonnic apunta hacia una erótica del conocimiento: «Es que el afecto más fuerte es tal vez el deseo de saber, de entender, de conocer el sentido: ese afecto es lo que conduce todo el *Tratado teológico-político* y está vinculado fundamentalmente al combate para ser libre, para pensar libre, tanto en el *Tratado* como en la *Ética*.» (p. 309). Un deseo de entender que aúna lo afectivo y lo conceptual y que para Meschonnic es rastreable en el mismo concepto de afecto, en el amor intelectual de Dios pero también, en un plano más básico, en su escritura y esto es parte esencial de lo que ha de atender una poética del pensamiento. Leamos al propio autor: «El ritmo, la prosodia sensualizan el discurso. Son a la vez su movimiento, su actividad y su energía – la *energeia* de Humboldt –. Y hay una energía increíble en el pensamiento, en Spinoza. Su pensamiento *es* esa energía. (...) Hay un erotismo del pensamiento. Spinoza es de aquellos que lo realizan. / Es lo que sentía Nietzsche. De donde toma un sentido imprevisto *tener cuerpo*. El pensamiento aquí tiene cuerpo. (...) En Spinoza, es la idea erótica la que se convierte en el cuerpo mismo del pensamiento.» (pp. 217-218).

Uno de los textos en los que más insiste Meschonnic para ejemplificar un modo de traducir a Spinoza que no toma en cuenta su escritura coincide con la centralidad de la noción de afectos. Para Meschonnic que el *TP* comience con la palabra afecto marca el ritmo de la escritura de esta obra. Recordemos su inicio: «*Affectus, quibus conflictamur, concipiunt Philosophi veluti vitia, in quae homines sua culpa labuntur*.» Meschonnic denuncia «una arritmia que no tiene para nada en cuenta el hecho de que hay una semántica de posición» (p.123); denuncia que se intensifica ante la decisión de traducir la frase citada comenzando por «Los filósofos conciben...». Más adelante esclarece su punto: «Spinoza empieza con *Affectus*, que de esa manera se convierte conceptual y rítmicamente en la palabra fuerte.» (p.123; ver también p. 216).

Meschonnic le otorga un énfasis particular al uso del término *igitur* («así pues») en la quinta parte de la *Ética* y su vinculación en casi todas sus ocurrencias con verbos en la forma pasiva (pp. 323-324). Esta indicación no solo le permite diferenciar el uso de *igitur* en el latín de Spinoza frente

al latín de Descartes sino que también lo conducen a pensar lo activo y lo pasivo en Spinoza (p. 120), específicamente el empleo de la forma pasiva para señalar un sentido activo (pp. 324, 328). El autor les llama «pasivos gramaticales [que] son activos de la inmanencia» (p. 324). En el estudio de la quinta parte de la *Ética* se acentúa la expresión «*se in Deo esse*», que se encuentra en la proposición treinta, donde se aúnan para el autor la mente y Dios, el “sujeto” y el “objeto”, donde una mente que piensa a Dios a su vez *está* en Dios y Dios mismo *está* en ella (E5P30) (pp. 335, 337). Quizás este sea el punto más alto de la intensa reflexión de Meschonnic.

Debe ser reconocido el gran esfuerzo del traductor H. Savino por hacerle justicia a la escritura de Meschonnic, por momentos de lectura difícil, algo engorrosa, pero con aportaciones muy valiosas que no deberían ser ignoradas. Pienso que Meschonnic hubiera sido más transparente en sus propósitos aclarando de primera instancia sus propuestas afirmativas sin tener la necesidad de tener que poner en evidencia las faltas – según su parecer – de otros intérpretes; al menos no de modo tan dilatado en un texto que a veces parece un mar revuelto. Quizás esto sea cuestión de estilo y esa su manera de hacer crítica. De haber tenido la ocasión, me hubiera gustado invitarle a ampliar su mirada bibliográfica al mundo hispanoparlante, donde es posible que hubiera encontrado indicaciones sobre el continuo entre la vida y el pensamiento.

Raúl DE PABLOS

MILLER, Jon: *Spinoza and the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, 238 p.

Tal y como el propio autor indica en una muy clara y recomendable introducción, la publicación de esta monografía sobre las afinidades y las diferencias conceptuales entre Spinoza y el estoicismo cubre una importante laguna en la investigación sobre las conexiones entre Spinoza y la Antigüedad. Se trata, pues, de un acontecimiento destacable, ya que salvo el trabajo de DeBrabender de 2007 sobre *Spinoza and the Stoics: Power, Politics and the Passions* [reseñado por Javier Peña en «Boletín de Bibliografía Spinozista» n. 10, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* vol 26

(2009), pp. 394-397] y una disertación doctoral no publicada de Heller titulada *Stoic Elements in the Philosophy of Spinoza* (1932, Ann Arbor: University of Michigan), no hay más monografías sobre este tema. Además, el presente estudio es muy completo por cuanto no sólo analiza cuestiones de índole práctica, como el citado texto de Debrabander, sino que incorpora una interesante reflexión sobre la metafísica, la epistemología y la psicología propia de los estoicos y de Spinoza. Ahora bien, es importante puntualizar, tal y como el autor señala, que con ello no se pretende hacer ni *Rezeptionsgeschichte* ni *Quellenforschung*, lo cual implicaría un estudio más pormenorizado de la transmisión y la circulación de los textos. Aunque podemos encontrar en la introducción referencias importantes a cuáles podrían ser los textos estoicos que conocía Spinoza, el autor prefiere no hablar de influencia del estoicismo sobre Spinoza. Su propósito consiste en colocar al lector en una mejor posición para decidir la dimensión exacta de las similitudes y las diferencias conceptuales entre Spinoza y los estoicos. La comparación se establece, generalmente, a partir de la *Ética* y desde ahí se buscan los equivalentes en el estoicismo.

El libro se estructura en cinco capítulos que van desde la base teórica a la parte práctica. El primero de ellos se centra en el monismo, en concreto, pone de manifiesto la corporalidad esencial del monismo estoico, que se ve reflejada en la infinita complejidad del monismo de Spinoza, así como el distinto fundamento del primero, de carácter teleológico, y del segundo. En este sentido, aunque no hay en la monografía un capítulo que trate específicamente el importante asunto de la teleología y la providencia, en este capítulo y en el tercero ambas son tratadas a propósito de la metafísica y de la psicología.

El segundo capítulo analiza las diferencias entre la epistemología externalista del estoicismo y la internalista propia de Spinoza. La teoría estoica de la *phantasia* y su taxonomía compleja frente a la simple de Spinoza; el lugar que las impresiones e ideas ocupan en la teoría de la acción, mucho más inmediato en Spinoza por cuanto la idea es condición necesaria y suficiente para la acción, mientras que para el estoico las impresiones son sólo condiciones necesarias; y, por último, la presentación de las posibles reservas críticas de Spinoza con respecto a la teoría estoica del asentimiento, son algunos de los temas tratados en este capítulo.

La psicología tiene su apartado propio en el capítulo tercero, en el que los vínculos entre las nociones de *oikeiosis* y *conatus* se dilucidan a propósito del impulso de autoconservación: su constancia, que implicará un distanciamiento en las actitudes con respecto al suicidio, y la naturaleza del progreso moral, diferente por la ya mencionada teleología estoica. Este capítulo, rico en matices, comienza precisamente arguyendo en contra de Wolfson que el equivalente de la noción spinoziana de *conatus* es la estoica de *oikeiosis* y no la de *horme*, y finaliza con un interesante apéndice sobre la posible incoherencia de Spinoza en lo que respecta a la transformación que conllevaría la conquista de la sabiduría.

El capítulo cuarto se centra en la teoría del valor o metaética propia de los estoicos y de Spinoza. La tesis principal del autor es aquella de acuerdo con la cual el relativismo de Spinoza y el absolutismo estoico son mucho más matizados de lo que puede parecer, de modo que la oposición entre ambos no es tan radical. Una lectura más cercana de la *Ética* revela una categoría de valor no variable en función de la circunstancias (el verdadero bien que es el conocimiento de Dios); y a su vez, en el estoicismo la mayoría de los bienes tienen su valor en función de las circunstancias en las cuales el agente los encuentra. Los estoicos y Spinoza también realizan una misma distinción entre tres categorías de valor (bueno, malo e indiferente). Otro punto en común es que ambos consideran que lo bueno descansa en nuestra razón, es decir, en el conocimiento. Y en ello reside la felicidad. Precisamente a la naturaleza de esta última está dedicado el último capítulo.

Miller distingue muy propiamente entre la forma o sintaxis de la teoría de la felicidad, en la que los estoicos y Spinoza coinciden, y el contenido o semántica de tal teoría, donde las diferencias son mucho más marcadas. El capítulo cuenta también con una sección dedicada a Descartes, como mediador entre el estoicismo y Spinoza, a propósito del cual se plantea la interesante pregunta sobre si la felicidad es o no un sentimiento. Descartes, a diferencia del estoicismo y de Spinoza, responde afirmativamente y distingue entre la felicidad y el *summum bonum* o virtud. Sin embargo, para Spinoza y los estoicos la forma de la felicidad incluye la idea del bien supremo, y su respuesta acerca del carácter afectivo de la felici-

dad es, al menos, más matizada que la de Descartes. El capítulo termina con una reflexión final sobre por qué en ambos sistemas es tan importante el vivir de acuerdo con la naturaleza. Aquí las diferencias en lo que atañe a la teleología vuelven a ponerse de manifiesto.

En definitiva, parece que la tónica general de los capítulos, con la salvedad quizá de los dedicados a la ética, subraya las importantes diferencias que hay entre la doctrina estoica y la spinoziana. Spinoza no es un estoico –afirma Miller en la conclusión. Pero, entonces, por qué parece tan estoico. Responder en la medida de lo posible a esta compleja cuestión es el objetivo final de la conclusión. La respuesta del autor consiste en argüir que ambos están de acuerdo en que 1) el mundo constituye intrínsecamente un sistema activo que opera por sus propias leyes, 2) la naturaleza humana es esencialmente la misma en tanto que parte del mundo y 3) ambos, el mundo y nosotros, somos comprensibles racionalmente de un modo completo.

Independientemente del acuerdo o desacuerdo que nos pueda suscitar esta respuesta, lo cierto es que el trabajo de Miller es excelente. Preciso en el planteamiento de las cuestiones y rico en matices en el modo de abordarlas, esta monografía logra que ciertas características del sistema de Spinoza se contemplen a una nueva luz. Así pues, por la novedad que implica y por la sutileza de su análisis, esta obra es del todo recomendable para los especialistas y todos aquellos interesados en conocer los nexos, ciertamente secretos, entre el filósofo holandés y las corrientes antiguas de pensamiento.

Inmaculada HOYOS

PEÑA, Vidal: *La razón siempre a salvo*, Oviedo, KRK ediciones, 2011, 848 p.

El libro que se reseña a continuación es una compilación de algunos textos antológicos del profesor Vidal Peña, realizada con la colaboración de David Alvargonzález. En lo que sigue hacemos una reseña parcial correspondiente a la I Parte del volumen titulado «Espinoza» (pp. 15-207). Vidal Peña ha sido profesor de la Universidad de Oviedo durante casi medio siglo. Su trabajo como latinista es bien conocido por cuantos han utilizado sus tra-

ducciones de obras fundamentales de Descartes, como *Meditaciones metafísicas*, o de Spinoza, la *Ética*. Estamos ante el autor de la primera monografía moderna sobre Spinoza publicada en 1974 con el título: *El materialismo de Spinoza*. Pero además Vidal Peña ha sido autor de numerosos trabajos especializados sobre este filósofo, así como también sobre diferentes problemas de la historia de la filosofía, la literatura y la música. El deseo de dar reunidos al lector veintiséis de esos estudios –algunos de difícil localización y todos ellos muy representativos de su estilo– ha sido el motivo principal de esta publicación que nos acerca a la manera de hacer filosofía que ha caracterizado al académico, así como también nos permite conocer las opiniones del diletante en materia de literatura y de música. Como sucede en ocasiones, el impacto de una obra principal (en este caso *El materialismo de Espinoza*) proyecta tanta luz que deja en la sombra otras aportaciones ulteriores. De ahí nuestra alegría al ver reunidos en un volumen ese conjunto de textos.

Los veintiséis ensayos están distribuidos en seis grandes apartados que tratan de cuestiones estrictamente filosóficas y/o de filosofía y literatura, filosofía y música. La Primera parte –«Espinoza»– está consagrada al judío holandés y agrupa cuatro ensayos extraordinarios acerca de aspectos fundamentales de la filosofía spinozista: «Espinoza: orden geométrico y alegría» (pp. 15-60) que fue publicado en *Contextos* III/5, 1985, 7-24; «Espinoza: categorías jurídicas y Ontología dinámica» (pp. 61-118) publicado en *Cuadernos del Seminario Spinoza*, nº 5, 1995; «Espinoza: Potencia, autoconciencia, Estado» (pp. 119-166) recogido por J. Blanco (ed.) en *Espinoza: Ética e Política*, Santiago de Compostela, 1999; y por último «Razón y fundamento: las definiciones de *Causa sui*, Substancia y Dios en Espinoza» (pp. 167-207) que apareció en *Studia Philosophica* III, 2003.

En el primero de los trabajos mencionados Vidal Peña argumenta a favor de una lectura vitalista de la *Ética*, una ética del deseo y de la alegría. En ese sentido destaca la deuda contraída por Spinoza con la racionalidad, sin ocultar al mismo tiempo ciertas paradojas, lagunas u omisiones que se esconden en su filosofía. El metafísico ovetense se apoya en estos dos datos fundamentales para proponer su propia lectura del filósofo moderno situándose entre dos interpretaciones igualmente inadecuadas: