



Benigni, Fiormichele: *Intinerari dell'Antispinozismo. Spinoza e le metafisiche cartesiane in Francia (1684-1718)*, Firenze, Le Lettere, 2018, 216 p.

El número 38 de los cuadernos *Giornale critico della Filosofia Italiana* consagra sus páginas a reconstruir la imagen de Spinoza proyectada por los primeros lectores cartesianos. Sus escritos, de corte apologético hacia Descartes, estuvieron teñidos de preocupaciones fundamentalmente identitarias y sólo después propiamente críticas.

Fiormichele Benigni se interesa, ante todo, por la imagen historiográfica (el spinozismo como libertinismo) que se va configurando durante la primera recepción de Spinoza antes de que su perfil filosófico se consolide de manera autónoma en la Ilustración. Fueron precisamente algunos cartesianos los que modificaron paulatinamente el discurso inicial que veía en Spinoza a un cartesiano más. Siguiendo el orden cronológico de sus escritos de refutación destacan: N. Aubert de Versé, *L'Impie convaincu, ou Dissertation contre Spinoza*, 1684), Arnauld y Malebranche (quienes desde 1684 entablaron un polémico debate en el que latía la problemática sobre la extensión y la potencia divina), P. Poiret (*Cogitationes rationales de Deo, anima et malo-Fundamenta Atheismi Eversa*, 1685), Chr. Wittich (*Anti-Spinoza*, 1690), F. Lamy (*Le Nouvel Athéisme Renversé*, 1696) y F. Fénelon (*Lettre au père Lamy sur la Réfutation de Spinoza*, 1696), I. Jacquelot (*Dissertation sur l'existence de Dieu*, 1697), P. Bayle (*Dictionnaire historique et critique- "Spinoza"*, edic. de 1697 y 1702), P-S. Régis (*Réfutation de l'opinion de Spinoza*, 1704) y en 1718 de nuevo Fénelon (*Réfutation du spinozisme*). A lo largo de tres décadas estos cartesianos leyeron a Spinoza de forma mutilada: del *Tratado teológico-político* interesaba únicamente lo concerniente a Dios y a la naturaleza, así como las partes I y II de la *Ética* relativas a Dios y a la mente humana. El autor muestra que la lectura de los primeros intérpretes de Spinoza estaba circunscrita por un marco historiográfico previo de carácter anti-cartesiano, lo que permite comprender que las acusaciones de aquellos cartesianos a Spinoza fueran bastante parecidas a las que ellos habían recibido de los filósofos escolásticos.

Por lo demás, F. Benigni hace frente a la dificultad: el ámbito de los discípulos de Descartes es enormemente complejo y no hay homogeneidad en sus perfiles personales. Pues entre esos cartesianos había tanto católicos como calvinistas, seguidores de Agustín y partidarios de Tomás de Aquino, empiristas y defensores de las ideas innatas (p. 18). Por eso apostilla el autor: "*Grosso modo* nella storia della sua prima ricezione lo "spinozismo" ...ha sempre funzionato come un termine per così dire contestuale, ossia atto a indicare non già un corpo ben definito di dottrine, ma piuttosto il ruolo che a certe tesi veniva fatto svolgere in un contesto dato: sicché poté estar tacciato di spinozismo ora l'arbitrarismo, ora il necessitarismo; l'estensione intelligibile o il nullibilismo; la fisica continuista o l'atomismo; la tesi della creazione continua o la cosmogonía evolucionista..." (p. 202). Dicho lapidariamente: Spinoza era más un nombre "común" para designar el ateísmo que el nombre propio de un filósofo.

Gracias a este encuentro con el spinozismo, y a través de su confrontación con él, la metafísica cartesiana podrá reconocerse con un perfil propio. Como contrario a un pensamiento de la necesidad, materialista y negador de la trascendencia. Así pues aquellos cartesianos, movidos por el deseo de rescatar una imagen precisa de Descartes, contribuyeron también a estimular la imagen de Spinoza que dominará en los siglos posteriores; es decir, la de un filósofo de origen cartesiano que deviene su otro: materialista, ateo, vitalista y panteísta.

La estructura del libro es limpia. A la Introducción se suman las cuatro partes del cuerpo del texto, que abordan consecutivamente: I. El antispinozismo cartesiano de François Lamy (con su crítica *more geometrico* de la *Ética*), de Régis (quien recoge muchos de sus tópicos en su propuesta de los temas clave del antispinozismo), de Isaac Jacquelot (quien, influido por Christoph Wittich, refuta conjuntamente el spinozismo y el epicureísmo), y finalmente del protestante Poiret (p. 23-64); II. Las refutaciones de Malebranche y Arnauld, centradas en la crítica de la extensión atributal como clave que sustenta la acusación de spinozismo (p. 65-194); III. La *Réfutation su spinozisme* (1718), obra póstuma de Fénelon (p. 105-154); y IV. Las objeciones del artículo “Spinoza” de Bayle en el *Dictionnaire historique et critique* (p. 159-198). Tras el examen pormenorizado se exponen las conclusiones. La hipótesis queda justificada: las críticas de los cartesianos al spinozismo integran un cuerpo de argumentos y de estilemas que les permite, en primera instancia, reconocer su propia identidad cartesiana. Sólo más tarde esos filosofemas se adscribirán de forma autónoma a Spinoza.

Un Índice de nombres cierra el presente volumen, cuyo interés mayor (pero no el único) reside en que facilita al especialista el recorrido a través de los vericuetos de la historiografía de la filosofía. El libro es el resultado de un trabajo reflexivo arduo y pormenorizado de F. Benigni, asociado en sus investigaciones al “Gruppo di ricerche sul cartesianismo” de la Universidad “La Sapienza” (Roma) al que pertenecen reconocidos especialistas como Pina Totaro o Emanuela Scribano. El decoro nos mueve a reconocer que Fiormichelle Benigni consigue plenamente su propósito de trazar con nitidez el itinerario del antispinozismo desde 1684 hasta 1718.

María Luisa de la Cámara

Bouchilloux, Hélène: *Spinoza : les deux voies du salut*. Paris, L'Harmattan, 2018, 95 p.

A pesar de ser considerado como un filósofo ateo, la religión no carece de importancia en la obra de Spinoza, especialmente en el *Tratado Teológico-Político*. Dentro de este marco, la obra de Hélène Bouchilloux *Spinoza: les deux voies du salut* se propone analizar cómo religión y filosofía, de manera complementaria, forman, en el pensamiento espinosista, un proyecto común.

Dos grandes corrientes presentan a Spinoza como adversario de la religión. En primer lugar, es un tópico presentar al Spinoza ateo como combatiendo toda religión a partir de las nociones filosóficas. En segundo lugar, dentro de panorama filosófico del siglo XVII, la filosofía de Spinoza, orientada hacia la felicidad producida por el conocimiento racional y el amor a Dios, parecería tomar el relevo al proyecto

religioso de la salvación del hombre. Ninguno de estos dos puntos es del todo cierto, como se constata en el *Tratado Teológico-Político*. Ni Spinoza intenta combatir la religión con la razón ni intenta sustituirla por la filosofía.

Basándose en la correspondencia de Spinoza, Bouchilloux distingue dos caminos paralelos para la salvación de los hombres: el camino de la filosofía por un lado y el de la religión por el otro. Se trata de dos vías separadas, cada una con su metodología propia, que no puede ser reducida o explicada a partir de la otra vía. Desarrollada en la *Ética*, la vía de la filosofía está basada en el amor a Dios que nace del conocimiento racional. Pero en la medida en la que no todos los hombres pueden desarrollar un amor intelectual hacia Dios, es necesario otro método, paralelo al filosófico, que permita, como diría Alexandre Matheron, “le salut des ignorants”. Esta otra vía, que Bouchilloux llama “voie de la charité” (p.71) y que consiste en la obediencia y en el amor al prójimo (p. 77) es la vía alternativa para aquellos que no puede acceder a la razón para llegar hasta Dios y la felicidad del amor divino.

Sin embargo, todo hace pensar que el camino de la religión ofrece un grado de salvación menor al de la filosofía. Este prejuicio será combatido por Bouchilloux, quien intenta demostrar que los dos caminos son igualmente válidos y eficaces, a partir de los análisis del *Tratado Teológico-Político*. Que el amor de Dios producido por la religión no pueda ser demostrado con el mismo método que el que se sigue del conocimiento racional no implica que sea menos válido: “L’amour de l’homme envers Dieu est un seul et même amour avec l’amour de Dieu envers les hommes : la charité humaine est une part de la charité divine. S’il en est ainsi, le salut par la religion est à deux niveaux comme l’est le salut par la philosophie, et il n’est pas besoin de supposer que les hommes sanctifiés par leur justice sont destinés à devenir philosophes en revenant à l’existence dans un monde lui-même devenu plus favorable à leur progrès intellectuel ” (p. 12).

El hecho de que Spinoza desarrolle esta otra vía de salvación no pone en cuestión las bases de la filosofía de Spinoza ni la concepción filosófica de la divinidad. La religión espinosista, basada en el mensaje de Cristo y las enseñanzas de Pablo, no aspira a dar cuenta, como la filosofía, del mundo. Su *visée* no es la verdad, sino la obediencia. La religión no está pensada bajo la forma de la transcendencia, de la encarnación o de la fe en los milagros y en la resurrección. Por ello, no contradice las bases de la filosofía, sino que las comparte: “L’important est ici que le salut, qu’il soit de nature religieuse ou de nature philosophique, est cantonné dans l’immanence, en quoi Spinoza rompt nécessairement avec le christianisme [...] de la chrétienté [...] gommant la transcendance de leur message” (p. 24).

La relación entre la filosofía y la religión no debe ser comprendida como una oposición sino de forma complementaria dentro de un proyecto común de emancipación o de liberación basado en el amor a Dios.

Mario Donoso

De La Cámara, María Luisa Y Carvajal, Julián (eds.): *Spinoza y la antropología en la modernidad*. Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2017, 407 p.

A diferencia de lo que ocurre con otros filósofos, existe un gran debate en torno a la posibilidad de pensar una antropología en el interior de la filosofía de Spinoza. Los

diferentes artículos que componen *Spinoza y la Antropología en la Modernidad* dan una idea de la complejidad del asunto, permitiendo al lector constatar la variedad de lecturas y de interpretaciones que pueden llevarse a cabo a partir de un tema tan rico. Editado por María Luisa de la Cámara y Julián Carvajal, el libro recoge artículos tanto de los especialistas sobre Spinoza en lengua española como de otros comentaristas de renombre en lengua inglesa, francesa o italiana. Esto hace del volumen un lugar de encuentro y debate a nivel internacional.

El hecho de que Spinoza no defina la esencia humana de manera específica frente al resto de los individuos pone en duda, para Matheron, que exista una antropología espinosista. Daniel Pino se hace eco del debate sobre si es posible pensar una antropología en la filosofía de Spinoza en “El hombre que habita en los suburbios” (p. 70ss). Ante la pregunta de Matheron de si existe rigurosamente hablando una antropología en Spinoza los editores responden afirmativamente subrayando el hecho de que la particularidad de la antropología espinosista consiste precisamente en el hecho de romper con la antropología concebida en términos antropocéntricos: “Efectivamente hay en Spinoza una filosofía del hombre, aunque no como la conociera occidente hasta el siglo XVII [...]. La filosofía de Spinoza es su antropología. [...] Esa filosofía radical, crítica y genealógica, no-antropocéntrica, puede ser considerada como una antropología moderna –o preilustrada” (p. 13), o acaso, como apunta Miriam van Reijen, posmoderna (“¿Descartes es un filósofo moderno? Entonces ¿Spinoza es un filósofo posmoderno!” , p. 100).

Del hecho de que no exista una clara separación entre el hombre y el resto de los individuos que componen la naturaleza no se sigue la imposibilidad de pensar una antropología espinosista. Esta antropología debe ser estudiada con relación a lo que el modo hombre tiene de particular. Por ello, la cuestión antropológica no es para Spinoza, una cuestión secundaria en la medida en que gran parte de la reflexión espinosista se centra sobre el hombre y sus particularidades. Como Daniel Pino lo señala, esta cuestión es uno de los ejes de la filosofía de Spinoza: “La admisión de una antropología filosófica en la doctrina de nuestro autor se nos presenta como fundamental, en tanto en cuanto esta dimensión supone el marco de reflexión y comprensión de uno de los modos de ser de la sustancia” (p. 71).

¿Qué es lo que distingue al cuerpo humano de los otros cuerpos? Por un lado, como Pierre-François Moreau anota, es el hecho de tener más potencia que los otros (p. 131), potencia que se traduce en términos de deseo. Según Spinoza, la esencia del hombre no es más que su deseo. Este deseo, como Francisco José Martínez demuestra, no debe ser comprendido como una carencia sino “como una acción que conserva y expande la potencia del individuo” (p. 153). Por otro lado están los afectos, de los cuales una buena parte son específicos del hombre. Los afectos, emociones y pasiones juegan un papel esencial a la hora de pensar la antropología espinosista. El rol de los afectos es analizado por: Sergio Rojas, Remedios Ávila y Julián Carvajal, desde una perspectiva individual; y, desde un punto de vista socio-político, también el tema es analizado por: Francisco Javier Espinosa, Javier Peña y Ricardo Cueva Fernández, entre otros.

Así pues, la pregunta por el hombre se aborda en la filosofía espinosista desde diferentes perspectivas, estudiadas en este volumen. La primera parte del libro y la quinta parte explican respectivamente el contexto y la herencia de Spinoza, así como su influencia en la posteridad. Cabe mencionar la prolongación en Spinoza de ciertas problemáticas abordadas previamente por autores españoles como Huarte

de San Juan o Francisco Vallés, autores estudiados por Marina Mestre (p. 47). Los capítulos dos, tres y cuatro proporcionan diversos ejes de referencia que justifican el desarrollo de una antropología en Spinoza. Estos ejes son el de la ciencia y el método que estructura la filosofía espinosista en general (segunda parte), las claves teóricas de la antropología espinosista (tercera parte) y el estudio del deseo y de los afectos, que son las categorías con las que Spinoza describe la realidad humana, al que se consagra la cuarta parte del libro. La diversidad de enfoques y la pluralidad de los temas tratados hacen de este volumen un lugar de encuentro entre autores con diferentes interpretaciones, lo que facilita una visión amplia y contrastada de la manera con que Spinoza concibe al hombre. Tal como los coordinadores señalan en la Introducción el propósito del libro no es alcanzar una única respuesta final ni proporcionar “solución definitiva a los complejos problemas que el hombre plantea a la reflexión antropológica y filosófica, sino más bien mostrar la inagotable riqueza de temas, de planteamientos, de perspectivas de conexiones...” (p. 22).

Mario Donoso

Çankaya, Gaye : *Spinoza et Sartre. De la politique des singularités à l'éthique de générosité*, Paris, Classiques Garnier, 2017, 293 p.

Gaye Çankaya Eksen, profesora de la Universidad Galatasaray en Estambul, nos propone en este libro una comparación, a primera vista, arriesgada o impropia. En efecto, nada parece justificar de antemano unir, en un mismo texto, al filósofo holandés defensor de un determinismo sin desmayos con el paladín por excelencia de la libertad humana absoluta y radical. Por otra parte, en la obra de Sartre, Spinoza no juega ningún papel ni orientador ni polémico; las escasas referencias a Spinoza que podemos encontrar en sus trabajos son puramente tópicas y no sirven para establecer ningún elemento serio de debate o confrontación, como la misma autora señala (p. 18). ¿Cómo entonces se justifica semejante proyecto?

Çankaya Eksen nos explica que el estímulo inicial para su investigación procede del libro de Alexandre Matheron *Individu et communauté chez Spinoza*. Allí, en un determinado momento, Matheron, al comentar la proposición 39 de la III parte de la Ética, utiliza los términos *reciprocidad positiva* y *negativa*, y señala que estos conceptos están tomados de la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre. Con estos vocablos técnicos, Sartre hace referencia a dos modos de relación intersubjetiva que se pueden dar entre los seres humanos. La reciprocidad negativa corresponde al modo de conexión que se establece en lo que Sartre denomina la *serie* o *serialidad*; y la reciprocidad positiva, a la relación típica establecida en lo que Sartre denomina *grupo* o, más en concreto, *grupo en fusión*.

¿Qué son la *serialidad* y el *grupo en fusión*? Como dijimos son las dos formas básicas que, según Sartre, se pueden establecer en las relaciones intersubjetivas. La serialidad es el modo cosificado, estandarizado, monótono y repetitivo en el que se relacionan los sujetos cuando lo hacen a través de cauces ya establecidos, impuestos de manera rutinaria y sin que haya verdadero contacto intersubjetivo entre ellas. Un ejemplo que pone Sartre es el de un conjunto de personas haciendo cola para subir a un autobús. Por supuesto, hay una relación entre ellas, hay un fin individual buscado y, de alguna manera, con vistas a ese fin, se produce la coordinación de las acciones.

Pero esta coordinación ya está establecida de antemano y se realiza completamente dentro del campo de lo que Sartre denomina lo *práctico-inerte*. ¿Qué es lo práctico-inerte? Es el resultado de las acciones humanas que se han conformado ya en obra acabada, producto, institución o programa y que sirve para orientar, articular y dar cauce a los comportamientos de los individuos. Sartre lo denomina práctico-inerte porque, por un lado, son artefactos resultantes de la praxis, de la actividad propia de los hombres; no son elementos naturales sino resultado de un quehacer esforzado de las personas. Pero, por otro, es *inerte* porque se ha consolidado ya como elemento fijo y convencional, que sirve para conjuntar las conductas individuales, pero lo hace de una manera rutinaria, anónima y tópica. Aunque hay así una relación interpersonal que permite a todos cumplir del mejor modo sus objetivos, en realidad no hay verdadera intersubjetividad vinculante porque los individuos se comportan como lo hacen no atendiendo a su libertad personal ni a un proceso de verdadero entendimiento con los demás, sino aprovechando cauces ya establecidos, pero por ello mismo impersonales y rutinarios. Los individuos, pues, se conducen realmente como extraños los unos para con los otros. Lo práctico-inerte, campo de la serialidad, de lo puramente cuantitativo, es el terreno de la intersubjetividad cosificada y alienada. Por ello, en este espacio, se puede hablar de una *reciprocidad negativa*. La serie es, sin duda, un elemento necesario en la vida de las comunidades humanas; pero no puede ocupar, en opinión de Sartre, el todo de la existencia humana en común, pues ello significaría la absoluta pérdida de libertad y de verdadera comunidad.

Por ello, Sartre piensa que toda sociedad, para revivificarse y regenerar el campo de lo práctico-inerte, debe pasar por el momento del *grupo en fusión*. El ejemplo típico que pone Sartre de este momento en la vida de las colectividades es la toma de la Bastilla. El grupo en fusión aparece cuando una colectividad empieza a coordinar su acción no atendiendo a formas ya inertes y degradadas, sino de manera espontánea, libre, donde los espíritus parecen oponerse de acuerdo milagrosamente, sin necesidad de recurrir a una autoridad establecida, a convenciones asentadas o a mandamientos categóricos. En el grupo en fusión, las diversas subjetividades coinciden en metas y objetivos que no están ya fijados en el orden mostrenco de lo práctico-inerte, sino que surgen como por ensalmo de una especie de unanimidad intersubjetiva radicalmente creadora. Por supuesto, Sartre reconoce que estos momentos de exaltación comunitaria, que seguramente él creyó vivir en directo durante las jornadas de Mayo del 68, son fugaces y transitorios, pero no por ello son menos decisivos para revivificar el espíritu de una sociedad. En el grupo en fusión, la reciprocidad es, pues, *positiva* porque allí la coordinación de las acciones individuales se realiza de manera creadora, sin que haya un hábito ya constituido que imponga de manera inflexible comportamientos y consignas. Hay verdadero reconocimiento intersubjetivo pues cada individualidad, conservando su libertad específica, está en armonía con las demás. Para Sartre, de algún modo la historia de las sociedades es una especie de ciclo entre los estados de serialidad y los momentos epifánicos del grupo en fusión.

Matheron, por tanto, con su referencia a Sartre, sugería, al menos de manera implícita, que estas categorías del filósofo francés podrían aplicarse de algún modo al análisis de la filosofía de Spinoza. Esta es la primera pista que inspiró el trabajo de Çankaya Eksen: ¿se podría llevar más lejos la sugerencia de Matheron y buscar algún tipo de paralelismo entre el modo sartreano de analizar las relaciones personales sobre la base de la distinción de serie y grupo y el modo en que Spinoza analiza la intersubjetividad? La autora cree que sí.

Además Matheron planteaba explícitamente la cuestión de saber si no habría además “una cierta analogía entre la problemática sartreana del paso de la serie al grupo y la problemática clásica del paso del estado de naturaleza al estado civil”. Es decir, Matheron señalaba la posibilidad de entender el paso de la serie al grupo en términos contractualistas, por ejemplo, según la teoría hobbesiana del contrato social.

Pues bien, este es el punto de partida efectivo de la investigación de Çankaya Eksen. Lo que ella va a intentar demostrar es que la teoría sartreana no puede entenderse como una versión actualizada de la teoría clásica del contrato como la que, por ejemplo, podemos encontrar en Hobbes. Y esto es así básicamente porque el paso de la serie al grupo nunca es definitivo ni concluyente; siempre hay, como hemos visto, elementos seriales en toda sociedad y el retorno, pues, desde el grupo a lo práctico-inerte es inevitable. En la teoría del contrato, por el contrario, el estado de naturaleza y el estado civil se distinguen radicalmente, y entrar en uno supone romper con el otro. Además, en Hobbes, las libertades individuales enajenan su poder en manos del soberano, mientras que en el grupo en fusión los individuos conservan más que nunca su libertad propia. No enajenan su esencia más propia en manos de ninguna autoridad más alta. En el fondo, la teoría de Hobbes no apunta a conservar la libertad de los individuos sino a garantizarles su seguridad y bienestar; en Sartre, por el contrario, lo que impera siempre es el objetivo de garantizar la libertad, incluso aunque no se pueda garantizar siempre la seguridad. Por tanto, la hipótesis de Matheron de una posible lectura contractualista de las categorías sartreanas de la intersubjetividad no es verificable.

Pero justamente ahora podemos aproximar a Sartre y a Spinoza, porque tampoco la teoría política del filósofo judío puede formularse en términos contractualistas a la manera de Hobbes. El propio Spinoza, en su carta a Jarig Jelles, señala que él mantiene siempre, frente al filósofo inglés, el derecho natural, es decir la libertad de los individuos, y que ni siquiera en el estado civil éste puede enajenarse y perderse en la autoridad indiscutible del Soberano. En verdad, lo que une a Sartre y a Spinoza frente a Hobbes es que ellos no renuncian jamás a sostener la independencia y autonomía de los miembros de una comunidad. Lo que les interesa es justamente construir y mantener una sociedad sobre la base de esta independencia y autonomía de las personas. La libertad individual en Sartre y el *conatus* en Spinoza, funcionan políticamente, desde el punto de vista de Çankaya Eksen, en el mismo sentido: impiden que el contrato social fomente una normalización y homogeneización de los sujetos bajo la férula autoritaria del soberano. Lo que a ellos les interesa no es la construcción de una comunidad que garantice la seguridad y bienestar de sus miembros, sino la producción y mantenimiento de una sociedad libre, tanto a nivel individual como colectivo.

En realidad, este es el verdadero objetivo del libro que comentamos. En él no encontramos un auténtico análisis comparativo de las semejanzas y diferencias entre Spinoza y Sartre. Estas son demasiado obvias como para exigir un análisis crítico erudito. Lo que la autora se propone es, más bien, poner de manifiesto que estos dos autores se plantean el *mismo problema*, a saber, cómo fomentar y producir la emancipación de los individuos en y por medio de la comunidad, y analizar y desarrollar el modo en que cada uno de ellos intenta resolver esta cuestión o, al menos, cartografiar las categorías necesarias para hacerlo. El texto no ofrece, pues, un análisis comparativo convencional de los diversos aspectos de las doctrinas de los

dos autores. Es, por el contrario, un libro *temático*: plantea un problema, lo localiza en los dos autores investigados y examina las estrategias filosóficas puestas en marcha por ambos para darle un cauce discursivo y práctico adecuado.

Con esta indicación en mente, el libro cumple perfectamente las expectativas del lector. Es claro, está bien argumentado y articula de manera coherente una tesis ético-política de interés permanente.

Pedro Rojas

Espinosa, Luciano: “El pensamiento narrativo de Spinoza”, *Co-herencia*, vol 15, n. 28, 2018, pp. 271-295

Aunque Spinoza defiende el conocimiento necesario de razón, basado en ideas adecuadas y nociones comunes, la complejidad de la vida humana hace inviable su aplicación exacta a los asuntos prácticos. Por lo que la propia racionalidad práctica exige sumar a estas armas intelectuales “causales y unívocas” otras herramientas “contingentes y multívocas” dotadas de mayor flexibilidad ante el sujeto actuante.

Es pues en el plano microscópico de la realidad humana donde el pensamiento narrativo adquiere sentido. Esta narratividad, entendida de manera amplia, busca la coherencia de la vida en la constitución de una identidad individual y colectiva y no se identifica con el mero relato *a posteriori* de hechos acaecidos. Así las cosas, se trata de una imaginación inventiva y constitutiva, perspectivista, posibilista, contingente y apta para ayudar al ser humano a orientarse en la vida y ser feliz. Hay pruebas evidentes de la apertura de Spinoza al pensamiento narrativo en el *Tratado teológico-político* (particularmente capítulos 4, 7 y 15) y en el *Tratado político* (VII), es decir, allí donde los pueblos han de tratar con su historia, con la autoridad, con el poder, con la certeza moral, allí donde los hombres tienen que recurrir a la deliberación y al pragmatismo, allí donde la experiencia cuenta. Pero también la *Ética* reclama, junto a las definiciones generales del individuo y de la vida afectiva, la flexibilidad que puede aportar la imaginación narrativa.

Tres son los registros de la narratividad que Luciano Espinosa descubre en esta obra: ante todo el cuerpo y la memoria psicofísica dejada en él por los encuentros con los otros cuerpos (segunda parte de la *Ética*), en segundo lugar la educación en la civilidad por parte de la familia y de la comunidad proporcionando una suerte de lenguaje práctico y una certeza moral necesarios para la vida (*Ética* III y IV y TP, 2), y por último la experiencia social y política transmitida por la literatura y la historiografía (TP 10, TTP 19). Memoria, lenguaje y experiencia constituyen una especie de *a priori* pragmático en el que se inscriben todas nuestras acciones concretas configurando su moralidad. Y como *bien y mal* no son realidades trascendentes sino nombres que designan lo que es más útil a uno mismo y los demás, el pensamiento narrativo combinado con las estrategias racionales son por ello mismo figuras del bien y de la utilidad. Así queda de manifiesto en el escolio de la proposición 10 de la quinta parte de la *Ética* donde Spinoza pone un ejemplo concreto de cómo hay que proceder para sustituir las reacciones airadas por una conducta virtuosa.

Esta actividad sumatoria de la racionalidad con la imaginación narrativa (a modo de “calzador narrativo”) permite el ajuste de las leyes generales con las situaciones concretas. Y no constituye una excepción a la regla. Pues Spinoza es un pensador que

ama la composición de individuos y cuerpos, de ideas, de instituciones federativas. En definitiva, rubrica Luciano Espinosa, “si el entendimiento del hombre es el “autógrafo” de Dios (TTP 15) por su carácter apodíctico y universal, podría decirse que esta dimensión narrativa constituida por emociones y rasgos únicos es el autógrafo propiamente subjetivo” (p. 281).

La tesis de Luciano Espinosa es atractiva y muy sugerente, está bien documentada y argumentada. Y creo que merecería la pena dedicarle una reflexión más extensa que la que puede procurar un artículo científico. Pero esta es una decisión que incumbe únicamente a su autor. A mí, animarle.

María Luisa de la Camara

Hermosa, Antonio y Espinosa, Francisco Javier (Coord): «Actores, escenarios y bastidores de la política en Spinoza». Monográfico II. *Co-herencia*, Revista de Humanidades, n° 28, Vol. 15, Enero-Julio 2018, pp. 137-320

El conjunto de artículos que componen el monográfico interroga temas tan caros a Spinoza como el papel de la razón en la construcción de la política, el lugar de la multitud en la constitución y conservación del poder, el recurso a personajes históricos en la reflexión política o la cuestión de la esclavitud como algo *impensado* en el texto spinozista. Tras los grandes trabajos de reconstrucción del spinozismo en la década de los sesenta y setenta, donde hay que recordar con especial justicia los libros de A. Matheron y M. Gueroult, y el monumental léxico de E. Giancotti, los análisis sobre el pensamiento político de Spinoza han adquirido una centralidad no susceptible de desatención. Luego de haber descubierto que la política en Spinoza no ocupaba un lugar marginal con respecto a temas que, acaso ingenuamente, se habían destacado como más graves, se ha mostrado como una suerte de evidencia hermenéutica el manifiesto sesgo político de buena parte del quehacer de nuestro filósofo. El pensamiento político de Spinoza, tanto el alojado en el *Tratado teológico-político* como el *Tratado político*, pone de manifiesto un análisis concreto que atiende a la coyuntura histórica que encara; y, al contrario que en la *Ética*, no apunta en su despliegue a una *perspectiva de eternidad*, sino que se atiende, antes al contrario, a un orden de razones de continuo sostenido en la experiencia y la historia.

Los textos que integran el número monográfico de *Co-herencia* que reseñamos en lo que sigue convienen en mostrar la importancia de la política en la constitución y en la deriva del pensamiento spinozista. En el límite, si se nos permite el exceso, inciden en mostrar que “pensamiento político spinozista” es quizás un feliz pleonasma, pues la construcción de la racionalidad política es impensable sin el permanente *commercium* entre los hombres y, en consecuencia, se cifra en procesos dialógicos.

Jonathan Israel: “El rey Felipe de España como símbolo de la tiranía en los escritos políticos de Spinoza” (pp. 137-154). Spinoza manifiesta un interés especial en la historia política de las naciones y los *ingenia*, y una marcada sensibilidad por los episodios de persecución y represión de la disidencia a menudo desplegados en los procesos políticos. Quizá nadie como él, debido a los elementos “marranos” de su pensamiento y por sus circunstancias personales como excluido y proscrito de la comunidad judía de Ámsterdam, supo entender la huella que deja en los pueblos la violencia teológico-política y cómo ésta genera, por un efecto de rebote, procesos de

resistencia y desobediencia. J. Israel, con escasas menciones a Felipe II en los textos de Spinoza, explora oportunamente el contexto y la historia política que el filósofo pudo conocer y que explicaría, en parte, el hecho de caracterizar al monarca y a sus políticas en términos manifiestamente peyorativos.

Javier Peña: “República, libertad y democracia en Spinoza” (pp.155-180). Atendiendo a la contraposición *república libre-régimen monárquico* que sintetiza la apuesta republicana en el prólogo del *Tratado teológico-político*, el autor estudia el peso de la tradición republicana y en particular del republicanismo holandés en el pensamiento político spinozista. A diferencia del republicanismo cívico renacentista, Spinoza reconocería, siguiendo a Maquiavelo, el papel de las relaciones de fuerza y la violencia en la construcción y ruina de las instituciones políticas. Contra Hobbes, no se sacrificaría la libertad en aras de la seguridad (el trueque de protección por obediencia), relegando aquella al ámbito privado, puesto que, como sentencia Spinoza en TTP XX, “el verdadero fin de la república es la libertad”. Claro que en el *Tratado político*, escrito en el contexto de una sociedad donde rige un poder monárquico, este republicanismo es matizado, acaso con cierta carga irónica, con la admisión de una idea de monarquía que, paradójicamente, fundaría libertades republicanas no dejando al margen del espacio civil a la multitud y sin fundarse sobre arcano alguno.

Francisco Javier Espinosa: “Los individuos en la multitud” (pp. 183-207). Una de las cuestiones más interesantes a discutir en el pensamiento de Spinoza es dónde reside el principio de individuación, algo imprescindible para entender los procesos de composición y descomposición que rigen en la *naturaleza naturada*, y, en consecuencia, en las comunidades políticas. El presente artículo expone la antigua problemática de lo uno y lo múltiple tal y como es actualizada en la obra política spinozista con el concepto de una “multitud que se rige como por una sola mente”. Si las cosas, de acuerdo con la canónica spinozista, se definen por su potencia, ¿cuál es la potencia de la multitud si justamente la multitud es una fuerza cambiante y siempre abierta tal y como indicaría el uso de los adverbios *veluti* y *quasi*? Y, si la multitud, por tanto, un individuo en un sentido más bien impropio, si es y opera *veluti una mens*, ¿cómo discernir los singulares en su seno? El autor, sin pretender escamotear el problema, apuesta, empero, por sostener que “la pluralidad y riqueza de individuos diversos, autónomos y críticos, no debilita la comunidad política, sino que la fortalece”.

José Pedro Pizarro: “Multitud y poder: una aproximación naturalista al *Tratado Político* de Spinoza” (pp. 209-222). El artículo, posicionándose a favor de la interpretación naturalista que ve en la construcción del Estado spinozista un proceso singular más, *in rerum natura*, sostiene que, pese a la presencia del término *contractus* en el *Tratado político*, Spinoza sigue una tesis que, acaso irónicamente, no es contractualista. En la génesis de todo *imperium* no habría más, aunque tampoco menos, que un juego de fuerzas y deseos que concurren e instituyen códigos concretos mientras duran de cierta y determinada manera, es decir, mientras logran conservarse. Se trata de una tesis arriesgada tan pronto como parece arrebatar toda especificidad al entorno humano, que parecería así indiscernible del entorno de las abejas o las arañas. Con todo, el problema no estribaría tanto en la constitución del *imperium*, sino en la conservación de sus estructuras, que es impensable sin la permanente reinención de las mismas mediante la cooperación y la ayuda mutua entre los hombres.

Diego Tatián: “La potencia de los esclavos. Apuntes sobre un silencio de Spinoza” (pp. 225-244). ¿De qué hombres nos habla Spinoza? ¿De qué multitud? Es claro que Spinoza jamás racializa, por así decir, a los hombres ni a las comunidades políticas. Y es clara, asimismo, la rotunda crítica que despliega en el *Tratado teológico-político* contra la idea de la superioridad de unas naciones sobre otras. No hay, en cuanto tales, elementos “racistas” en su pensamiento. ¿Por qué, sin embargo, menciona con crudeza expresiva a “un cierto brasileño negro y sarnoso” con el que dice haber soñado? Que la filosofía europea del barroco se gesta e incluso germina en un contexto internacional colonialista no es, hoy día, susceptible de duda. El texto de Tatián interroga, justamente, por qué Spinoza, que fue comerciante antes que filósofo, parece desatender ese contexto, y por qué, en lo concreto, Spinoza parece otorgar un sentido “puramente ético-político, si no metafórico” al par *servitudo-libertas*.

Raúl de Pablos: “El deseo de razón y la alteridad constitutiva. Apuntes sobre el ser humano en la *Ética* de Spinoza” (pp. 245-269). Contrariamente a lo que cabría esperar de una filosofía expuesta según el orden geométrico, la filosofía de Spinoza es también, y quizá ante todo, una filosofía que otorga centralidad al deseo y a la afectividad como elementos esenciales de la vida humana. Ni el deseo ni los afectos vendrían a ser, así las cosas, suplencias o desviaciones de la *recta ratio*, sino, muy al contrario, las instancias sobre las que la razón emerge sin jamás desmentirlas. De ahí que la propia razón esté “anclada en el conatus”, y no al revés. El texto de Raúl de Pablos explora la racionalidad spinozista desde el punto de vista de su constitución comunitaria y de su integración en la vida afectiva mostrando, asimismo, la distancia del pensamiento de Spinoza respecto a posiciones que asumen buena parte del legado spinozista como las de Nietzsche o Freud.

Lucano Espinosa: “El pensamiento narrativo de Spinoza” (pp. 271-295). El texto de Luciano Espinosa explora la posibilidad de una lectura del spinozismo en clave narrativa y, si bien advierte que el modelo spinozista de racionalidad no es de tal jaez, cabe, con las debidas cautelas, esta lectura. Contrariamente a como sugeriría una lectura rígida y sin matices de los tres géneros de conocimiento, es preciso considerar que Spinoza no escamotea ciertos casos concretos en los que la exigencia de rigor matemático traicionaría, paradójicamente, la adecuada inteligencia de los casos a entender. Así las cosas, considerando que “lo racional es real, pero no al revés” y la inevitable inconmensurabilidad entre razón (humana) y Naturaleza, se entiende que el modelo matemático, si bien modelo de sanación del intelecto, no siempre garantizaría la inteligencia de lo real. De ahí la humana necesidad de la apertura a estrategias de aprendizaje quizá imprecisas, pero lúcidas, como la experiencia y la imaginación.

María José Villaverde: “Spinoza: *homo homini Deus*” (pp. 299-320). Este trabajo explora la tensión, habitual en los textos políticos de Spinoza, entre las perspectivas del sabio y las del ignorante, así como el dilema entre la necesidad política de seguridad y la necesidad filosófica de la libertad de expresión. Si bien Spinoza rechaza de manera explícita los regímenes violentos, que considera, con Séneca, abocados a la ruina, entiende, empero, que en la medida en que los hombres no viven de acuerdo con la razón, se imponen ciertas instituciones que muevan a la obediencia y permitan la paz y la concordia. Sin embargo, no se establece en los textos de Spinoza una dicotomía en sentido fuerte entre sabios e ignorantes, puesto que la racionalidad es coyuntural en cuanto depende de un juego de fuerzas cambiantes. Es

decir, tanto el sabio como el ignorante siguen las leyes y reglas a cuyo través son y operan todas las cosas singulares. En este sentido, parece discutible sostener, como sostiene Villaverde, que Spinoza fuera en verdad un alquimista receloso de exponer sus conocimientos al público. Antes al contrario, Spinoza abomina en diversos pasajes de cualquier tipo de conocimiento sobrenatural que se cifre en arcanos o misterios sólo accesibles a una minoría sabia.

José Pedro Pizarro

Kriegel, Blandine: *Spinoza, l'autre voie*. Paris, Les Éditions du Cerf, 2018, 504p.

Con la publicación de *Spinoza, l'autre voie*, Blandine Kriegel retoma los estudios espinosistas. El primer punto que debe señalarse acerca de la obra es la precisión con la que la Kriegel trata los hechos históricos y los contextos sociales, políticos y religiosos que rodean a Spinoza y a su obra. Los conocimientos históricos de la autora, sobre todo en lo que concierne al siglo XVII neerlandés (en 2011 publicó *La République et le Prince moderne*, obra en la que analiza el nacimiento de la república holandesa, donde defiende que el republicanismo europeo nace en los Países Bajos contra Felipe II), otorgan a este trabajo una riqueza singular dentro de la bibliografía espinosista.

La erudición de Blandine Kriegel se combina con su metodología, que combina el interés de la filosofía por los conceptos con el interés de la historia por los contextos (p. 68). Esta metodología es heredera, como la autora misma lo señala, de la epistemología de Foucault y de Canguilhem, autores que conoce de primera mano por haber trabajado con ellos. Así, sin suprimir el valor del texto espinosista, la autora insiste sobre el contexto, para comprender mejor los *enjeux* en los que el pensamiento de Spinoza se sitúa. Ello otorga a esta obra, como la misma Kriegel señala, un estatus particular dentro de la historiografía en lengua francesa, donde los contextos sociales, económicos o políticos son habitualmente dejados de lado: “Nous ne séparerons pas, comme on fait souvent, la restitution du contexte historique de la compréhension de la pensée du philosophe où elle est advenue et ne croyons pas illégitime de combiner ainsi l’investigation historique à l’analyse logique, même si, pour des raisons qui devraient être examinées par ailleurs, cette orientation est plus largement partagée par l’écrasante majorité de nos collègues anglo-saxons ou italiens que par celle de nos collègues français” (p. 69).

Esta restitución del contexto puede apreciarse especialmente en la primera parte de la obra así como en el primer capítulo de la segunda. Destacaremos la parte dedicada a los conflictos en el seno de la República Holandesa: conflicto interior (p.50), conflicto teológico y conflicto exterior, donde la autora cartografía de manera clara las corrientes y oposiciones a las que se enfrenta la República Neerlandesa y que son capitales a la hora de entender no sólo el contexto de Spinoza sino la manera en la que Spinoza participa en los problemas de su tiempo. Ello nos permite ver que los conceptos de Spinoza no son elaboraciones filosóficas que se escapan a la historia, sino más bien respuestas a una coyuntura determinada, problematizaciones de un tema presente. Por ejemplo, después de señalar la estructura ontológica y teológica del pacto social (esta última basada en la idea de una secularización por la razón de valores enseñados por la religión (p.112), Kriegel describe una “structure historique”

que remite a un marco previo: “justifie un renvoi préalable à la constitution de la République des Hébreux” (p. 112-113).

La obra se estructura en tres partes a las que se suman una serie de anexos en los que Kriegel debate con otros notables estudiosos de la filosofía de Spinoza, como Antonio Negri o Laurent Bove. En la primera parte, consagrada a la vida y al contexto de Spinoza, se detallan los *enjeux* históricos de la época del autor, concentrándose sobre los problemas concretos de la república neerlandesa. La segunda parte está dedicada a la política de Spinoza y la tercera a un examen de la Ética que finaliza con un estudio sobre la recepción de la obra de Spinoza.

Mario Donoso

Lenoir, Frédéric : *Le miracle Spinoza. Une philosophie pour éclairer notre vie*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2017, 228 p.

El título y el subtítulo de este hermoso libro revelan con precisión la doble intención del autor al escribirlo: por un lado, busca explicar en qué consiste y cómo fue posible lo que él denomina “el milagro Spinoza” y, por otro, poner al alcance de cualquier lector la que considera como la filosofía que mejor puede iluminar nuestra vida. Con el milagro Spinoza, el autor hace referencia al hecho de que este hombre construyó, en menos de dos décadas, un pensamiento que constituye una auténtica revolución religiosa, política, antropológica, psicológica y moral. Lo más asombroso que encuentra Lenoir en este hecho es, por un lado, que Spinoza elabora esta doctrina revolucionaria en medio de un siglo –el siglo XVII– en que triunfan el oscurantismo, la superstición, la intolerancia y el fanatismo, y, por otro lado, que haya habido que esperar hasta el siglo XX para que la biología y las ciencias humanas confirmen muchas de sus tesis. Sin embargo, como Lenoir sabe que los milagros no existen, se propone “desenmascarar” el supuesto “milagro” mediante el conocimiento exacto de sus causas, desvelando cómo pudo Spinoza sentar las bases de la moderna exégesis bíblica y de la historia de las religiones, adelantarse al pensamiento político ilustrado y diseñar el modelo de nuestras democracias modernas, fundar la “psicología de las profundidades”, o ser sociólogo y etólogo antes de que se constituyeran estas disciplinas. A lo largo de 200 páginas, que se leen siempre con agrado, con un estilo a la vez sencillo y brillante, Lenoir traza una semblanza bien documentada de Spinoza y analiza la génesis de su filosofía, mostrando en todo momento el profundo arraigo de su pensamiento en su vida. Describe con esmero las dos facetas de la personalidad del filósofo: la del revolucionario religioso y político, al hilo del comentario del *Tratado teológico-político*, y la del maestro de sabiduría, al hilo del comentario de la *Ética*. Con una prosa dinámica, va desgranando las tesis vertebradoras del sistema spinozista: su monismo metafísico, su filosofía de la inmanencia, en la que encuentra resonancias de la filosofía oriental (del budismo y del hinduismo), su monismo antropológico, su crítica radical de la superstición religiosa, su concepción democrática de la política, su fundamentación de la ética en el deseo y la alegría, alejándola de toda imposición imperativa represora. Lenoir se complace en mostrar las muchas ideas que comparte con Spinoza, pero no deja de mencionar sus discrepancias: rechaza su concepción de la mujer, anclada en la misoginia de la sociedad de su tiempo; su visión utilitarista de los animales, heredada de filósofos antiguos y de los teólogos cristianos, así como su racionalismo y su determinismo absolutos.

Ahora bien, la intención última de Lenoir no es en modo alguno añadir una nueva interpretación erudita a las que ya hay de la filosofía de Spinoza. Por el contrario, su afán es más bien lograr, con un mínimo de erudición, un máximo de clarificación, sin renunciar por ello al rigor hermenéutico. Como reza el subtítulo de la obra, Lenoir ve la filosofía de Spinoza como una luminaria que alumbra nuestro camino hacia la libertad y la felicidad, impulsados por el deseo y la alegría de vivir bajo la guía de la razón. Afirma que Spinoza “es de hecho más que un simple pensador: es ante todo un sabio que trata de cambiar nuestra mirada con el fin de hacernos libres y felices, como lo fue él mismo” (p. 17). Busca y encuentra en Spinoza un “maestro de sabiduría” que nos enseña a no burlarnos de los actos humanos, a no lamentarnos por ellos, a no detestarlos, sino a comprenderlos con vistas a mejorarlos. Nos enseña que al mal se le vence atacando sus causas profundas y no perdiendo el tiempo en condenarlo. Con este libro, su autor aspira a despertar en los lectores el deseo de leer a Spinoza, convencido de que esta lectura les ayudará a vivir mejor, como le ha ayudado a él. No me cabe duda de su sinceridad cuando confiesa dos cosas: una, que ha escrito este libro “con alegría” (p. 21) y otra, que “ama a Spinoza y lo considera como un querido amigo en la búsqueda de la sabiduría” (p. 204).

El libro se cierra con un epílogo en el que se recoge un breve intercambio epistolar del autor con Robert Misrahi sobre el mismo. Aparte de en unas observaciones relativas a la traducción de algunos términos, la discusión se centra en la concepción de Dios y su lugar en el sistema de Spinoza: mientras Misrahi sostiene que la filosofía de Spinoza es un “ateísmo enmascarado” y que si usa tan a menudo el término “Dios” es solo por precaución; Lenoir defiende que se trata de un “panteísmo” en el que Dios no es un concepto vacío sino que hace referencia a un “ser absolutamente infinito” inmanente al mundo, ajeno al Dios personal y creador de la Escritura. En último término, se muestran de acuerdo en que “hay en Spinoza un ‘Dios identificado con la Naturaleza’.” (p. 221)

Estamos, sin duda, ante una excelente introducción al pensamiento de Spinoza, excelente porque su lectura nos lleva directamente al corazón de su doctrina.

Julián Carvajal

Pessel, André: *Dans l'Éthique de Spinoza*, Paris, Klincksieck, 2018, 143 p

El autor de este libro es un profesor del prestigioso Lycée Louis-le-Grand. Como pedagogo ha propuesto diversas iniciativas y nuevos temas para los *concours* (ver nota 2 p. 116). Y de su práctica docente ha obtenido una experiencia de lectura filosófica, que utiliza como método de interpretación para la *Ética* de Spinoza.

El volumen consta de siete capítulos cuyo contenido procede de trabajos y seminarios dirigidos a lo largo de los años. Lo que explica que no estemos ante un tratado sistemático sobre el filósofo holandés, sino ante una obra que da cuenta de una experiencia viva de lectura personal. Esos siete trabajos, diferentes en cuanto al estilo y discontinuos en el tiempo, responden sin embargo a una misma motivación y propósito: el de extraer de la *Ética* toda su operatividad y eficacia llevando a buen término su función.

André Pessel, como lector, se sitúa y nos invita a situarnos “en” (*dans*) *l'Éthique*, lo que implica tratar este texto extraordinario en total autonomía y sin mezclarlo con un difuso spinozismo (“Spinoza disparut sous le spinozisme qui fut absorbé

par l'athéisme", se lamenta en el Prefacio), ni con el relato trazado por los anti-spinozistas. Ahora bien, todo lector desinteresado debe saber que la lectura de un texto ofrece siempre resistencias de diverso género. En el caso que nos ocupa se detectan las siguientes dificultades que es preciso resolver: a la ya señalada confusión historiográfica de Spinoza con el spinozismo (pp. 23-43) se añade la indistinción entre el sujeto como efecto del discurso y el sujeto como efecto del texto (pp. 10-22); a esto hay que añadir la mezcla del sentido del texto con la verdad del texto (p. 21), la del análisis con la síntesis (p. 9) y la de la axiomática con los axiomas. En una palabra, asociar de forma confusa y enmarañada las vías de un camino (*viae*) al ejemplar (*exemplar*) que Spinoza presenta como modelo -que es únicamente una construcción del propio texto en el curso de una práctica de lectura (p. 13).

Una vez superadas esas resistencias, Pessel está seguro de hallarse ante la filosofía de Spinoza, definida como ontología real del infinito considerado como potencia (pp. 45-65) y conocida gracias al entendimiento adecuado del cuerpo y de los afectos: "C'est une théorie de l'autoproduction du réel par le réel" (p. 47). El A. subraya las infinitas variaciones que constituyen lo real según diferentes grados de complejidad. Y sitúa en la diferencia entre sustancia e individuo el carácter revolucionario de la filosofía de Spinoza frente a la gran tradición (p. 55). Avanzando paulatinamente sobre las restantes partes de l'*Éthique* André Pessel deja al descubierto sus claves de lectura: la teoría de los afectos sustentada en las modificaciones corporales y en los cambios perceptivos provocados por los encuentros del hombre con otros cuerpos desde su disposición imaginativa e intelectual; el conocimiento del segundo género no como facultad universal ni trascendental, sino como un uso de la mente que se determina desde dentro a establecer entre las ideas relaciones de conveniencia, diferencia y oposición. Y de ese modo, la actividad del intelecto produce un aumento de la potencia propia del hombre, o lo que tanto vale, incremento de su virtud o felicidad. Por lo que finalmente la beatitud de la que trata la quinta parte de la *Ética* no debe ser pensada como un estado de reposo consecutivo a la obediencia de las normas morales, sino como el tránsito a una tarea infinita susceptible de mayor perfección, una tarea inacabada (p. 80).

El capítulo 5 (pp. 91-106) presenta particular interés, porque en él se contraponen el sentido y la verdad de los enunciados a propósito de la cuestión de la muerte. En efecto, para Spinoza una cosa es la mortalidad como efecto natural y común a todas las cosas y otra el imaginario de la propia muerte. Spinoza no se recrea en esta, pero justifica su consideración de la muerte como un acontecimiento integrado en una teoría general de la vida. Lo que precisamente resulta compatible con la consideración de la propia eternidad en cuanto la mente conoce la esencia actual de su cuerpo en Dios.

En fin, no debe perderse de vista que a lo largo de estas páginas, André Pessel hace valer una y otra vez su idea de que la lectura es una de las operaciones proporcionadas por la propia vida con vistas a construirnos leyendo. Este método de interpretación según el cual el filósofo es un efecto textual le permite discutir con Nietzsche algunas interpretaciones sobre Spinoza que él no comparte (pp. 107-121). Así rechaza la tesis nietzscheana acerca del geometrismo como una forma de engaño que encubre el amor egoísta de Spinoza por su propia sabiduría (p. 118); o la simplificación reductiva con que el prusiano considera la idea de infinito de Spinoza, así como su interpretación del *conatus* (que no es tanto un principio conservador cuanto vital).

Su creencia en la efectualidad del texto se complementa con la afirmación de que el texto de l' *Éthique* es susceptible de una lectura infinita. Esta posición fue defendida anteriormente por Jean-Toussaint Desanti en *Introduction à la phénoménologie* (1973), libro donde se modifica una tesis suya de 1956 acerca del método materialista como el verdadero método de interpretación de la historia de la filosofía. Porque lo que ofrece un texto filosófico de este tipo son “des configurations de lisibilité, de dicibilité que littéralement nous donnent la parole” (p. 127). No debemos pues pensar *como* Spinoza, sino *a través* de Spinoza. En consecuencia, Pessel siguiendo a Desanti sostiene que el lector de Spinoza configura dos identidades: la propia y la del filósofo holandés.

Pese a la utilidad del resumen de cada capítulo en el Índice final, el libro de Pessel no resulta de fácil lectura debido a un estilo elíptico y abrupto. Algunas de las ideas se repiten a lo largo de los capítulos mientras que otras están necesitadas de mayor explicación. Pero, en cualquier caso, es difícil resistirse a su tesis sobre la interpretación. Pues se trata de un hecho innegable: los lectores de la *Ética* hemos aprendido con Spinoza a filosofar.

María Luisa de la Cámara

Rovere, Maxime : *Le Clan Spinoza. Amsterdam, 1677. L'invention de la liberté*, París, Flammarion, 2017, 561 p.

Este libro toma la forma de una novela y la figura de Spinoza es el hilo conductor que va enhebrando el relato del nacimiento y el desarrollo del auténtico protagonista: la razón en la Modernidad. Pero no pone siempre a Spinoza en el foco, pues quiere acabar con las mitologías alrededor de Spinoza y su heroización (pp. 559 y 560), para que no nos ciegue la admiración por él y nos impida comprender ese nuevo mundo. Así quiere desmitificar la expulsión de Spinoza de la comunidad judía, señalando que no fue tan sombría y dura como la pintaron Lucas y Colerus, sino más bien algo más *light* (p. 191). O intenta “normalizar” la relación entre Spinoza y Clara María, la hija de Van den Enden, señalando que no hubo un trágico impedimento por la diferencia de edades, sino que el problema era que Spinoza hubiera tenido que convertirse al catolicismo y no estaba dispuesto a ello (p. 205), y que Spinoza tenía un aire gruñón por no tener mujer (p. 411). También afirma que hay que renunciar al fetiche de un Spinoza radiante, sonriente, apóstol de la alegría (p. 506), la imagen del pensador retirado que escribe con calma (p. 329). En definitiva, Spinoza no fue tan importante; por eso en la portada de la *Opera Posthuma* solo se ponen, piensa el autor, las iniciales de Spinoza, como queriendo indicar que esas obras eran un producto de la colegialidad y que el pensamiento que allí se expresaba rehusaba ser considerado como algo individual, que no se quería ver el nombre de Spinoza convertido en un estandarte y que, en definitiva, se quería decir algo así como “Spinoza ha muerto, ahora les toca a los lectores devenir filósofos” (p. 531).

No es este libro una ficción escrita de acuerdo con una historia verdadera, sino una investigación para, por todos los medios literarios (a veces rompe el género de novela y hace comentarios académicos sobre las fuentes que está utilizando, o se pone a dialogar con los personajes), llegar a la verdad de un universo hoy desaparecido (p. 9): una cierta comunidad de pensadores, no siempre de acuerdo

entre ellos, que dieron lugar al nacimiento de una forma de abordar racionalmente la realidad. Estos pensadores no formaron un grupo unificado, ni un círculo, porque no había un centro. Ya fueran colegiantes, como Jellesz, Balling y De Vries, luteranos, como Stenon y Kerckrinck, calvinistas, como Meyer y Koerbag, católicos, como Van den Enden, o cristianos ecuménicos, como Oldenburg, todos consideraban, a juicio del autor, que la unión intelectual era la más alta realización de los seres humanos, capaz de colmar los anhelos humanos en la vida presente (p. 266). Y, aunque a veces parece que el papel de Spinoza es muy central en ellos, como entre los colegiantes cuando se dedicaban a leer la obra de Spinoza y a comentarla, sin embargo, al poner en práctica un libro de filosofía geométrica, no se trataba tanto del aprendizaje de una teoría ya constituida, como de la organización con sus amigos de un terreno de experimentaciones filosóficas (p. 269).

De alguna manera, como se señala en la contraportada, se trata de presentar a un “Spinoza en red”: la presencia a su lado de hombres y mujeres excepcionales, cuyos impulsos son inseparables del suyo. Parte el autor del supuesto de que la filosofía no es algo abstracto, sino que se juega en los encuentros entre las personas, ya sean peligrosos, tristes e irritantes o apasionados, alegres y entusiastas (p. 10) Quiere mostrar cómo el pensamiento encuentra su camino en lo concreto de la vida (p. 558). Por eso, para el autor es muy importante dar a su libro una forma dialogada, pues cree que es en el intercambio oral donde las relaciones entre los humanos dan lugar al nacimiento de las ideas: son, sobre todo, las interacciones entre los individuos y no verdaderamente los individuos mismos, los que fabrican los pensamientos (p. 560). Pero estas interacciones se basan en sentimientos que los unos tienen por los otros: son estas simpatías y antipatías las que esclarecen su camino del pensar, pues no cesan de referirse los unos a los otros, pero cada uno según su propia dinámica afectiva (p. 560). Afirma el autor que la concepción del sabio, sobre todo después del Imperio Romano, ha sido muy individualista, concebida como una virtud personal o una fuerza interior que se irradiaba hacia el exterior. Pero ahora, cree, en este momento histórico que aborda su libro, no se debe comprender la sabiduría solamente a partir de una naturaleza individual, sino también a partir de relaciones que hacen entrecruzar las perspectivas de una manera muy compleja: en este sentido, ningún sabio es sabio por sí mismo (p. 507). La razón no aparece principalmente como una luz divina, ni como una revelación del absoluto, sino como una manera de organizar conjuntamente el revoltijo de cosas y pensamientos que es la vida (p. 508). La conclusión que saca el autor de esta historia es que en ella se encuentra lo que los seres humanos, filósofos o no, tienen de más vivo y de más bello (p. 561).

Esta comunidad de personas tan diferentes, incluso a veces contrapuestas entre ellas, le parece al autor el ideal de vida. Pero cree que desapareció. Por eso a veces presenta a los protagonistas de la historia como escépticos sobre el futuro. Les hace decir: “no nos desharemos de los hombres tal como son. Ni les mejoraremos, ni les instruiremos. Continuarán eternamente haciéndose daño por su tontería, manipulados por sus pasiones... Jamás las gentes de bien serán las más fuertes, ni las más numerosas” (p. 459). Al final, la filosofía, esa pasión por actuar (se nos dice en la obra: “los libros de filosofía no son productos de consumo cultural, sino impulsos violentos que se da al destino de la colectividad, por lo que los filósofos del XVII no son escritores, son hombres de acción” (p. 329), ¿se queda en un mero juego de una comunidad elitista?

La obra tiene 7 capítulos, además de un preámbulo y un epílogo en los que se habla de la manera de escribir el libro. Los capítulos están dispuestos en el orden cronológico. El primero, que abarca de 1590 a 1649, trata de los protagonistas del origen de la historia: la ascendencia familiar, las instituciones judías de Ámsterdam y la infancia de Spinoza. El segundo, que discurre entre 1649 y 1655, narra, entre otras cosas, la vida de los “colegiantes”, la actividad de Van den Enden, los problemas de Juan de Prado o los embrollos financieros en los que Spinoza se vio envuelto a la muerte de su padre. El tercero, de 1655 a 1659, cuenta cómo Spinoza se separa de la comunidad judía, la actividad filosófica en Leiden, el *Tratado de la reforma del entendimiento*, las obras teatrales que promovió Van den Enden y la continuación del caso de Juan de Prado. El cuarto, de 1659 a 1665, describe las actividades de los amigos de Spinoza, Jellesz, Balling o Meyer, las actividades científicas de Stenon, la aparición de Oldenburg y las ideas de Van den Enden y de Meyer. El quinto, de 1666 a 1671, relata el mesianismo de Sabbataï Tsévi, la obra *Philosophia S. Scripturae Interpres* de Meyer, la conversión de Stenon al catolicismo, el caso de Koerbagh, el inicio de las actividades conspiradoras de Van den Enden y el *Tratado teológico-político*. El sexto, de 1671 a 1673, novela la historia del desenlace de la conspiración de Van den Enden, el asentamiento del cambio religioso de Stenon y *La profesión de fe universal* de Jellesz. En el último capítulo, que engloba el periodo comprendido entre 1674 y 1708, narra la publicación de la *Opera Posthuma* de Spinoza, algunas ideas de la *Ética*, así como las actividades de Schuller, Tschirnhaus y Leibniz.

La mayoría de los capítulos no son otra cosa que una puesta en escena de elementos textuales, perfectamente documentados, de archivos (p. 558). Por eso, ha utilizado comillas en las palabras de esos personajes como señales distintivas que remiten a las abundantes notas y bibliografía que aparecen en la página web www.leclanspinoza.com, para que se pudiera comprobar su fundamento en las fuentes documentales. Realmente hay que leer el libro con esa página de internet abierta para ir siguiendo las abundantísimas referencias que utiliza el autor, que ya había publicado una obra sobre el pensamiento de Spinoza y una traducción al francés de su *Correspondencia*. Pero hay erratas, porque a veces pone comillas y en la bibliografía no aparece la fuente de esa frase.

Esta obra de Rovere es una incitación a todo el mundo, especialmente a los no especialistas en filosofía, a participar en la comunidad de la razón. Esto la hace apasionante y, por momentos, emocionante. Y también es un intento de revalorización del trabajo de los coetáneos de Spinoza, lo que la hace ser una obra imprescindible para conocer el contexto histórico de esa época. Pero, para ese viaje, no se necesitaba minusvalorar los textos de Spinoza, pues lo que ha pasado a la historia del pensamiento y la ha influido profundamente es precisamente el texto, no tanto el contexto. Las ideas de las obras de los personajes que nos presenta Rovere no tienen la profundidad, la riqueza, la coherencia o la fuerza generadora que han tenido y siguen teniendo las ideas de Spinoza. Y no hace falta buscar explicaciones míticas a este hecho: probablemente nadie en su tiempo tuvo la pasión por pensar que mostró Benedictus de Spinoza.

Francisco Javier Espinosa

Sévérac, Pascal (Dir): Dossier “Spinoza: entre anthropologie et psychologie”, *Astérion*, n° 19 (2018) (<https://journals.openedition.org/asterion/3229>)

El número 19 de la revista *Astérion*, revista de “Filosofía, historia de las ideas y filosofía política”, presenta en su segundo número de 2018 un dossier coordinado por Pascal Sévérac dedicado a estudiar las relaciones entre psicología y antropología en la filosofía de Spinoza, así como la eventual utilización de la obra espinosiana en las reflexiones actuales sobre psicología y antropología. Con ello Sévérac prolonga y completa el dossier de 2005 sobre “Spinoza et le corps” en el número 3 de la misma revista (<https://journals.openedition.org/asterion/31>). En lo que sigue comentamos algunas aportaciones de los diversos trabajos que integran el dossier.

U. Renz defiende que hay en Spinoza una idea de especie humana y una idea de bien humano la consecución del cual entraña la reforma del entendimiento. Esto supone el rechazo de una visión necesitarista de la ontología espinosiana que permita el perfeccionamiento del individuo. La necesidad de la acción divina no explica la actividad humana concreta, sino que proporciona el marco general determinista del conjunto de la naturaleza. La idea de naturaleza humana en Spinoza es, según S. Laveran, crítica y práctica, aludiendo más que a un conjunto de propiedades o facultades a una serie de actividades comunes regidas por leyes. P. Sévérac analiza el papel del niño en la antropología espinosiana exigiendo una transformación educativa del niño que lo transforma en adulto y que convierte al adulto ignorante en un ser activo.

R. Chappé confronta las posiciones de Althusser y Zourabichvili sobre Spinoza en el marco de la discusión sobre el antihumanismo teórico y el antihegelianismo y la búsqueda de un pensamiento que no caiga en el psicologismo. Estos dos autores se inscriben en el cuestionamiento que la epistemología francesa ha hecho (desde Politzer y Canguilhem) al estatuto de la psicología como ciencia. En efecto, Althusser inscribe su lectura de Spinoza en la defensa de la especificidad del pensamiento de Marx respecto al hegelianismo y al humanismo de corte feuerbachiano, mientras que Zourabichvili se acerca a Spinoza desde Nietzsche y Deleuze destacando la afirmación de la potencia activa más allá de toda negatividad como base de la transformación de las cosas y especialmente de los seres humanos. Se trata de pensar el cambio sin la negación, sin recurrir al trabajo de lo negativo, como una “evolución creadora” expresiva de una dinámica vital que excluya toda meditación sobre la muerte, tan del gusto del siglo barroco en el que vivió el filósofo. El problema planteado por el profesor francés es el de la transformación: cómo convertirse en adulto, cómo devenir sabio, cómo liberarse políticamente. Los dos autores aquí analizados han planteado el problema del estatuto del pensamiento en un contexto antipsicológico que rechaza el idealismo y la introspección típicos de la psicología clásica. Este problema de cómo analizar la especificidad de lo psíquico sin reducirlo, sin mecanizarlo y sin ponerlo al servicio del control de la población fue ya analizado por Canguilhem.

La interpretación de nuestros autores se realiza partiendo de dos conceptos claves: el de estructura y el de forma. Althusser comparte con Spinoza una idea del conocimiento como producción y la tesis de que la ideología tiene una cierta autonomía respecto a la estructura económica, o sea que se da una cierta autonomía de las ideas respecto de las cosas. De igual manera, comparte con Spinoza la crítica a la noción transitiva de causa en beneficio de una causalidad inmanente, estructural. Por su parte Zourabichvili subrayó desde su “física del pensamiento”, a la vez, la

autonomía de las ideas y su correlación necesaria con las cosas corporales. Idea central en esa física del pensamiento es la noción de forma. Spinoza admite el “ser formal de la Mente” donde la noción de forma se opone a la cartesiana. Mientras que para Descartes los cuerpos no humanos son “todo lo que es transportado al mismo tiempo”, los cuerpos humanos son los conjuntos de materia unidos a un alma. En cambio, para Spinoza el cuerpo se define por cierta relación constante de movimiento y reposo, sin ninguna referencia a un alma unificadora de las partes del cuerpo. Para Zurabichvili Spinoza insta un “plano de inmanencia del pensamiento” del mismo modo que Galileo y Descartes instauraron un plano de inmanencia para la extensión. Es así como el filósofo holandés concede un estatuto autónomo al pensamiento y a través del “ser formal de la idea” extiende la noción de forma al ámbito de las ideas, al dominio del pensamiento. Según Spinoza las ideas se concatenan de forma autónoma, y a la vez su encadenamiento expresa el encadenamiento de las cosas de las que son ideas. Hay una génesis formal de las ideas, según la cual una idea tiene por causa otra idea; y una génesis objetiva de las ideas, según la cual las ideas se encadenan causalmente siguiendo el orden causal de las cosas, de manera que se podría hablar de un primado de las cosas sobre las ideas, que no elimina, sin embargo, una relativa autonomía de las mismas. Por otra parte, las ideas se pueden encadenar siguiendo el orden del entendimiento o el orden de las afecciones del cuerpo: se trata de pasar de este primer orden aleatorio y azaroso al primero que es necesario.

Por último, los dos artículos restantes aplican algunas ideas espinosianas a la actualidad. J. Henry retoma de Spinoza la idea de persona que hay detrás de los trastornos patológicos y Clota relaciona al filósofo con Vygotsky en cuanto a la noción de trabajo articulando ética, psicología y política.

En resumen, se trata de un dossier muy interesante que no solo interpreta puntos esenciales del pensamiento espinosiano, como los relacionados con su posible antropología y sus reflexiones psicológicas, sino que también usa nociones espinosianas para aclarar e iluminar ciertas problemáticas actuales. Es de destacar la importancia que se concede a la antropología y a la psicología de Spinoza mostrando su originalidad frente a la tradición aristotélico-tomista (centrada en la idea del alma-forma) y también frente al dualismo cartesiano. La antropología espinosiana es una apuesta por la razón, una razón que se entiende como desarrollo a partir de un contexto afectivo del que el hombre nunca se desprende del todo. En cuanto a la psicología, se subraya la especificidad de nuestro filósofo en cuanto afirma la autonomía del pensamiento, aunque en estrecha correlación con los cuerpos. La noción de individuo humano que despliega el filósofo de Ámsterdam subraya su importancia ética dentro de un contexto ontológico inmanentista y monista. El ser humano no tiene prerrogativas ontológicas (no es un imperio dentro de otro imperio, es un modo como los demás) aunque sí éticas, ya que para nosotros es lo más importante. Esa antropología racionalista afectiva y esa psicología que coordina los sentidos, la imaginación y la razón son una interesante aportación de los estudios comentados que resaltan la originalidad de Spinoza.

Francisco José Martínez

Sgambato-Ledoux, Isabelle: *Oreste et Neron. Spinoza, Freud et le mal*, Garnier, París, 2017.

Spinoza y Freud a pesar del optimismo del primero y del pesimismo del segundo tienen varios puntos en común que conviene resaltar. En primer lugar, ambos son deterministas y explican la libertad humana en el marco de un determinismo universal que no admite excepciones; los dos son naturalistas y materialistas en el sentido de que para los dos los fenómenos anímicos se dan en un contexto corpóreo que los condicionan; ambos reconocen el papel fundamental de los afectos en la actividad humana y ambos promueven mecanismos de liberación, al menos parcial, de esos condicionamientos afectivos. Además ninguno de los dos pretende eliminar los afectos o controlarlos completamente mediante la razón, no son intelectualistas, pero tampoco piensan que la razón sea completamente impotente en relación a los afectos, sino que es posible, haciendo jugar unos afectos sobre otros, potenciar los elementos más activos en detrimento de los pasivos y conseguir un cierto *modus vivendi* con las propias pasiones. De igual manera uno y otro resaltan la importancia de los aspectos inconscientes en la acción humana. Estas concomitancias tienen importancia en el tratamiento de la cuestión del mal, objeto de la presente obra.

La obra de Sgambato trata la cuestión del mal a partir del análisis de las famosas cartas sobre el mal que nuestro autor y Blienbergh intercambiaron entre 1664 y 1665. A este intercambio epistolar ha dedicado Sara Reyes una espléndida tesis doctoral titulada *Spinoza: Las cartas del mal. Inmanencia y significado* (2017).

El libro se articula en tres partes dedicadas respectivamente a la cuestión de la moralidad a través del análisis del mito del pecado original y la figura de Adán; la cuestión de la finitud esbozada a partir de la distinción entre privación y negación y la cuestión de la responsabilidad planteada a partir de la cuestión del crimen, especialmente de los matricidios perpetrados por Nerón y Orestes. Punto central de todo el trabajo es la consideración del doble papel jugado por la imaginación en la obra de Spinoza: un papel pasivo, imaginario, y un papel más activo, imaginativo, casi correlativo del orden del entendimiento. En el primer caso la imaginación no sería más que el reflejo en la mente de las afecciones del cuerpo, mientras que en el segundo la imaginación sería un correlato del entendimiento desplegando el lado activo y creativo de la mente. En su perspicaz Prefacio Pierre-François Moreau destaca la utilización que Spinoza hace de figuras históricas o míticas como base experiencial o erudita de la elaboración teórica. Estas imágenes contrapuestas a los conceptos que Moreau denomina, con terminología deleuziana *figuras*, vivifican los conceptos teóricos aportándoles el calor de la experiencia, pero para ser útiles teóricamente requieren la demostración y el desarrollo teórico que solo los conceptos pueden aportar. Moreau destaca que estas *figuras* presentes en la correspondencia analizada forman parte de un patrimonio cultural común a los dos correspondientes que comprende: los hechos, las intenciones y los juicios de valor, en cuyo interior los dos autores establecen sutiles matices; y es precisamente la diferente interpretación ontológica de los hechos lo que produce la final la ruptura del diálogo a pesar de la comunidad cultural inicial.

El problema fundamental de Blyenbergh es que quiere compatibilizar el protestantismo calvinista y el cartesianismo que había retomado en la obra de nuestro autor dedicada a los *Principia* cartesianos, pero subordinando siempre la razón a la fe; posición de partida completamente opuesta a la espinosiana que había dedicado

precisamente el *Tratado teológico-político* a defender la autonomía de la razón y del libre pensamiento contra todo yugo dogmático. Los tres temas de la polémica, como ya hemos adelantado, son el pecado original, la finitud humana y el crimen.

Entrando en el primer tema nos encontramos con el problema de compatibilizar un determinismo universal, requerido por el cartesianismo con el libre arbitrio, base del cristianismo y especialmente de la versión protestante del mismo. Libertad que la teología cristiana exige precisamente para poder afirmar que el castigo divino del pecado es justo, ya que se debe a la voluntad libre del ser humano. Pero en un contexto en el que todo depende de Dios, la cuestión del mal es un problema ya que, si todo depende de Dios, incluidas las acciones humanas, y el mal tiene alguna solidez ontológica, entonces se llega a la conclusión contraintuitiva de que Dios es la causa del mal. La única salida es defender, como hace Spinoza, que el mal no es nada positivo, que no tiene ninguna consistencia ontológica.

Decir que los hombres pueden ofender a Dios o que pecan contra él, es para el filósofo una forma impropia de hablar, teñida de antropomorfismo (*Carta 19*). En el análisis de la acción de Adán, la autora distingue dos posibles usos de la imaginación: uno basado en la comparación de lo que Adán hace y de lo hubiera debido hacer, el uso imaginario, y otro uso, el imaginativo, que utiliza precisamente dicha comparación contra sus propios efectos. La cuestión aquí radica en dos modos de consideración de las cosas: una, relativa, que compara una acción con otra, y la segunda, absoluta, que considera cada acción en sí misma, en lo que tiene de realidad, es decir, de perfección. El acto de Adán en sí mismo considerado no comporta ninguna imperfección; el mal surge de la comparación y entonces se ve que lo que tiene dicha decisión de malo y de pecado no expresa ninguna realidad efectiva. El acto de Adán solo es malo en tanto que le priva de una perfección superior, pero esa privación no expresa la realidad o la esencia de nada. Para Spinoza el mito del pecado original presenta dos distorsiones, según la autora: por un lado, interpretar la verdad de las leyes divinas (naturales) como un mandato, como algo que se pueda aceptar o rechazar; por otro, el mito presenta la ignorancia original de Adán como una decisión y sus consecuencias como un castigo.

Spinoza interpreta la comunicación de Dios a Adán sobre comer la fruta del árbol como una información de que le podía sentar mal y no como una orden; es decir, como algo del orden del conocimiento más que del orden del mandato. En efecto, las leyes de Dios son leyes naturales, no mandatos de un rey; son del orden del entendimiento, no de la voluntad. Según la terminología medieval Spinoza sería intelectualista y no voluntarista, mientras que el cristianismo ya desde Agustín es voluntarista, especialmente en la versión ockhamista que está en la base del protestantismo. No se puede obviar la grandeza intelectual de Tomás de Aquino que retomó una forma de intelectualismo a partir de Aristóteles y lo contrapuso al predominio platónico, agustiniano, base del voluntarismo divino. La recuperación de cierta dosis de naturalismo de origen aristotélico por parte del Aquinate tuvo una importancia ontológica y política esencial como base para una futura secularización política y ontológica del cristianismo según la cual la voluntad divina se eclipsó tras sus leyes que se imponían por su racionalidad propia y no tanto por su origen en la voluntad de Dios. La identificación del entendimiento y la voluntad de Dios en el pensamiento de Spinoza es la conclusión de este giro naturalista de Tomás de Aquino. Esta contraposición queda de manifiesto en el contraste señalado por la autora entre el hombre de la ética y el hombre de la moral: mientras que este último

obedece las leyes por temor y porque las cree mandatos divinos, el hombre de la ética obedece las leyes por su carácter racional. Mientras que este último es libre, el otro es siervo de un engaño.

Spinoza distingue privación de negación: La noción de privación es subjetiva e imaginaria, mientras que el concepto de negación es objetivo. Hablamos de *privación* cuando una cosa carece de una propiedad que pensamos pertenece a su naturaleza y de *negación* cuando negamos de una cosa algo que no pertenece a su naturaleza (*Carta 21*). La privación es un ente de razón, una manera de pensar. La privación se refiere a la finitud y se presenta como un problema epistemológico, subjetivo.

Esta distinción afecta a la cuestión del crimen en tanto que mal. Para Spinoza el crimen “no consiste en ninguna cosa que exprese una esencia” y, por ello, no se puede decir que Dios sea su causa, ya que Dios es causa de todas las cosas que poseen alguna esencia, es decir, cierto grado de perfección lo que no se puede atribuir al mal. Analizando los matricidios de Nerón y de Orestes, el filósofo no distingue en ellos la intención que los ha producido de la forma exterior del acto. El crimen de Nerón se basa en que al cometerlo su autor se ha mostrado ingrato, inmisericorde y desobediente, y como ninguno de estos caracteres expresa una esencia, Dios no ha podido ser su causa, aunque haya sido causa del acto y de la intención de Nerón que, en cambio, son cosas positivas y con cierto grado de perfección. Los caracteres mencionados son más bien el reverso o la negación de una esencia; son cualidades imaginarias referidas a una privación y por lo tanto son meros entes de razón o formas de pensar. Aunque la acción sea la misma, un matricidio, la acción de Nerón se debe a un interés personal y pasional, mientras que el comportamiento de Orestes está movido por un deseo de justicia. Y mientras que el acto de Nerón es rechazado como inhumano, la comunidad reconoce en cambio la humanidad de Orestes y su anhelo de reparación de una injusticia familiar y política.

En resumen, el mal tanto en su aspecto de pecado original, como en su aspecto de finitud, o en el de crimen, no tiene consistencia ontológica, es un ente de razón, una forma de pensar basada en la comparación de la situación actual de una cosa con una pretendida naturaleza de dicha cosa, expresada a través de una idea general de la misma.

Francisco José Martínez

Villaverde; María José: “Spinoza: homo homini Deus”, *Co-herencia* Vol. 15, n° 28, Enero - Junio de 2018, pp. 299-320.

El presente artículo de M^a J. Villaverde plantea lo que es para Spinoza el supremo bien y las condiciones internas y externas para conseguirlo. Para nuestro autor, el bien sumo que genera la beatitud consiste en el conocimiento y en el amor de Dios, es decir en el conocimiento y aceptación de las leyes naturales. Pero este conocimiento para la autora no es un mero conocimiento científico sino algo más profundo e íntimo. Según esta interpretación, que Villaverde coteja con las de diversos analistas de la obra espinosiana, Spinoza sería un místico, un filósofo esotérico, un cabalista, un rosacruz y hasta un alquimista como la propia autora ha defendido en diversos trabajos: “Prólogo” al *Tratado Teológico-Político* (2010), “Spinoza: persecución, ateísmo, alquimia” (2011) en M. J. Villaverde y J. C. Laursen (Eds.), *Forjadores*

de la tolerancia (pp. 67-99), “Spinoza’s Paradoxes: An Atheist who defended the Scriptures? ¿A Freethinking Alchemist?” (2012) en J. C. Laursen, & M.J. Villaverde (Eds.), *Paradoxes of Religious Toleration in Early Modern Political Thought* (pp. 103-112) y “Spinoza y la alquimia”, (2017) en M. L. de la Cámara y J. Carvajal (Eds.), *Spinoza y la Antropología en la Modernidad* (pp. 103-112).

La utilización por Spinoza de un lenguaje de origen teológico se debería, no solo a razones de seguridad sino también a un intento deliberado de ocultar su verdadero pensamiento a los profanos, a los que no buscan la verdad como él. La vía para alcanzar el verdadero bien es una reforma del entendimiento, una transformación interior que la autora interpreta como purificación y que emplea la reflexión y la meditación. Frente a los pareceres efímeros y fugaces proporcionados por el dinero, la sensualidad o el poder Spinoza aspira al bien verdadero, algo eterno e infinito capaz de proporcionar una alegría pura y limpia de tristeza. Dicho proceso de purificación convertiría a los hombres en virtuosos y sabios de tal manera que su esencia consistiría en el conocimiento de las leyes divinas (leyes de la naturaleza). La consecución de este bien verdadero exige la aplicación de un método riguroso, en clave cartesiana.

Pero a las condiciones internas hay que añadir ciertas condiciones externas para que la obtención de este supremo bien sea posible y es esta dimensión pública, política, lo que impide separar de forma radical al Spinoza metafísico que se afana en busca de la verdad y la perfección del Spinoza republicano, filósofo político. No hay oposición entre la lucha por la libertad individual que conduce a la sabiduría y la lucha por la libertad política republicana, sino que más bien, la segunda es condición de la primera y por ello el sabio tiene que actuar en la república, como los estoicos, más que recluirse en su jardín como los epicúreos. La cooperación entre los humanos no es necesaria según el filósofo solo para vivir mejor desde el punto de vista material sino también para vivir de forma más virtuosa. Más aun, y frente al elitismo del sabio neoestoico, el sabio spinozista se esfuerza para que el mayor número posible de hombres alcancen también la sabiduría.

Pero este objetivo de democratizar el saber exige prudencia, dada la época, ya que incluso en la libre Holanda se persigue las opiniones que se separan de lo aceptable. El clero calvinista en su versión gomarista conspira para imponer su religión como la oficial, dificultando la libertad de pensamiento y de expresión. La prudencia de nuestro autor, expuesta en su lema *Caute*, se expresa en su deseo de que su pensamiento no se difundiera fuera del círculo de los amigos así como también en un lenguaje críptico (de tradición marrana) que pudiera entenderse de diversas maneras. La paleonimia, es decir la utilización de nociones clásicas definidas de otra manera, es una estrategia para preservar la radicalidad de sus opiniones y camuflarlas bajo un lenguaje teológico e incluso místico. A pesar de estas precauciones el proyecto de liberación espinosiano parte de una concepción radicalmente democrática basada en que todos los hombres están sometidos a las mismas leyes y que la distinción entre sabio e ignorante no es ontológica sino temporal. Más aún, para Spinoza todos los hombres (incluidos los más sabios) viven la mayor parte del tiempo sometidos al primer género de conocimiento, la imaginación, pero todos pueden alcanzar el segundo género, es decir la razón e incluso el tercer género, aunque esto exige un esfuerzo que no todos son capaces de mantener de forma continuada. La obtención del verdadero conocimiento por parte de un número amplio de individuos requiere condiciones políticas y religiosas que permitan la libertad de expresión y

de pensamiento y la libre discusión de las ideas, lo que supone el rechazo de toda imposición dogmática de cualquier credo religioso excluyente. En ese sentido Spinoza se aleja de Hobbes al defender que el fin último del Estado es garantizar la libertad de los súbditos en lugar de dominarlos por el miedo o la superstición. Por ello rechaza el uso político de la religión y defiende la idea de tolerancia basada en que lo importante de las religiones reside en su contenido ético y no en sus dogmas y por ello todas son igualmente válidas en tanto que transmitan valores éticos y preconicen el amor al prójimo.

En conclusión, Spinoza adopta la ética del conocimiento dominante en los practicantes de la nascente ciencia moderna cuyo objetivo, como nos dice el propio Descartes no es solo el conocimiento sino el facilitar la vida de los humanos. Esta investigación exige la libertad de filosofar y la libre discusión de las ideas y en ese sentido se opone a cualquier idea dogmática de la religión que no es cuestión de conocimiento sino de obediencia, ya que la religión no dice nada acerca de la realidad, sino que nos indica cómo nos tenemos que comportar.

Que los círculos en los que la ciencia moderna empieza a desarrollarse cultivaran también las ciencias ocultas, especialmente la magia y la alquimia, sufriendo una cierta disgloria fundamentada en alguna versión de la teoría medieval de la doble verdad, no indica nada sobre la posibilidad de un Spinoza alquimista del que no hay rastro en sus escritos y tampoco referencias vitales directas. Además, su propia actitud filosófica y vital le separa de todo misticismo y todo ocultismo. Su exigencia metódica era la de Descartes y la de Bacon y no la de los alquimistas. Su método era geométrico, matemático, más que esotérico y ocultista, y su talento protoilustrado lo protegía de caer en el esoterismo alquimista. Por otra parte, la universalidad de su racionalismo era incompatible con una sabiduría restringida de forma elitista a los adeptos, basada en una separación ontológica entre sabios e ignorantes que solo admitía de forma pedagógica. Spinoza se encuentra dentro de los parámetros de la nascente ciencia moderna que tiene precisamente como cometido introducir imposibilidades. Más concretamente las leyes científicas suelen ser negativas, dicen que no todo es posible y limitan el campo de lo admisible. Precisamente por eso es difícil de aceptar que nuestro autor creyera en los objetivos alquímicos, más cercanos a la magia que a la ciencia y que buscan precisamente cosas que la nascente ciencia moderna declara imposibles, como la piedra filosofal o el elixir de la vida eterna.

Francisco José Martínez

Libros sobre Spinoza pendientes de recensión:

Benítez, Laura y Ramos-Alarcón, Luis (Coord): *El concepto de sustancia de Spinoza a Hegel*, México DF, Unam-eSchola, 2018

Espinosa, Francisco Javier y Hermosa, Antonio (Coord.): «Actores, escenarios y bastidores de la política en Spinoza». Monográfico I. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, nº 39. Primer Semestre 2018

Fernández, Eugenio: *La encrucijada de los afectos. Ensayos spinozistas*. Edición preparada por Julián Carvajal y María Luisa de la Cámara, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2018.

- Moder, Gregor; foreword by M. Dolar: *Hegel and Spinoza. Substance and negativity*, Illinois, Northwestern University Press, 2017
- Morteira, Saul L.; Kaplan, G.B.: *Arguments against the Christian religion in Amsterdam*. Amsterdam, A. University Press, 2017
- Vinciguerra, Lorenzo: *Spinoza et le signe* (édition corr. et augment.), Paris, Librairie Philosophique Jean Vrin, 2019.

El Boletín de *Bibliografía Spinozista n° 20* ha sido Coordinado por

María Luisa de la Cámara García (UCLM)
marialuisa.camara@uclm.es