

Anales del Seminario de Historia de la Filosofía

e-ISSN 1988-2564

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.67837>

 EDICIONES
COMPLUTENSE

Noticia Preliminar

Workshop: Transformations of Metaphysic in the 16th and 17th Centuries, Universidad Panamericana, Ciudad de México, 9-11 de mayo, 2019.

El jueves 9 de mayo del 2019 dio comienzo, en la Universidad Panamericana, campus Ciudad de México, el workshop “Transformations of Metaphysic in the 16th and 17th Centuries”, organizado por los Dres. Mauricio León y Leonardo Ruiz-Gómez. El objetivo del evento fue rastrear los cambios en el uso de nociones tales como modo, cualidad o atributo a lo largo de dos siglos y comprender, histórica y filosóficamente, las diferencias entre doctrinas metafísicas de distintos autores.

El profesor Daniel Garber (Princeton University) inició con una conferencia introductoria titulada “What are Descartes’ Modes and where did they come from?” para después dar pie al diálogo entre los integrantes del taller. Garber realizó un recorrido por los textos en los que Descartes mencionó de manera notable los modos, y añadió citas de Burgersdijk para comparar las diferentes concepciones de los autores. De esta forma, no sólo se pudieron apreciar matices distintos en el uso del término modo en Descartes, sino que el cambio paulatino de su pensamiento se hizo más notable.

El segundo día del workshop, viernes 10 de mayo, comenzó Teresa Rodríguez (Universidad Autónoma de México) presentando una primera aproximación a su investigación “Substance and Quality in Masilio Ficino’s Platonic Theology”. En ésta, buscó desarrollar la relación entre el estado ontológico del mundo y la noción de cualidad en la filosofía de Masilio Ficino. Rodríguez sostenía que la noción de substancia recibe bastante atención, pero que no se hace el suficiente énfasis en el papel de la cualidad. Por lo tanto, expuso los cinco grados de realidad que Ficino recupera, parcialmente, de la ontología plotiniana, para analizar sus características y concluir que la cualidad es una especie de forma cuya realidad no alcanza, sin embargo, para ser considerada como substancia.

La siguiente conferencia fue impartida por Mauricio León (Universidad Panamericana), “Suárez on Accidents, Modes and Accidental Modes”. Comenzó exponiendo algunos fragmentos de la obra de Suárez en los cuales se definen los términos modo y accidente. También analizó las discusiones interpretativas alrededor del papel de los modos en la metafísica suareziiana entre Stephen Menn y Robert Pasnau. La discusión sobre Suárez continuó con Daniel Heider (University of South Bohemia), quien expuso su artículo “Francisco Suárez

and Baroque Thomists on the Power’s Flowing from the Soul”. Abordó el problema de la emanación de los poderes del alma en la obra de Suárez, haciendo uso de las distinciones de este mismo para exponer su respuesta. Concluyó que Suárez, a diferencia de los pensadores tomistas, concebía el problema desde un punto de vista más bien cognitivo. Para ello, hizo una revisión histórica de los análisis de autores escolásticos tales como Tomás de Aquino, Tomás Cayetano y Domingo Bañez, entre otros.

David González Ginocchio (Universidad de la Rioja, Ciudad de México) hizo un enlace entre Francisco Suárez y autores modernos al exponer “Some Questions About Modes and the Sciences of Metaphysics: Suárez and Spinoza”. El objetivo de su conferencia fue relacionar el modo de ser, con el carácter científico de la metafísica y el estudio de las causas. A lo largo de la conferencia hizo comparaciones entre algunos autores escolásticos, pero centró su atención en la doctrina de Suárez. Spinoza, explicó González Ginocchio, considera que los modos son el acceso que el intelecto humano tiene al conocimiento de la substancia, mientras que en Suárez la respuesta es más compleja, pues hace uso de un mayor rango de distinciones.

A continuación, Enrique Chávez-Arviso (The City University of New York) impartió la conferencia “A Revisionist Interpretation of Descartes’ Causal Principle”, en la que confrontó una conocida objeción a Descartes. Si la esencia de la mente y el cuerpo son realmente distintas, dicen algunos autores, entonces no hay interacción posible entre ambos. Primero interpretó dicha interacción en términos de adecuación a la propiedad. Posteriormente recurrió al principio causal que Descartes presenta en la *Tercera meditación* y otros pasajes su obra, para presentar una nueva respuesta: la interpretación de la adecuación al grado de realidad.

Para cerrar el día, Luis Ramos-Alarcón (Universidad Autónoma de México) expuso una investigación sobre la identidad personal en la metafísica de Spinoza, titulada “*Causa sive ratio*: Spinoza on Necessity”. En esta, analizó el fenómeno de la muerte en Spinoza. Al hablar de la identidad, Ramos Alarcón considera que Spinoza usa un criterio de memoria sólo para la identidad personal, mas no para la metafísica. Dado que el conato es la proporción de movimiento y reposo, un cuerpo con vida

muere al perder dicha proporción. Es en esta proporción, según Ramos Alarcón, en la que se basa la identidad metafísica.

El sábado 11 de mayo, tercer y último día del workshop, comenzó con una conferencia de la María Luisa de la Cámara (Universidad de Castilla-La Mancha) titulada “La tragedia de la onto-potenciología de la substancia única en Spinoza”. Planteó que Spinoza es un personaje tal como una Antígona moderna, figura que retoma del pensamiento de María Zambrano. Spinoza, explicó De la Cámara, es una figura trágica porque –pese a su trabajo esforzado sobre la noción de modos– es incapaz de reconciliar dos mundos: Dios o la substancia y el mundo de los seres finitos, es decir, de los modos.

A continuación, Leonardo Ruíz-Gómez (Universidad Panamericana) presentó una investigación en proceso: “Mode and Modification in Leibniz’s Early Metaphysics”. Para analizar las ideas de modo y modificación en Leibniz, Ruíz-Gómez se enfocó en el periodo de mediados de 1670 a 1685, caracterizado en principio como neoplatonismo-spinoziano y, posteriormente, como pensamiento suareciano. Al seguir el desarrollo de estas nociones, uno se encuentra con que en la etapa monadológica la intención de Leibniz es explicar la modificación como limitación y a los modos como una fuerza derivativa de las substancias (mónadas).

La última conferencia del workshop fue impartida por Ohad Nachtomy (Bar-Illan University), y estuvo basada en un capítulo de su libro *God and Creatures: From the Traditional Relation between an Infinite Being vs Finite Beings to a Relation between an Infinite Being*. Nachtomy expuso el significado y el uso que Leibniz le da al término “infinito hipercategoremático”. Explicó que las creaturas, si bien son determinadas y limitadas, son, en otro sentido, infinitas. Para apoyar su interpretación, presentó tres líneas argumentativas entre las que se encontraba concebir a las creaturas como seres que implican una secuencia particular de perfecciones e imperfecciones, así como observar las fuerzas primitivas como infinitas desde un sentido metafísico y como un ser máximo en su especie.

El workshop brindó un espacio abierto para la discusión de ideas y propuestas metafísicas que, si bien tenían un eje temático común, provenían de direcciones y consideraciones diversas todas las cuales contribuyen a conocer en profundidad el pensamiento moderno y concretamente el de Spinoza.

María Inés del Rocío García Arroyo

Benítez, Laura y Ramos-Alarcón, Luis (eds.): *El concepto de sustancia de Spinoza a Hegel*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2018. 468 p. (La publicación original de este libro se llevó a cabo en formato electrónico, el cual se encuentra disponible para su descarga gratuita dentro del repositorio de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM: <http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/7365>).

Es indudable que la publicación de este libro, puntualmente coordinado por Laura Benítez y Luis Ramos-

Alarcón, llena un vacío editorial respecto a los estudios contemporáneos en torno a la historia de la filosofía moderna en nuestros ámbitos lingüísticos y académicos. Los dieciséis artículos que integran esta publicación pueden y exigen ser considerados como una contribución decisiva a la *historia conceptual* de esa noción que no deja de aparecer de manera insistente en la tradición filosófica occidental: en efecto, desde la *ousía* aristotélica hasta la *Wircklichkeit* o “realidad efectiva” en Hegel, el concepto de sustancia ha prevalecido y trasminado el pensamiento filosófico occidental adquiriendo un rasgo definitorio del mismo. Es por esto que los capítulos del libro que reseñamos en estas páginas –nos referimos a los dedicados exclusivamente al pensamiento de Spinoza– vienen a colmar una exigencia para quienes nos dedicamos al ejercicio de la filosofía en el contexto hispanoparlante. El abordaje teórico en torno al concepto de sustancia por parte de Spinoza es tematizado en este libro por connotados especialistas quienes, yendo más allá de una mera exposición divulgativa, discuten, con sumo rigor, una serie de tópicos filosóficos vinculados con la temática general referida que orienta la totalidad del libro.

En el primer de ellos, intitulado “Sustancia, inmanencia e individualidad en la *Ética* de Spinoza”, el filósofo mexicano Luis Ramos-Alarcón defiende que el concepto de sustancia en el filósofo neerlandés no se diluye ni se decanta hacia una comprensión extática o “mística” de la realidad, sino que por el contrario hay en la *Ética* de Spinoza una rigurosa conceptualización de la individualidad la cual, debido a sus implicaciones prácticas y políticas, permite mostrar la profunda vinculación entre la metafísica, la ética y la política spinoziana. Sin embargo, nos previene Ramos-Alarcón, esto no es evidente de suyo. En efecto, si, de acuerdo a Spinoza, la sustancia única e infinita antecede epistemológica y ontológicamente a todo ente singular, el autor mexicano se pregunta respecto a los criterios que permiten *distinguir* entre las diversas individualidades. A través de una concisa y rigurosa discusión respecto a la caracterización de la sustancia que podemos encontrar en la *Ética*, Ramos-Alarcón procede –*sensu* spinoziano– a establecer una serie de distinciones graduales que van desde el Ser absolutamente infinito hasta los modos singulares finitos que, en tanto tales, existen sólo en el plano de la duración. Para mostrar la vinculación entre la infinitud sustancial y la singularidad modal en Spinoza, el filósofo mexicano nos propone una reconstrucción de la teoría modal spinoziana con la finalidad expresa de mostrar y clarificar en qué sentido debe entenderse la relación entre la *natura naturans* y los modos singulares finitos. El centro de gravedad de la propuesta interpretativa de Ramos-Alarcón se localiza precisamente en una defensa irrestricta del concepto de inmanencia y de “causa inmanente” el cual permite, de acuerdo al filósofo mexicano, hacer inteligible el estatuto ontológico de los modos finitos en cuantos estos “se esfuerzan por perseverar en su ser”, siendo este *conatus* lo que en última instancia signa precisamente su finitud –es decir: su existencia en el plano de la duración. Así, y en abierta polémica ante toda interpretación que defiende a un Spinoza entrega-

do a “visiones extáticas”, Ramos-Alarcón sostiene que “[Spinoza] no busca la pérdida de la individualidad, sino su fundamentación racional en la causalidad inmanente” (p. 51). La conclusión de este trabajo no deja lugar a ambigüedades: la filosofía de Spinoza no es una mística ni una *fuga mundi* donde la individualidad se diluya en un océano de confusión, sino una ontología que, desde un riguroso sistema discursivo sostenido por el concepto de sustancia, se despliega hacia problemáticas que rebasan lo metafísico y epistemológico hasta alcanzar una aguda tematización y vindicación de lo ético y de lo político.

En el segundo artículo dedicado a Spinoza en este libro, el filósofo español Luciano Espinosa afirma que su propósito “es tratar de forma un tanto heterodoxa las implicaciones *microfísicas* que se derivan del discurso macrológico sobre Dios” (p. 53) en el pensamiento del filósofo neerlandés. Un primer acercamiento a esta lectura “heterodoxa” nos advierte ya de entrada respecto a los cauces por los que la misma habrá de transitar: la crítica a la noción de sujeto moderno a partir de la profunda desantropomorfización operada por Spinoza en la comprensión de la sustancia. Partiendo de la caracterización de la sustancia en términos de *ens realissimum*, Luciano Espinosa sostiene que la identificación que se opera en la *Ética* spinoziana entre “realidad” y “perfección” es la clave para entender el enfrentamiento de Spinoza ante la “moralización y antropomorfización de lo real”. Frente a esta “moralización”, la *Ética* propone una comprensión ontológica que bien podría calificarse en términos de “neutralidad”; es decir, escribe Luciano Espinosa, en términos meramente denotativos e internos. De ahí la relevancia inusitada que adquiere el Apéndice al libro 1 de la *Ética* con su mordaz crítica a toda forma de antropocentrismo. Lo que se alcanza en términos teóricos con este proceso desantropomorfizador es “una estabilidad naturalista sin diseño providente escatológico o excepciones milagrosas” (p. 57). A partir de este planteamiento, Luciano Espinosa se enfrenta a uno de los escollos inevitables en toda interpretación del spinozismo, a saber: el problema del estatuto ontológico de los atributos que no son ni Extensión ni Pensamiento. El filósofo español sostiene que la exigencia que este problema plantea debe interpretarse precisamente en función de la desantropomorfización de la sustancia operada en el pensamiento de Spinoza y no como una “reintroducción de algún misterio o irracionalidad” (p. 59). Nos parece que en este paso argumentativo se juega lo más sugerente de la interpretación de Luciano Espinosa: lo real, entendido como la infinidad de atributos que no se agotan ni en el Pensamiento ni en la Extensión no colma el campo de lo cognoscible. Desde esta perspectiva el filósofo español destaca la singularidad de la metafísica spinoziana en tanto ésta subraya el carácter inabarcable o no totalizable de lo real. En este sentido, la conceptualización de la sustancia por parte de Spinoza es solidaria con una posición perspectivista por parte de los seres humanos, mismos que debemos re-conocer no sólo los límites de nuestras capacidades cognoscitivas sino también el lugar que nos corresponde —en tanto modos singulares finitos— dentro del orden de la realidad. Las implicaciones de estas tesis, de acuerdo a Luciano

Espinosa, son tales que nos permiten escapar a la lógica del subjetivismo moderno y sus distintas modulaciones teóricas, prácticas, políticas y tecno-científicas.

Por su parte, la filósofa española María Luisa de la Cámara colabora en este libro con una contribución cuya especificidad reside en que no se centra —como es habitual en los estudios de Spinoza— en el despliegue conceptual que podemos encontrar en la *Ética*, sino sobre todo en la correspondencia del filósofo judío que va de 1661 a 1665. A partir de una contextualización histórica de los debates intelectuales de la segunda mitad del siglo XVII europeo, la filósofa española muestra el carácter “anómalo” —para ocupar la famosa expresión de Antonio Negri— de la doctrina de Spinoza en torno a la sustancia y el evidente desconcierto de quienes fungieron como sus primeros corresponsables. En este mismo orden de ideas, y en un recuento que incluye a Francois Lamy, Henry More y Samuel Clarke —entre otros—, María Luisa de la Cámara sostiene que para los adversarios del filósofo neerlandés el yerro de la doctrina del mismo residiría “en su materialismo radical provocado por una desatinada noción de sustancia” (p. 85). A través de una reconstrucción histórica del epistolario de Spinoza que va, como ya mencionamos, de 1661 a 1665, María Luisa de la Cámara enfatiza lo que, cuatro siglos después, no resulta del todo obvio, a saber: el *contexto cartesiano* dentro y desde el cual Spinoza discutía con sus corresponsales dentro del periodo señalado. Escribe la filósofa española: “En definitiva, si atendemos a los temas que asoman en esta media docena de Cartas, es imposible no leerlas —como lo haría un lector culto de la época— en clave cartesiana” (p. 91). A partir de esto, María Luisa de la Cámara defiende que la conceptualización spinoziana de la sustancia puede leerse como una radicalización de posiciones teóricas que podemos encontrar ya en Descartes, lo cual no implica, sin embargo, que Spinoza se limite a ser un mero epigono del filósofo francés. La filósofa española evita este reduccionismo y muestra que es precisamente la nueva conceptualización de la sustancia —en términos de autonomía, univocidad, infinitud y eternidad— lo que abre un ámbito de discusión inédito en la filosofía moderna.

Por su parte, en su artículo “La sustancia spinozista: ¿el marco de un programa ético?”, la filósofa argentina Diana Cohen señala el profundo desacuerdo que podemos encontrar entre la comprensión de la divinidad en Spinoza y la noción de Dios propia de la tradición judeocristiana. La constatación de este desacuerdo da pie para que Cohen se pregunte cuál es la ligazón deductiva que lleva del concepto de sustancia al concepto Dios en la primera parte de la *Ética*. La interpretación de la filósofa argentina se decanta por hacer manifiesto el horizonte cartesiano desde el cual Spinoza se ve instado a “resemantizar toda la terminología filosófica cartesiana en la cual se habían formado él y sus coetáneos” (p. 105). A partir de esto, Diana Cohen muestra cómo, frente a la equivocidad sustancial cartesiana, Spinoza defiende una univocidad radical que lo obliga a problematizar y replantear las relaciones y diferencias entre sustancia y atributos tal y como eran entendidas por la tradición precedente. Con la finalidad de mostrar este replanteamiento

to, la filósofa argentina discute cinco lecturas (relativamente contemporáneas) en torno a la noción de atributo de Spinoza, a saber: la de Wolfson, la de Gueroult, la de Deleuze, la de Allison y la de Macherey. Decantándose por la interpretación “realista” –*sensu* spinoziano– de Gueroult, y una vez establecido el ámbito de la *natura naturante*, Cohen pasa a discutir la relación entre el Dios sustancial y los modos singulares. Una nota relevante de esta segunda singladura interpretativa es que en ella Diana Cohen nos muestra no sólo la relación de Spinoza con Descartes sino, siguiendo en esto a la filósofa mexicana Patricia Díaz Herrera, la relación entre Spinoza y Suárez. No me detendré a comentar las distintas caracterizaciones de la noción de “modo” que Cohen desarrolla en su trabajo, baste con señalar que a partir de esta discusión la autora nos propone una interpretación donde el énfasis está puesta en la condición o carácter modal del ser humano. Es en este sentido que la filósofa argentina defiende que la conceptualización de la sustancia en Spinoza está imantada en última instancia hacia “la salvación en la inmanencia”. Esta “salvación” tiene a su vez un sentido específico: alcanzar eso que Spinoza denomina como *amor intellectualis Dei*; sólo ahí, concluye Cohen, es posible lograr la aquiescencia del alma.

Como coda, bien cabe afirmar que los cuatro artículos dedicados a Spinoza incluidos en *El concepto de sustancia de Spinoza a Hegel* muestran no sólo la radicalidad y el rigor del pensamiento spinoziano, sino a la vez presentan la profunda actualidad del pensador neerlandés y la perentoria exigencia de su lectura y discusión en nuestros contextos discursivos, académicos e institucionales.

Alfonso Gazga

Cortés, Juan Vicente: *La noción de jouissance chez Spinoza. Essai de reconstruction conceptuelle*. Paris, Éditions de la Sorbonne, 2019, 172 p.

A diferencia de lo que sucedido con la *joie* y la beatitud, nociones repetidamente estudiadas, la *jouissance* (que traducimos por goces, disfrutes o deleites) no había sido abordada de forma exhaustiva aún. Cubrir esta deficiencia es lo que se propone el autor del libro. Juan Vicente Cortés no aspira a determinar la esencia de la *jouissance*. Y no sólo porque Spinoza mismo no la define de manera unívoca, sino también porque se trata de una noción plural que se difracta en múltiples términos cuyo significado se extiende a diversidad de objetos y de sujetos de deleite. Antes bien se trata para él de rodear con paciencia dicha noción: precisando las propiedades (satisfacción, amor de sí, unión) que acompañan a los goces, examinando los pasajes de la obra de Spinoza en que aparece y sus contextos, determinando su función y sus envites. Es que la *jouissance* spinozista no es una idea, ni un concepto, ni un problema (p. 17); sino una noción que opera en los márgenes del sistema. Cortés busca con valentía intelectual su reconstrucción, porque si bien se trata de una noción secundaria en relación a otras categorías del sistema, como: sustancia, modos, causa, naturaleza, etc., sin embargo es la clave de un dispositivo teórico muy potente.

El contenido del libro, procedente en parte de una tesis doctoral defendida en 2014 bajo la dirección de Chantal Jaquet, está integrado por tres capítulos: El primer capítulo («L’individu, les affects et la jouissance») responde a la cuestión: ¿quién se deleita? En él se destaca la función constitutiva de los goces en relación con la especificidad de cada individuo (considerado a la vez como cuerpo compuesto de otros cuerpos y como la unión de un cuerpo compuesto junto con su idea). Los goces también guardan relación con los afectos, es decir, con el *conatus* individual en cuanto determinado a afectar y a ser afectado. Sin embargo la *jouissance* no consiste propiamente en el afecto (que supone el aumento o disminución del *conatus* propio) sino más bien en un momento de equilibrio o de estabilidad en la curva trazada por ese mismo *conatus*.

El segundo capítulo («La notion de jouissance dans la philosophie de Spinoza») reabre el examen centrando la reflexión en *qué* es lo que se disfruta. El autor recorre los escritos de Spinoza, desde el *Corto Tratado* y el *Tratado de la reforma del entendimiento* hasta la *Ética* y las obras políticas, fundamentalmente el *Tratado político*. Lo que le permite conectar la *jouissance* con otras nociones como: *gaudium*, *fruitio*, *delectatio* y *obtinencia* (entendida esta última como “disfrute de derechos”). El profesor chileno afirma: “Le parcours lexicographique et sémantique que nous venons de faire autour de cette notion à partir des termes *gaudium*, *fruitio*, *delectatio* et *obtinencia* nous montre que, bien que marginale, la notion de jouissance a un rôle extrêmement important, agissant comme en sourdine dans la philosophie de Spinoza. Sans doute n’est-elle jamais définie pour elle-même et dans toute son extension. Elle apparaît toutefois à des moments remarquables des analyses spinoziennes” (p. 111).

El tercer capítulo («La jouissance chez Spinoza et la théologie scolastique médiévale»), responde a la cuestión de *cómo* se disfruta, y reabre un antiguo debate sobre el papel desempeñado por la *fruitio* en el camino de salvación. Juan Vicente Cortés pone en juego el método de las analogías estructurales entre Tomás de Aquino y Spinoza. Pues los goces son un dispositivo determinante en la *Suma teológica* y en la *Ética*, sin embargo, el plan en el que ese dispositivo se inserta es diferente para cada uno de estos filósofos. En efecto, el proyecto del Aquinate responde a una inspiración del Dios de la Escritura y a un esquema de creación de corte teológico y trascendente, donde el hombre (sujeto moral libre) que actúa voluntariamente haciendo el bien, gozará de Dios como descanso para el alma. En cambio Spinoza mantiene su filosofía en el plano de la inmanencia, donde el hombre ya está en Dios. Concebido como actividad y fuente de actividad, y no como reposo, el disfrute resulta central en ontología, ética y política spinozista: el gozar de las cosas, pero también gozar de sí, invita a esa actividad que incrementa la potencia y permite el disfrute de derechos comunes y el gozo supremo de la beatitud. Así pues formando parte de planes soteriológicos tan diferentes, el dispositivo teórico del goce funcionará también de manera diferente en Tomás de Aquino y en Spinoza.

Este libro de Juan Vicente Cortés es generoso en las notas de pie de página que completan la reflexión, sugieren conexiones con otros temas o invitan a lecturas. Por mi parte, comparto las palabras de Chantal Jaquet en el Prefacio acerca de este libro, del que dice que está escrito con un estilo “précis et concis, d’une clarté et d’une maîtrise qui force l’admiration quand on sait que le français n’est pas la langue maternelle de l’auteur”.

María Luisa de la Cámara

Debray, Eva, Lordon, Frédéric, Ong-Van-Cung, Kim Sang: *Spinoza et les passions du social*, Paris, Éditions Amsterdam, 2019, 355 p.

Dirigido por Eva Debray, Frédéric Lordon y Kim Sang On-Van-Cung, la recopilación de artículos que comentamos se propone profundizar la vía abierta en los últimos años en Francia (pp. 15-18) en busca de articular una “science sociale spinoziste” (p. 13). El volumen está dividido en tres secciones: la primera, centrada sobre la noción de *conatus*, engloba los estudios de Kim Sang On-Van-Cung, Frédéric Lordon y Judith Butler, quien abre la sección con un artículo dedicado al deseo de vivir. “Désir de vivre: L’Éthique de Spinoza sous pression” comienza dirigiendo una crítica a la concepción individualista del “perseverare in se ipso”, y analiza el concepto de sí-mismo (“soi”) implicado en esa fórmula, subrayando que el deseo de vivir implica un “sí-mismo” que no es exclusivamente individualista sino que engloba a los otros tanto en su dinámica afectiva –donde la receptividad del otro rompe con la supuesta auto-referencialidad del *conatus* (p. 47)– como en su dinámica política, donde la perseverancia no puede asegurarse sino se abre a la multitud (p. 65). Una de las aportaciones más interesantes del artículo es la confrontación entre una concepción de *conatus* abierta a la exterioridad, hacia los otros, con las tesis del psicoanálisis y con la crítica levinasiana de Spinoza. Sobre este último punto, Butler recurre a Antonio Negri para mostrar como la concepción spinozista, al contrario de lo que pensaba Levinas, no implica la exclusión absoluta de la alteridad: «Ce serait une erreur de lire la conservation de soi comme s’il s’agissait d’une préoccupation pour soi, comme si elle n’était pas possible sans que l’amour «n’inclue pas tous les êtres humains» (p. 66).

El artículo se cierra con un alegato contra la ocupación israelí, a partir de una crítica al sionismo desde la filosofía política de Spinoza que, basada manifiestamente en la solidaridad política, se opone a todo tipo de nacionalismo.

Las tesis de Butler sobre Spinoza son objeto de un segundo artículo en el que Kim Sang On-Van-Cung relaciona las consideraciones de Butler con su aportación filosófica propia.

La segunda sección está dedicada a la lógica de las instituciones. Contiene artículos de: Cristophe Miqueu (quien analiza el conflicto social en la democracia contraponiendo la posición de Philippe Pettit a la de Spinoza); de Nicolas Macucci (que evalúa el papel de Spinoza en el nacimiento de la sociología francesa);

de Eva Debray, (que compara la imitación de los afectos con la teoría mimética de René Girard, señalando los puntos comunes, y poniendo los trabajos de René Girard “à l’épreuve de la philosophie spinoziste” (p. 131). En concreto, Debray señala que Girard no explica las causas de la imitación, mientras que Spinoza ofrece una teoría basada en la semejanza: la semejanza entre los hombres proviene de lo que tienen en común; eso explica la concordia a la que conduce la imitación spinozista (pp. 146-147). Sin esa base común, la imitación (según Girard) estaría abocada al conflicto (p. 134). Es la semejanza la que permite a Spinoza explicar las dinámicas sociales a partir de los afectos generados por la imitación, sin tener que recurrir, como ocurre en la teoría girardiana, al sacrificio común de la víctima inocente.

En la tercera parte, titulada “*Les forces de l’histoire*”, Kim Sang On-Van-Cung, contrapone la ontología histórica y la crítica de Sartre con Spinoza. Yves Citton reactualiza la problemática del número en el análisis spinozista de las fuerzas sociales. Nicolas Israël presenta a Spinoza como precursor de la antropología social (p. 289) al estudiar el papel de la tribu en el Estado hebreo, tal y como el *Tratado Teológico político* lo presenta. Pierre-François Moreau subraya la noción de *ingenium*, en continuidad con algunos de sus trabajos anteriores. Pascal Sévérac analiza el antisemitismo nazi, apoyándose en la obra de Philippe Burrin, a partir de las dinámicas sociales de resentimiento (tratadas por Spinoza en sus obras políticas): «En langage spinoziste, ce que parvient à faire Hitler, c’est, comme tout politique rusé –mais mieux encore: à la manière d’un politique prenant la posture du prophète– de parler ad *captum vulgi* (selon la compréhension de la foule), c’est-à-dire selon son *ingenium*. Le ressentiment aigu qui perce sous l’idée du rire juif fait écho en effet au ressentiment plus diffus, mais bien réel, de la nation allemande» (p. 339).

En su conjunto, el libro aporta una serie de debates y confrontaciones entre Spinoza y ciertas corrientes contemporáneas en las que la filosofía de Spinoza se revela como un eje de análisis en el terreno de las ciencias sociales, reivindicando con ello ese papel que en algún momento abandonó.

Mario Donoso

Della Rocca, Michael (ed.), *Oxford Handbook of Spinoza*, Oxford University Press, 2018, 712 p.

El presente libro plantea la cuestión de por qué estudiar hoy la obra de Spinoza y responde recordando como la crítica antimetafísica de la primera filosofía analítica ha sido superada, lo que permite a los filósofos metafísicos volver a la centralidad del debate. Por otra parte, se destaca la importancia de Spinoza como iniciador de lo que se ha denominado la Ilustración Radical por su esfuerzo en defender y establecer la libertad de pensamiento y la libertad política en su siglo. En este contexto Spinoza es visto como un filósofo cuyo racionalismo significa un enorme esfuerzo por explicar todas las cosas, compatible con una conciencia clara de la centralidad de la

experiencia. El enfoque spinoziano no es solo central a la hora de considerar la necesaria conexión entre los diversos hechos sino también al plantear cómo unos hechos sirven de fundamento a otros. El interés por el filósofo holandés se debe también al monismo de su filosofía y a su apuesta por las explicaciones metafísicas. Los filósofos actuales se sienten interpelados al menos por dos aspectos claves de su obra: su compromiso racionalista consistente en plantear la pregunta de por qué las cosas son como son, y su naturalismo, que supone el rechazo de toda explicación no natural o sobrenatural de la realidad, así como también la idea de que los seres humanos comparten con el resto de las cosas su sujeción a las leyes naturales que son necesarias y universales y en concreto no disponen de una racionalidad especial ni de una voluntad libre.

A partir de este preámbulo sobre la pertinencia de estudiar a este filósofo, el objetivo del libro que comentamos se cifra en la exposición del pensamiento de Spinoza desde la pluralidad de temáticas que lo componen, tomándolo como un filósofo vivo relevante para el pensamiento contemporáneo. Lo que no excluye su inserción en la historia de la filosofía, sobre todo viendo de qué manera confluyen en su obra diversas influencias griegas y medievales, así como también la herencia del racionalismo cartesiano y de la tradición judía. Igualmente resulta de interés examinar cómo su obra se proyecta en la filosofía posterior hasta nuestros días, destacando especialmente su recepción por la Ilustración y por el Idealismo alemán.

Algunos de los temas planteados en este voluminoso, y más que sugerente, libro son: la centralidad de la geometría, considerada, más que como método o instrumento para adquirir conocimientos nuevos, como un orden o manera de presentar las proposiciones defendidas. También se estudia la relación entre nuestro autor y Maimónides, con el que comparte la idea de la inteligibilidad de todas las cosas; la relación privilegiada con Descartes, con el que comparte la distinción entre el pensamiento y la extensión, la centralidad de la causalidad eficiente y el rechazo del teleologismo. Se aborda su panteísmo, que le permite articular la Substancia, los Atributos y los modos de tal manera que estos últimos no son solo producidos por la Substancia sino que son inherentes a la misma; su necessitarismo que se basa en que para nuestro autor explicar una cosa es verla como necesaria; su relación con la ciencia de su época, desplegada a través de una reflexión sobre la mecánica, el movimiento y las partículas físicas; su visión de la verdad y el error desde un punto de vista funcionalista que considera el contenido de las ideas como una función de la manera en que las mismas influyen en la actividad autopreservativa del conatus; su consideración de los sujetos finitos como individuos en el aspecto epistemológico rechazando la idea averroísta de un único entendimiento agente para todos los individuos. En la esfera de la acción se examina la consideración humanista del bien más alto en oposición a Aristóteles, Tomás de Aquino y Leibniz; el partir de la Substancia más que del alma humana como hace Descartes; la idea del amor intelectual de Dios en la estela de Maimónides del que sin embargo

rechaza su elitismo al considerar que todos los individuos pueden ascender a ese estado y tampoco comparte su idea de que lo divino produce terror, ya que Spinoza afirma la confianza basada en la conciencia de la propia potencia en nuestra unión cognitiva y afectiva con Dios. Una metafísica de los afectos que, a pesar de su naturalismo no es fisicalista ya que admite la especificidad de los aspectos psicológicos de los mismos; una metafísica naturalista que analiza de forma no teleológica la voluntad, el apetito y el deseo, rompiendo con la idea de un libre albedrío; una noción de eternidad según la cual la existencia se deriva no tanto de la esencia como de la definición de la cosa, lo que incluye también sus causas; una filosofía de la religión que rechaza los aspectos cognoscitivos de la Escritura que no es una descripción verdadera de la realidad sino una prescripción sobre lo que se tiene que hacer; una filosofía política interpretada a la luz de la problemática desarrollada por el republicanism cívico más que a partir de las teorías del derecho natural, las teorías contractualistas o las teorías basadas en el interés, teoría política que muestra su preferencia por la democracia en tanto que régimen político más estable y participativo.

A continuación hay una serie de artículos que analizan las repercusiones que la obra de Spinoza tuvo en pensadores posteriores a él, empezando por Leibniz que rechaza su monismo, teoría que se puede interpretar como basada en la unidad lo que supone que las cosas finitas son modos de la Substancia o como basada en la identidad en el sentido de partir de una Substancia que se despliega en múltiples atributos; Hume y su rechazo del monismo espinosiano; las relaciones con Kant que criticó su racionalismo; su recepción por Hegel a la luz de la cábala; su recepción por Nietzsche que opone su *amor fati* al *amor dei* espinosiano aunque comparte su inmanentismo y su rechazo naturalista de toda teleología; su resonancia en la filosofía juda de Jacobi, Maimon, etc.; la recuperación contemporánea del monismo espinosiano en su explicación de cómo el Uno puede generar lo Mucho; y, por último, la recepción que numerosos literatos del siglo XIX y XX han efectuado de la obra de Spinoza.

Como vemos el libro comentado presenta de manera exhaustiva todo un haz de temas muy sugerentes con interpretaciones novedosas y que, junto con la recepción francesa, italiana y española de la obra de Spinoza, proporciona un enfoque plural y sugerente de una obra tan calidoscópica, rica y compleja como lo es la del filósofo marrano de Ámsterdam.

Francisco José Martínez

Farhi Neto, Léon, Leon: *Masse & multitude. À partir de Freud, Canetti & Spinoza*, París, L'Harmattan, 2019, 181 p.

Léon Farhi Neto es un estudioso brasileño que ha trabajado sobre Foucault y Spinoza y reflexionado sobre imagen, fotografía y poder. De 2010 es su libro *Biopolíticas: As formulações de Foucault* (Florianópolis: Cidade

Futura) y el pasado 2019 publicó en la colección Eidos de la editorial L'Harmattan la obra *Masse & multitude. À partir de Freud, Canetti & Spinoza*. En ella realiza una lectura del concepto de masa y multitud en los autores que anuncia el subtítulo.

Farhi Neto dedica un capítulo a cada uno de ellos. En el primero, estudia el concepto de masas tal como Freud lo trata en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921). Como es sabido, Freud parte en esa obra de las observaciones que Gustave Le Bon había hecho en un texto a cuyo título, *La psicología de las masas*, alude el de su escrito. La mirada elitista sobre las masas de Le Bon quedará reflejada en las reflexiones de Freud. El segundo capítulo está dedicado a Canetti, principalmente a su libro *Masa y poder* (1960). Farhi Neto señala que la aproximación de Canetti al problema de las masas sociales es más poética y antropológica que la de Freud, cuya propuesta busca un contacto explicativo con el tema. El tercer capítulo, en contra de la sucesión cronológica, se ocupa del concepto de multitud en la filosofía política de Spinoza. Farhi Neto califica la mirada que Spinoza proyecta sobre las masas de “ontológica”.

Las masas en Freud, la masa en Canetti, pero la multitud en Spinoza. Este desplazamiento terminológico que, en principio, nos podría parecer menor, va a marcar una distancia significativa, tal como Farhi Neto la expone en el último capítulo, titulado precisamente “Conclusion: masse, multitude”. Nuestra reseña va a incidir en el horizonte de pensamiento que, según Farhi Neto, abre el concepto spinoziano de multitud. Este marco está oculto para Freud y para Canetti, lo que no es óbice para que sus aportaciones sean también muy valiosas y descubran a su vez otros impensados del propio Spinoza.

Para empezar, podemos decir que la multitud o, mejor, la potencia de la multitud no opone lo colectivo y lo individual. Tanto para Freud como para Canetti, lo que está en juego en la masa es su relación con el individuo, ya sea porque la explicación está propuesta desde el funcionamiento del aparato psíquico, en el primer caso, ya sea porque se considere a la masa como un torbellino físico que arrastra al individuo, como en Canetti. La multitud, sin embargo, no se explica por principios psicológicos, pues configura un nivel de interacción y de acción que no puede reducirse a lo individual. Pero tampoco elimina a lo individual o a lo singular, ya que es fruto del juntarse y convenir de los individuos, que conforman un individuo compuesto de nivel superior.

Dado que, como expone Spinoza al comienzo del capítulo XVII del TTP, ninguna conformación colectiva, por muy homogeneizadora que sea, aplasta nunca de manera completa la singularidad de los individuos, ni estos pueden dejar de cooperar y de afectarse mutuamente, la multitud es siempre una realidad actual, es una potencia común variable que adquiere distintas formas de existencia, diferentes modificaciones y propiedades. En contraposición con el modo en que Freud o Canetti entienden las masas, la multitud no tiene un carácter virtual o potencial, que se haría presente en determinados momentos, sino que su acción colectiva es continua: la potencia de la multitud define el derecho común sea cual sea éste. Y si la multitud es actual, eso quiere decir

que es también singular, que no hay una esencia de la multitud distinta de la potencia con la que cada multitud singular se esfuerza por perseverar en el ser en cada situación histórica determinada.

La multitud no es nunca enteramente pasiva, como la masa natural que, en Freud, remite a la horda primitiva sometida al líder. Ni tampoco es nunca enteramente activa, como la masa abierta de Canetti, simple potencia de metamorfosis. No es pura obediencia ni pura rebeldía. La esencia de la multitud es su potencia, pero la potencia puede ser mayor o menor. La multitud no tiene ningún destino prefijado. No está condenada a la servidumbre o a la libertad. Es cierto que, al ser un tejido abierto de pasiones y acciones, no puede ser dominada del todo por nadie, pero, por la misma razón, tampoco puede dominarse enteramente a sí misma. Su potencia se mueve entre dos extremos: la multitud libre y la multitud sierva. Esta última es la que Farhi Neto equipara con la masa.

Farhi Neto describe la multitud libre como un modo colectivo de vida no sometido a ningún poder externo. Su forma de organizarse políticamente es la democracia. Identifica, así, multitud libre con democracia y este par lo contrapone al de masa y autocracia, esto es, la monarquía absoluta que Spinoza rechazaba expresamente. Esta distinción le sirve para oponer la complejidad y estímulo de la singularidad propios de la multitud libre a la simplicidad y uniformidad de la masa. Y para señalar que la ética de la diferencia –frente a las doctrinas de la identidad– que podemos encontrar tanto en Spinoza como en Freud y Canetti, porta, en el primero, la especificidad de no oponer el bien del individuo y el de la comunidad. La singularidad en Spinoza es inseparable del convenir con otras personas en utilidad, de modo que “mayor utilidad común” significa en su filosofía política lo mismo que “mayor potencia y libertad singulares”.

La aproximación de libertad y complejidad en Spinoza permite distinguir en concreto la multitud libre de la masa abierta de Canetti. Este describe a la masa abierta como una carne colectiva libre de agujones, predispuesta al movimiento, al viraje, a la metamorfosis. Como la multitud libre, la masa abierta es amor a la libertad y a la igualdad, y resistencia a la dominación. La diferencia entre ambas reside, no obstante, en que Canetti entiende que la masa abierta es homogeneizadora, suprime las diferencias, mientras que la multitud libre las acentúa, genera la complejidad como forma de vida en común.

La complejidad no hay que entenderla, entonces, como un ideal, sino como, a la vez el punto fuerte y el punto débil de la multitud libre. Es lo que la constituye y lo que la puede destruir. Los partidarios de una sociedad jerarquizada describen la complejidad como caos porque buscan confundir o entorpecer la tarea más difícil y más importante de la democracia que consiste en hacer de la discrepancia y del desacuerdo potencias de democratización. Cuando Spinoza niega que la paz sea la ausencia de guerra apunta principalmente a este problema. La unión de los ánimos o la concordia no es ausencia de conflicto. Como explica en TP 6/4, las disputas o controversias (*contentiones*) no son contrarias a la unión de ánimos o concordia, sino, al revés, condición de posibilidad de la misma, pues una paz sin *contentiones* sólo

puede lograrse por medio de la dominación, la barbarie y la institución de la soledad.

Otro aspecto importante del concepto spinoziano de multitud es que problematiza la distinción entre lo espontáneo y lo institucional, que suele plantearse cuando se aborda la cuestión de las masas sociales. En concreto, tanto Freud como Canetti mantienen esa dualidad, aunque con pretensiones teóricas distintas. Freud diferencia entre la masa natural y la artificial o institucionalizada, entendiendo que la segunda supone un desarrollo psicológico que incluye la superación del complejo de Edipo a nivel mítico-social. Canetti, por su parte, deslinda la masa abierta de las masas derivadas. En su caso, la masa abierta es la masa activa y libre, mientras que las masas derivadas están sometidas a los aguijones del poder. En Spinoza, los movimientos de la multitud se producen siempre dentro de la *civitas*, cuya forma estos pueden cambiar sin que ello la disuelva (TP 6/2). La dominación, la sedición, las guerras –que son las prácticas del conflicto colectivo donde la multitud adquiere o puede adquirir un mayor nivel de masificación tanto en el sentido de Freud como de Canetti– no son empresas ajenas a las instituciones, sino acontecimientos en las que estas se ven implicadas o que provocan. Del mismo modo, para Spinoza no hay articulación institucional, por muy democratizadora que sea, que pueda prescindir de la movilización de los afectos de la multitud. La multitud libre es, además, la que instituye el mejor *imperium*.

El concepto spinoziano de multitud escapa a las dualidades en las que ciertas corrientes de pensamiento han encerrado tradicionalmente a la masa o las masas y que Freud y Canetti, siendo pensadores muy originales, no dejan de traducir en sus aproximaciones. Tampoco el propio Spinoza escapa enteramente a esas antítesis entre lo individual y lo colectivo, lo puramente pasivo y lo puramente activo, lo simple y lo complejo, el caos y el orden sociales, lo espontáneo y lo institucional. Como bien muestra Fahri Neto, el concepto de multitud, tal como lo hemos expuesto, es un logro tardío de Spinoza. Es resultado de un proceso de reflexión en el que ha tenido que desembarazarse de los prejuicios elitistas que dominaban, como en muchos casos siguen haciéndolo todavía, el enfoque de las acciones colectivas, un proceso que deja huella en sus escritura. Todo el *Tratado teológico-político*, sin ir más lejos, está surcado por una mirada altiva hacia las clases populares etiquetadas como “vulgo” y de un uso peyorativo del mismo vocablo *multitudo*. Pero al mismo tiempo y en los mismo textos, Spinoza va elaborando un punto de vista sobre la multitud –que adquirirá toda su fuerza en el *Tratado político*– interno a la propia multitud, cuyo momento álgido se encuentra quizás en TP 7/27. Spinoza ya no se ve a sí mismo como un sabio por encima de la plebe ignorante, sino como parte de esa multitud, como un filósofo *en* la multitud. Y ese punto de vista es quizás el semblante más contemporáneo que puede hacerse del pensamiento político de Spinoza, aspecto que Fahri Neto ha sabido recoger de manera excepcional.

Comparar pensamientos con fuerte estructura interna es una tarea reveladora, aunque esté abocada a quedar inconclusa, a ser continuada. Hay, como reconoce Fahri

Neto, una cierta inconmensurabilidad, un discurrir en paralelo de las miradas de Freud, Canetti y Spinoza que expresa una riqueza de puntos de vista sobre el fenómeno de las masas, pero hay también un chocar y aliarse parcialmente entre las mismas que obliga a perfilar y exigir mayor claridad a cada una. Este contraste relativo entre teorías no es menos enriquecedor que la contemplación de su existencia paralela. A nosotros nos parece que contribuye más al debate y a la reflexión.

Aurelio Sainz Pezonaga

Hanus, Gilles: *Sans images ni paroles. Spinoza face à la révélation*. Verdier, Lagrasse, 2018, 89 p.

¿Es la revelación una modalidad de conocimiento cierto?, ¿cuál es su fuente y su destinatario?, ¿cuál es su relación con el conocimiento natural, el único que muestra la verdad de las cosas?, ¿es la revelación, en su modalidad profética, un conocimiento sólo particular?, ¿existe alguna figura bíblica que vaya más allá del conocimiento de *signos* –siempre externos y propio de los profetas– y apunte al conocimiento del entendimiento, esto es, un conocimiento universal, interior y sin mediador alguno?, ¿cuál es la diferencia entre el profeta y el filósofo?, ¿por qué el primero traduce, interpreta y es intermediario entre Dios y el vulgo sirviéndose de la ley que pide obediencia, mientras que el filósofo conoce internamente las ideas adecuadas y vive liberado en la verdad sin necesidad de obedecer a intermediario alguno?, ¿aporta la revelación algo de conocimiento verdadero que no esté ya en el conocimiento natural de ideas adecuadas?, y si así fuera, siendo Dios la única fuente de ambas modalidades de conocimiento cierto, ¿qué sentido y en razón de qué habría que mantener la revelación siendo que apunta a creer y no a conocer, a obedecer y no a liberarse (p. 36), al uso de palabras y figuras que ocultan la verdad en lugar de mostrarla en su claridad y distinción?

Estas son algunas de las preguntas nucleares del libro de Gilles Hanus que presentamos aquí brevemente. En tres capítulos, al que se suma un breve apéndice y unas aún más breves conclusiones, el autor ahonda en el proceso por el cual Spinoza intenta naturalizar todo conocimiento. Solo la naturaleza es el texto original que revela según método geométrico la verdad de las cosas: lo que son en sí mismas (p. 33). La revelación solo puede tener interés en orden a conocer la verdad si es capaz de mostrar ese texto de la naturaleza sin añadidos que la opaquen ni oscurezca (p. 87). Conocer las cosas desde la idea adecuada es conocerlas en su esencia, en su verdad. Intentar conocer las cosas sensiblemente, esto es, a través de imágenes o de palabras –signos externos todos ellos–, es ceder a la fuente más notable de errores (p. 35); pero es justamente de esos signos de los que se sirve el profeta para traducir al pueblo ignorante el conocimiento que aquel solo recibe por parte de Dios (pp. 21-22).

La tesis del profesor Hanus es que Spinoza en el *Tratado teológico-político* lleva a cabo un intento análogo al de la *Ética*: reformar el entendimiento en orden

a naturalizarlo, a desprenderlo de lo sensible y elevarlo a la idea verdadera de las cosas, que no es otra que la idea misma de Dios, desprovista de palabras, signos, imágenes, parábolas o figuras corporales y sensibles. Se trata de llegar al ser de Dios sin su decir, esto es, que el decir sobre Dios no oculte el ser de Dios (p. 56): que el conocimiento por revelación no oculte el conocimiento natural en el que se accede a la verdad. Basta una religión natural, universal, esto es, una moral alcanzada racionalmente.

En la *Ética* el método geométrico conduce al entendimiento al grado más alto: el conocimiento por medio de ideas adecuadas y propiedades comunes de las cosas, que es liberador en la medida en que permite acceder a la verdad de las cosas; en cambio, en el *Tratado teológico-político*, Spinoza tiene ante sí no tanto al filósofo que gusta del concepto, sino al vulgo que gusta de lo extraordinario y sensible, ama las novedades y desdén lo corriente. Ese vulgo tomado particularmente es el pueblo judío: antifilosófico por esencia (p. 21). Ese pueblo explica su historia conforme a la lengua hebrea y mediante la revelación. De una parte, el hebreo es la lengua más imprecisa que hay (p. 18); de otra parte, la revelación se concede a unos pocos, los profetas, que actúan como intermediarios entre Dios y el vulgo, el cual incapaz de acceder y gustar el concepto, prefiere instalarse en una forma de conocimiento erróneo de suyo, lleno de ideas inadecuadas, fruto de primar la imaginación y lo sensible frente al entendimiento y la verdad. Spinoza se propone investigar hasta qué punto la revelación contiene alguna verdad y legitima un uso del entendimiento de tipo universal e interior (p. 38), pues solo un conocimiento así hace falta para alcanzar la beatitud, esto es, la felicidad. De esta goza el filósofo que es sabio y se distingue del pueblo, esto es, del vulgo, siempre ignorante e inclinado al error.

Gilles Hanus va desgranando en las páginas de su libro cómo la revelación se da principalmente a los profetas y la diferencia que existe entre algunos de ellos. Figuras privilegiadas son Jesús y Salomón, frente a Abraham o Moisés. El primero es filósofo y sabio porque traduce para el pueblo la verdad universal en una ley, pero interiorizada (p. 31). Salomón es otra figura bíblica en la que Spinoza reconoce su propuesta filosófica: el conocimiento natural, esto es, el de un entendimiento ejercido sin imágenes ni palabras es suficiente para alcanzar la verdad y ser feliz (pp. 83-84). Abraham y Moisés son profetas que se sirven del signo para traducir el conocimiento al que acceden ellos en la revelación divina. Ellos son intermediarios entre Dios y un pueblo ávido de extravagancias, y se sirven a su vez de signos –palabras e imágenes corporales o figuras– para traducir en palabras o por figuras lo revelado, que en tanto que verdad nunca debiera ser significado por el decir o el mostrar sensible.

El A. admite el motivo último del esfuerzo de Spinoza: así como en la *Ética* ha buscado fundar la moral desde el solo ejercicio del entendimiento, en el *Tratado Teológico-político* intenta fundar la política desde el puro pensar filosófico sin echar mano de la fe (p. 59), que se manifiesta en las palabras y figuras de la revela-

ción, a cuyo servicio está el profeta. Spinoza pretende una política donde se supera la individualidad particular y privada, hasta alcanzar una comunidad colectiva pacífica y generadora de su propia racionalidad, una igualdad universal, donde la piedad es moralidad, la libertad de pensar es sabiduría y la política es paz social (p. 86). Todo ello tiene como condición *sine que non* que la filosofía sea la que funde la moral y la convivencia social, no la fe revelada, ni una política que se sirva de ella. Si fuera el segundo caso se repetirían las barbaries que Spinoza contempla en su tiempo: la filosofía no pasaría de ser retórica y la política no iría más allá de la forma monárquica. Tampoco de trata de hacer de la filosofía una ideología y de la piedad un instrumento de la política, lo cual se derivaría del tercer caso: que todo se construya bajo la tutela de la política.

Ahora bien, Hanus califica el intento de Spinoza de pretensión de igualdad colectiva que no va más allá de la ficción. El proceso de reforma del entendimiento para naturalizar la revelación, hasta el punto de hacerla superflua para el sabio filósofo y útil para el vulgo ignorante por medio del nuevo mediador, a saber, el político –quien sustituye al profeta– sucumbe en el escepticismo. Se sugieren como más válidas otras vías interpretativas no exploradas por Spinoza. Este ha definido la verdad y el conocimiento revelado como lo natural y un conocer cierto; pero Gilles Hanus discrepa de esas definiciones: la verdad se da en las palabras dichas y escritas (p. 88), y abre al entendimiento a un saber novedoso si bien, cuando se trata de la profecía, resulta verdadero y no tan solo cierto. Spinoza quiere distinguir entre filosofía y fe, y si bien, mantiene a la segunda para el vulgo, no concede que tenga nada de filosofía, esto es, nada de verdad, salvo en las figuras de Salomón y Cristo por lo que toca a las verdades de orden universal que se dan en ambos, coincidentes con la propia propuesta cognoscitiva y ética de Spinoza.

Raquel Lázaro

Longuenesse, Béatrice: *The first person in cognition and morality*, The Spinoza Lectures, Oxford University Press, Oxford, 2019, 83 p.

Cada año la Facultad de Filosofía de la Universidad de Amsterdam invita a un importante filósofo a ocupar la cátedra Spinoza y a impartir dos conferencias públicas sobre un tema filosófico. En el año 2017, dicho encargo le correspondió a la profesora Béatrice Longuenesse de la Universidad de Nueva York. En este libro se recogen las dos conferencias que la mencionada profesora pronunció en la primavera de ese año.

El tema de ambas intervenciones es la relación entre los dos aspectos filosóficamente esenciales del uso verbal de los enunciados en primera persona. Por un lado, cuando emito una preferencia en primera persona, por ejemplo, “yo pienso que p”, “yo veo un árbol” o “yo paseo”, estoy expresando un dato que concierne a mi persona y mi subjetividad. Manifiesto una opinión o una creencia que me tiene a mí como referente primero. Por otro lado, sin embargo, ese mismo punto de vista puede

emplearse, y se emplea de hecho, para expresar afirmaciones que reclaman una validez universal y que, por consiguiente, no sólo se refieren a mi persona o a mis estados mentales sino a aspectos objetivos del mundo y, por ende, intersubjetivos. Cuando digo “yo” no sólo estoy hablando de mí, de mi mente, mis opiniones y mis estados corporales; también puedo estar afirmando algo que considero válido y que, por tanto, ya no se refiere a la singularidad de mi yo exclusivamente, sino que reclama validez universal.

Pues bien, el libro que presentamos se propone analizar y explicitar la relación entre estos dos aspectos del uso verbal de la primera persona. La primera conferencia lo estudia desde el punto de vista del conocimiento y de la conexión con el mundo; la segunda, desde el punto de vista moral en enunciados del tipo “yo debo hacer X”, donde el “yo debo” tiene (o pretende tener) la fuerza de un imperativo categórico kantiano. Podemos decir que la pregunta que la autora se hace es la siguiente: ¿cómo se articulan ambos momentos del uso verbal de la primera persona? ¿Cómo se puede pasar de la referencia explícita a la peculiaridad de la experiencia subjetiva más privada a una pretensión de universalidad general? Dicho hegelianamente, ¿cómo se puede pasar del yo al nosotros? (Cfr. pp. 64).

La autora señala que este problema define esencialmente el itinerario y la problemática de la filosofía moderna. Representa el giro copernicano que inauguró la modernidad. La filosofía antigua y medieval daba por descontada la existencia de un orden objetivo del cosmos que proporcionaba un modelo fijo y estable desde el que fundamentar el conocimiento y la moral. El orden de las cosas no depende esencialmente de la subjetividad humana; el orden del ser es previo e independiente del conocer. El sujeto humano debe limitarse, tanto desde el punto de vista teórico como práctico, a reflejar en su pensamiento y acción los modelos eternos que la realidad ya de suyo comporta y ofrece. La modernidad comienza precisamente cuando este venerable axioma se tornó dudoso o directamente insostenible. Entonces el sujeto tuvo que conformarse (o jactarse) con encontrar en sí mismo los fundamentos del conocimiento y la acción. Y así el paso por la subjetividad resultó forzoso e ineludible: el tránsito desde los aspectos privados del yo a sus elementos (presuntamente) universales devino problema y cuestión acuciantes.

La autora no trata de resolver esta dificultad de una vez por todas, tampoco se propone ofrecer una panorámica histórica de su desarrollo; pretende más bien solamente ofrecer algunos puntos de referencia para esclarecer el asunto y proponer un esquema de solución. Ésta pasa por la referencia al mundo. El paso de lo particular a lo universal no puede hacerse mediante una profundización introspectiva en los contenidos subjetivos de la conciencia, sino por una adecuada comprensión del hecho de que el desarrollo personal y consciente del sujeto humano pasa necesariamente por la conexión con el mundo, es decir por lo que podemos llamar intencionalidad de la vida humana, lo que la autora denomina *directedness at the world* (p. 61). Esto supone entender todos los contenidos subjetivos que puede expresar el yo

sobre sí como elementos necesariamente mediados por la relación con el mundo. Y esto es válido, según Longueresse, tanto para el aspecto cognoscitivo del asunto como para su faceta moral.

La autora pone de manifiesto, como punto central de su argumentación, el hecho de que las afirmaciones verbales en primera persona son tanto más válidas cuanto más volcado está el sujeto hacia el mundo y sus objetos. Por ejemplo, en todo momento, cada uno de nosotros sabe, mediante la experiencia propioceptiva, la posición de su cuerpo y del tipo de acción que está realizando (pp. 9 y ss.). Sabemos que estamos de pie o sentados, corriendo o acostados. Y eso lo sabemos no mediante un acto reflexivo de introspección o autoanálisis, no convirtiendo nuestro cuerpo en objeto externo a nuestra conciencia, sino mediante esa característica ineludible de nuestra experiencia que remite siempre a sí misma en el momento mismo en que estamos volcados hacia el mundo. Lo interesante de esto es que nuestras experiencias subjetivas son tanto más fiables cuanto más intencionalmente dirigidas al mundo están. La autora pone el ejemplo, para ilustrar esto, de los ciclistas de Amsterdam, que actúan con asombrosa precisión entre el tráfico de los coches, los peatones, las señales de tráfico y los demás ciclistas sin que tengan una conciencia objetiva, tética, de su cuerpo y de sus intenciones (p. 11 y ss.). Es más, si se contemplaran a sí mismos de una manera objetiva, externa, mientras montan en sus bicis, si reflexionaran sobre sus intenciones subjetivas u sobre la posición de sus cuerpos en cada momento, entonces precisamente perderían la espontaneidad necesaria para conducirse y perderían el equilibrio. Dominamos tanto más nuestro cuerpo, y en este sentido, somos tanto más conscientes de él, cuanto más lo olvidamos; es decir, cuando no lo tomamos como objeto de reflexión sino como mediación “invisible” y preconsciente de nuestra relación con el mundo. Nuestros informes de primera persona son tanto más seguros y fiables, tanto más válidos, cuanto más volcados hacia el mundo están. La intencionalidad de nuestra vida es el fundamento de toda la posible validez que nuestros informes puedan reclamar para sí. Sólo podemos ser conscientes de nosotros mismos a través y por medio de nuestro estar ya siempre cabe el mundo. La primera persona del verbo no remite, pues, sólo, a estados subjetivos o privados; antes de eso, y para poder siquiera formularse, ha tenido que dirigirse a un mundo externo que no es propiedad privada de ninguna conciencia, sino escena común de la vida de todos.

En la dimensión moral del tema, el planteamiento es formalmente idéntico. Será la realidad la que nos haga pasar de la privacidad de nuestras expectativas y deseos a la universalidad de los imperativos morales. En este punto Longueresse intenta una síntesis arriesgada de Kant y Freud. Kant da por sentado la existencia de una conciencia moral en nosotros que nos impone la obligación de comportarnos conforme al imperativo categórico. Pero ¿de dónde procede esta conciencia? ¿Por qué la tenemos? (p. 51). Aquí es donde Freud, según la autora, nos puede echar una mano ofreciéndonos una genealogía de los imperativos morales. El origen de la moral reside en los impulsos emocionales del niño que, conforme al

principio del placer, quiere satisfacer inmediatamente sus instintos. Pero precisamente entonces el mundo, es decir, los padres, la sociedad, la resistencia misma de las cosas, interviene y pone coto a esos desenfrenados impulsos infantiles. Es el principio de realidad el que va sustituyendo poco a poco al principio del placer y va introyectando en la subjetividad del niño los principios morales que regirán a partir de cierto punto su conducta. “El contexto adecuado en el que el ego adulto puede gradualmente tomar el control de su escena mental es aquel en el cual la percepción de la realidad externa impone su implacable estándar de corrección sobre las fantasías” del niño (p. 57).

Aquí, como en el caso de la relación utilitaria y cognoscitiva con el mundo, es la percepción, no el autoexamen introspectivo (p. 61), el que nos permite pasar de una subjetividad encerrada en los estrechos límites de sus fronteras a una conciencia moral y del mundo más seria, objetiva y universal. La introspección no amplía nuestro punto de vista; sólo la realidad misma permite ampliar horizontes.

Pedro Rojas

Lord, Beth (Ed.): *Spinoza's philosophy of Ratio*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2019, 186 p.

Este libro es un volumen colectivo editado por Beth Lord de la Universidad de Aberdeen. Ella ha dirigido entre 2013-2016 el proyecto *Equalities of Wellbeing in Philosophy and Architecture* (AHRC), cuyo propósito principal ha sido poner en relación estas dos actividades. En el marco de dicho proyecto se celebró el Coloquio sobre “Spinoza and Proportion”, cuyas ponencias han inspirado los trabajos del presente volumen que buscan reconstruir la filosofía de Spinoza desde su conexión con la arquitectura y el diseño de casas. El denominador común a filosofía y arquitectura es la idea de *ratio* de amplio significado en Spinoza: razones, relación y proporción, pero también razón matemática. El contenido del libro se despliega en once aportaciones cuyos autores tienen perfiles académicos y profesionales extraordinariamente diversos, pero cuyas perspectivas y enfoques pueden ser reagrupadas, según opino, en dos grandes bloques temáticos.

El primero de ellos es prioritariamente especulativo; y en él encontramos seis estudios donde se analizan los sentidos metafísicos de *ratio* en Spinoza: un primer significado es el de armonía y proporcionalidad (noción fundamentalmente aplicada al universo en su conjunto); según un segundo significado de alcance epistemológico, razón o razones conecta con la actividad del entendimiento, es una forma de conocimiento de segundo género; un tercer sentido de *ratio*, básico para los seres finitos, es el de relacionalidad con los hombres, con las cosas y herramientas, con los alimentos, etc. Valtteri Viljanen (Capítulo 1) defiende que Spinoza presenta geoméricamente las ideas fundamentales de su sistema y se sirve de ejemplos geométricos para facilitar su comprensión, como sucede con la noción de infinito y cómo están contenidos en él los seres finitos (el caso del

círculo que contiene infinitos rectángulos según *Ética* 2 proposición 8 esc.). Esta tendencia repetida de Spinoza hacia la geometría pone de manifiesto la estructura profunda de su filosofía. Michael Le Buffe (Capítulo 2) destaca el vínculo entre las razones y el entendimiento, lo que hace posible el despliegue ético y la virtud. Pero puntualiza que, además del pensamiento, los cuerpos tienen también sus razones propias; estas equivalen a su naturaleza (E2 L5 & 7; E 4 39 dem), a su actividad (E3 Post 1) y en definitiva a su existencia. El estudio de Heidi M. Ravven (Capítulo 3) proporciona una lectura de la razón como proporción (*Corto Tratado*) y como actividad—desde la teoría de sistemas—(*Ética*). En esta obra el filósofo holandés busca superar la noción de equilibrio de humores galenista para acercarse a la noción aristotélica de sistema biológico de la naturaleza: “Spinoza has developed a model of an infinite system whose goal and activity is perfected self-generation, self-perpetuation in dynamic equilibrium or a steady state. Psychology and ethics are thereby reinterpreted by Spinoza in terms of the bi-directionality of each of us as a nested subsystem within the natural infinite system” (p. 44). La aportación de Timothy Yenter en el Capítulo 4 aborda la polisemia de la noción de armonía en Spinoza. Y Beth Lord, la editora del volumen, argumenta en el Capítulo 5 la idea de que el geometrismo de Spinoza no es una mera consideración ontológica, gnoseológica o ética, sino que también está presente en la vida social y política. Poseer la misma *ratio* por parte de los miembros de comunidades y del estado no implica, sin embargo una igualdad política preconfigurada y dada, sino una igualdad en el despliegue de oportunidades: “I hope to have shown here that Spinoza does have a concept of the equal society. (...) it is based on geometry, which gives rise to the kind of equality Spinoza thought most important: the equality of flourishing. This kind of equality is deeply bound up with the Latin term *ratio* in all its senses: ratios of motion and rest, the coherent relationality of the whole, the need for positive social and affective relations, and the development of reasoning” (p. 72). Para finalizar esta primera parte Simon B. Duffy compara dos interpretaciones a propósito de la potencia de actuar: la de Pierre Macherey que considera el *conatus* como cantidad invariable de la potencia individual y la de Gilles Deleuze que entiende que la esencia y la potencia individuales están abiertas a cambios ontológicos. El último capítulo del volumen, a cargo del especialista en filosofía y literatura Anthony Uhlmann, dirige una mirada crítica a la noción de proporcionalidad a través de dos piezas literarias: la de Abentofail (filósofo del siglo XII) y la del novelista Jonathan Swift que habría satirizado en su novela la idea de cifrar la racionalidad en las buenas proporciones de nuestros cuerpos, de nuestras mentes y de nuestras comunidades.

En una segunda parte se agrupan aquellos estudios que han sido realizados por arquitectos: lo que ofrece ciertas novedades y una inspiración más original. En conjunto, puede considerarse que la arquitectura sería, según Spinoza, el arte del pensamiento geométrico por antonomasia, pues está dotado con el poder y la técnica adecuados para generar relaciones positivas y útiles en-

tre las personas, y entre estas y el espacio y las cosas. Y el arquitecto bien puede ser un modelo de hombre racional, con el mismo derecho con que lo es el hombre libre de la *Ética* o el Moisés del *Tratado teológico-político*. Y ello es así en la medida en que su trabajo le permite deducir propiedades y relaciones a partir de la esencia de las figuras geométricas en orden a diseñar la construcción de una casa. El arquitecto así entendido, cuando piensa y traza un plano, tiene una idea verdadera de ese edificio (por el *Tratado de la reforma del entendimiento* § 69) y lo conoce por sus causas adecuadas. De manera específica Gökhan Kodlak establece, en el Capítulo 7, una conexión entre el filósofo y el arquitecto que despliega su capacidad en la construcción de entornos que afectan a la vida humana: casas y jardines, academias, parlamentos y bibliotecas: “These are the first steps towards unfolding the generative potentials between Spinoza’s philosophy and architecture. One must be cautious, however, not to apply Spinoza to architecture as a transcendent framework, not to turn his philosophy into a pre-fixed method, not to refer to the same immutable codes each time these two planes confront each other.” (p. 106). Mientras que Peg Rawes (Capítulo 8) reflexiona sobre la manera en que la arquitectura puede contribuir al bienestar común y explora el potencial constructivo para el bien (y lo útil) contenido en el diseño de casas y jardines en la Holanda del siglo XVII. En el Capítulo 9, el arquitecto Stefan White examina las consecuencias de la interpretación expresionista de Gilles Deleuze a propósito de la imaginación en Spinoza, acentuando que se basa en una dinámica de interacción y creatividad más que en una capacidad de reproducción. Y Hélène Frichot (Capítulo 10) considera la manera en que las prácticas artísticas pueden despertar afectos alegres y cómo la estética puede mover a la beatitud.

Si hay una idea directriz que atraviesa el proyecto que aquí ha tomado forma no puede ser sino esta: Spinoza es un filósofo de la razón, esto es, un filósofo de las razones, de las relaciones y proporciones y de la razón matemática. Pero eso no significa que por ello sea un racionalista al uso.

María Luisa de la Cámara

Lordon, Frédéric: *Vivre sans? Institutions, police, travail, argent...* Paris, La Fabrique éditions, 2019, 298 p.

En su último trabajo, publicado en la editorial La Fabrique, Frédéric Lordon entabla un debate con los principales filósofos contemporáneos acerca de los envites planteados por los acontecimientos políticos que marcan la agenda de la actualidad francesa siempre desde un prisma spinozista. La obra, calificada por el autor de “*genre hybride*”, en el sentido en el que se sitúa a medio camino entre el ensayo de corte clásico y la entrevista, tiene como objetivo, como se ve en título, reconstruir las bases filosóficas del imaginario del *vivre sans* de la izquierda actual proponiendo, en continuidad con los trabajos anteriores, una lectura spinozista de las configuraciones de fuerzas que atraviesan lo social.

Cabe señalar dos movimientos particularmente interesantes en razón del rol que Spinoza juega en ellos. El primero, de naturaleza crítica, es el debate que Lordon entabla con las grandes teorías filosóficas del presente. Lordon califica el pensamiento de una gran parte de los retos filosóficos contemporáneos como *antipolitique* (de manera claramente provocadora), en la medida en que reniegan de una política de lo cotidiano, de lo reglado, de lo común en aras del momento excepcional o del *événement* (entendido como ruptura de las reglas del juego). Esta postura es calificada como *philosophie de l’antipolitique*: «L’antipolitique, c’est d’enfermer toute la politique dans les singularités. Le régulière n’intéresse personne» (p. 51).

Dentro de estas *philosophies de l’antipolitique* se encuentran Deleuze, Rancière, Badiou, Agamben o Negri. Lo interesante, para los estudios spinozistas radica en que algunas críticas de Lordon a Badiou y Agamben parten de Spinoza: el spinozismo como una filosofía alternativa de esa anti-política que caracteriza el pensamiento actual.

En efecto, Agamben es probablemente el autor que más claramente ha defendido el *vivre sans* que da título al libro (p. 62). Contra este *vivre sans*, que no es sino la “suspensión” de la potencia, teorizada por Agamben a partir del aristotelismo escolástico (que distingue la *potentia absoluta* de la *potentia ordinata* (p. 77), Lordon propone la ontología de la inmanencia, donde no puede haber “suspensión” posible alguna de la sustancia ni potencialidad residual en la acción: «Toute la philosophie spinoziste de l’immanence conteste celle de suspension. À cet égard, le spinozisme est un anti-aristotélisme radical. C’est le parti de l’immanence intégrale qui l’y conduit impérieusement. Car la philosophie de l’immanence nie absolument qu’il y ait quoi que ce soit de l’ordre du reste, de la réserve, de l’in-effectué ou de l’inaccompli» (p. 78).

El segundo punto de interés concierne a la formulación de la propia teoría de Lordon a partir del aparato conceptual del spinozismo con un discurso similar al de otras obras suyas, donde la voz del autor termina por confundirse con la de Spinoza. Al margen de los problemas epistémicos provocados por una identificación tal que puede llevar a una concepción dogmática de su filosofía, Lordon ofrece una consideración original, según la cual Spinoza deviene el paradigma desde el que se pueden reformular los envites del presente; por ejemplo la ZAD (La Zone à Défendre es un laboratorio de experimentación social anti-capitalista llevada a cabo por los opositores al proyecto del aeropuerto de Grand Ouest en Notre-Dame-des-Landes). Los ejemplos de este tipo son numerosos y variados, pero en todo caso merece la pena retener una de las claves de su argumentación: contra el ideal del *vivre sans* —es decir, fuera de las instituciones—: Lordon, reformulando la noción de institución, sostiene que esta no puede ser destruida porque es constitutiva de la vida en sociedad. La cuestión, no sería tanto el *vivre sans* sino la mejor manera de vivir en sociedad, es decir, la forma concreta de realizarse la potencia de la multitud según el modo de la institución: «L’imperium est un fait nécessaire du social, en réalité il lui est coextensif, et

même synonyme: l'*imperium* c'est le social, et le social c'est l'*imperium*. Il y a *imperium* parce qu'il y a nécessairement formation, et nécessairement exercice, de la puissance de la multitude. La seule indétermination portera sur sa forme» (p. 135).

Con este libro, al igual que hiciera en trabajos anteriores, Lordon renueva los estudios spinozistas no solo desde la perspectiva académica —a la que no renuncia del todo— sino desde el horizonte de la actualidad problemática en la que vivimos.

Mario Donoso

Macherey, Pierre: *Sagesse ou ignorance? La question de Spinoza*, Paris, Éditions Amsterdam, 2019, 254 p.

En este interesante y hermoso ensayo, Macherey se propone “reproblematizar a Spinoza”, como consta en el título del “Prefacio” a la obra. Naturalmente, este término nos sugiere una duplicación del problema: la pretensión del autor no se reduce a abordar el problema de Spinoza sin más, sino también el problema del problema de Spinoza. En efecto, nos avisa de que el sintagma “la cuestión de Spinoza” se puede entender en dos sentidos: por un lado, hace referencia al problema que el mismo Spinoza se plantea y trata de resolver; por otro, al problema que le puede plantear al lector el problema anterior. Macherey es plenamente consciente de la dificultad a la que se ha de enfrentar a la hora de conciliar estas dos maneras de entender la cuestión: ser fiel a su propia visión de la problemática filosófica spinoziana sin traicionar la visión del propio Spinoza sobre la misma. Para ello, aborda la cuestión desde una doble perspectiva: por un lado, desde el punto de vista de Spinoza, que le fuerza a mantener un escrupuloso respeto al texto spinoziano y a su contenido doctrinal; por otro, desde su propio punto de vista, que le obliga a tener en cuenta los innumerables problemas que han despertado y despiertan las diversas lecturas de ese texto y las múltiples interpretaciones de su contenido doctrinal. Este método propuesto por Macherey nos permite percibir aún más claramente la dificultad con que choca el autor: desde el primer punto de vista, el método demostrativo *more geométrico* dota a su discurso de una claridad, firmeza, rigor y coherencia tales que deberían poner fin “al conflicto de las interpretaciones” (p. 13); sin embargo, desde el punto de vista del lector actual, resulta patente que, después de más de tres siglos, los estudiosos de Spinoza no han sido capaces de ponerse de acuerdo sobre temas centrales de su pensamiento como, p. ej., el tema del paralelismo de la extensión y el pensamiento, o el del carácter conservador o revolucionario de su pensamiento político. Así pues, si bien es verdad que la obra de Spinoza está plenamente acabada y cerrada en el plano textual, no por ello deja de estar inacabada y abierta en el de sus lecturas.

De acuerdo con el método propuesto, Macherey asume que solo hay una manera de determinar cuál es “la cuestión de Spinoza” en medio de los múltiples y variados asuntos que se acumulan en su obra; a saber, elegir una de esas cuestiones y “dar las razones por las que se la ha elegido, concediéndole una importancia que lleva

a presentarla como ‘la cuestión de Spinoza’ ” (p. 15). Macherey reconoce que, al obrar así, está proponiendo una lectura “sesgada” del texto spinoziano y admite que otros puedan considerarla arbitraria. No obstante, aduce razones tanto subjetivas como objetivas para justificar la legitimidad de su elección; en cuanto a las primeras, los decenios de trabajo dedicados a la comprensión del pensamiento de Spinoza —algo de lo que, dicho sea de paso, tenemos constancia por sus obras *Hegel ou Spinoza* (1979), *Avec Spinoza* (1992) y, sobre todo, los cinco volúmenes de *Introduction à l'Éthique de Spinoza* (1994-98)—; en cuanto a las segundas, el sólido anclaje textual que esa cuestión encuentra en la obra de Spinoza, concretamente en el escolio de la última proposición de la quinta parte de la *Ética*, que pone el broche final a la obra —en cierto modo, se podría considerar como su “conclusión”—, así como las estrechas conexiones que mantiene con temas absolutamente nucleares de la filosofía spinozista, conexiones que sugieren la posibilidad de convertirla en un eje en torno al cual se articulen distintas dimensiones de su pensamiento: la ontología, la ética y la política.

En este escolio, establece Spinoza, en unas pocas líneas, una alternativa que Macherey considera esencial para la comprensión de la tarea de la verdadera filosofía, esto es, del mensaje ético en que se concentra su significado. Se trata de la alternativa, aparentemente insuperable, entre la posición asignada al “ignorante” (*ignari*), condenado a la servidumbre por la debilidad de sus facultades intelectuales, y la adjudicada al sabio (*sapiens*), destinado a la emancipación gracias al cultivo de la mejor parte de su alma, el entendimiento. Esta alternativa plantea problemas ontológicos, éticos y políticos en el seno del pensamiento spinozista. Por una parte, plantea problemas ontológicos en la medida en que establece una escisión entre dos “naturalezas” o estados, lo que parece sugerir la posibilidad de establecer en el hombre una diferencia de esencia entre el sabio y el ignorante. Por otra parte, plantea problemas éticos en tanto que, según parece, establece una manera “buena” de conducir la vida, accesible solo a una minoría de sabios a los que la actividad filosófica separaría de la mayoría de los hombres ignorantes. Finalmente, plantea problemas políticos en cuanto parece que la libertad de filosofar, que el sabio reclama como un derecho fundamental del hombre, sería difícilmente conciliable con la paz civil, que resultaría permanentemente amenazada por la concesión de ese derecho a la masa ignara. Macherey está convencido de que el sesgo que imprime a su lectura de Spinoza se revela fructífero en la medida en que gira en torno a un punto decisivo, la alternativa entre sabiduría e ignorancia, encrucijada de problemas fundamentales que un espíritu filosófico no podría permitirse eludir.

1. Macherey despliega su interpretación del problema de Spinoza a lo largo de tres capítulos, en el primero de los cuales se propone responder a la pregunta: Si todos los hombres nacen ignorantes, ¿qué hace que unos se vuelvan sabios y avancen por la senda de la libertad, mientras que otros permanecen ignorantes y se hunden en las oscuras rutinas de la servidumbre? O formulada de otro modo: Si la sabiduría es el mejor modelo de vida posible, ¿por

qué Dios no ha creado a los hombres de tal modo que se gobernasen por la verdadera guía de la razón? A lo que Spinoza tan solo (*nihil aliud*) responde: porque a Dios “no le faltó materia para crear todas las cosas, desde el más alto grado de perfección hasta el más bajo”, o dicho con más propiedad, “porque las leyes de la naturaleza fueron tan amplias que bastaban para producir todo lo que puede concebir un entendimiento infinito” (*Ética*, I, apéndice). Así pues, pensar que Dios o la Naturaleza hubiera podido dejar de crear determinados seres por no ser bastante perfectos, sería imponer una limitación a la infinita potencia creadora de la sustancia, limitación que solo tendría sentido desde la perspectiva del modo finito que es el hombre, el cual establece diferencias comparativas entre las cosas en función de su propia utilidad y las clasifica en buenas y malas, en mejores y peores; pero no desde el punto de vista de *Deus sive Natura*. Por tanto, no es un puro accidente debido al azar el que un hombre sea sabio o ignorante, sino que debe tener su causa o razón en Dios; puesto que, como todo lo que sucede, depende de la acción de leyes naturales. Se trata de un hecho que, como todos los demás, “cae bajo un entendimiento infinito” (*Ética*, I, prop. 6), donde se forma la idea adecuada de este hecho a la vez que se lo produce en un movimiento inmanente. Y Macherey concluye: “ser sabio más bien que ignorante es un hecho de la naturaleza, luego un hecho necesario, y no el resultado de una decisión personal del individuo que sigue esa orientación. Es indiscutible que nosotros no conocemos las razones de este hecho; pero esto no debe arredrarnos, ni convertirnos en problema, y debemos renunciar a llevar más lejos su elucidación porque este esfuerzo estaría inevitablemente abocado al fracaso” (p. 51). Como realidades modales finitas que formamos parte de la naturaleza, hemos de asumir con normalidad que hay muchas cosas que no comprendemos y, entre ellas, la manera como se relaciona la existencia de sabios e ignorantes con la totalidad de la naturaleza. La coletilla “y nada más” (*et nihil aliud*), a que recurre Spinoza para cerrar de modo tajante toda discusión ulterior, podría verse como el silencio que el sabio se impone cuando se percata de un límite que no puede rebasar y que, lejos de ser un defecto, es “la expresión de su propia virtud, cuya manifestación es su deseo de filosofar, en un contexto de ‘fortaleza de ánimo’, de ‘firmeza’ y de ‘generosidad’” (p. 53).

Sin embargo, se pregunta Macherey si Spinoza ha mantenido siempre esta posición y ha dejado de lado el problema una vez que lo ha reconocido insoluble. La respuesta solo puede ser no; ya que, de lo contrario, se habría terminado aquí la obra que reseñamos, y esta cuenta con dos capítulos más. En ellos, el autor se embarca en la investigación de dos nociones que Spinoza no tematiza expresamente, pero que interpretan un papel nada desdeñable en el desarrollo de su reflexión filosófica: las nociones de “don” (*donum*) y de *ingenium* (ingenio, complexión, temperamento). En el contexto del análisis de estas dos nociones, reaparece una y otra vez el problema que Spinoza nos invita a dejar de lado por considerar tiempo perdido el dedicado a tratar de solucionarlo.

2. En el segundo capítulo, Macherey aborda el problema de la escisión entre sabios e ignorantes, que Spi-

noza conminaba a abandonar, desde una nueva perspectiva: la noción de “don” (*donum*), noción lúbil que, sin ocupar un lugar central en el sistema de Spinoza, aparece diseminada a lo largo de su obra en múltiples contextos muy diversos y alejados entre sí; concretamente aparece una vez en la *Ética* y, con profusión, en el *Tratado teológico-político*. Spinoza la utiliza a sabiendas de que no es propiamente filosófica, sino una noción híbrida transmitida por vía de experiencia, perteneciente al conocimiento imaginativo y estrechamente relacionada con la teología; pero a pesar de ello, le reconoce un cierto valor de verdad y la somete a un proceso de análisis e inversión que la dota de un cierto tenor filosófico. Mientras que la *Ética* (IV, prop. 71 esc.) emplea una noción de “don” depurada de connotaciones religioso-teológicas en un contexto profano, referida a los regalos u obsequios que intercambian en la vida diaria personas ignorantes “arrastradas por un deseo ciego”, intercambios que favorecen el desarrollo de afectos pasionales generadores potenciales de conflictos y en los que los sabios se abstienen de participar tanto como pueden; el *Tratado teológico-político*, por el contrario, se sitúa en un contexto donde no predomina la luz natural y en el que la noción de “don” adquiere una serie de matices que contribuyen tanto a pulirla como a complicarla.

De su análisis riguroso y detallado de múltiples pasajes del *Tratado teológico-político*, Macherey extrae las tres figuras del “don” que aparecen en Spinoza. En primer lugar, el “don de naturaleza o esencia”, que en el lenguaje metafórico de la teología se denomina “ayuda interna de Dios” (*Dei auxilium internum*) y en el lenguaje riguroso de la *Ética* significa el modo en que la potencia infinita de Dios produce esencias o naturalezas bajo sus diversos atributos, de suerte que remite al modo infinito inmediato donde se encuentran todas las esencias de cosas comprendidas por el entendimiento infinito o, lo que es lo mismo, a la naturaleza naturante que produce todas las cosas de un modo uniforme conforme a leyes universales. En segundo lugar, los “dones de fortuna” (*dona fortunae*), conjunto de bienes que “dependen del gobierno de causas exteriores que ignoramos”, gobierno que en el lenguaje teológico significa la “ayuda externa de Dios” (*Dei auxilium externum*) y en el lenguaje filosófico de la *Ética* designa el conjunto de acontecimientos imprevistos y efímeros que resultan del encuentro de una multitud de causas externas simultáneas inabarcable para una mente finita, de modo que se trata de dones que remiten al modo infinito mediato en el que se establecen las relaciones entre los diversos existentes. Para perseverar en su ser, toda criatura necesita del concurso de ambos “dones”: el que recibe directamente de Dios como su esencia o naturaleza específica y los que intercambia con otros seres con los que mantiene relaciones mundanas superficiales. La dificultad estriba en armonizar estos dos regímenes de necesidad, como pone de relieve la fórmula pascaliana “vivir en medio”, entre auxilio interior y auxilio exterior, entre esencia y existencia. Dificultad que se agrava con la introducción de una nueva figura del “don”, a saber, el “don especial” (*donum peculiare*), una aptitud que responde a una llamada electiva de Dios (*vocatio*), que se caracteriza por

su singularidad y se distingue de los dones de fortuna porque no es efímero, sino duradero, sin ser por ello un don esencial, como acontece, p. ej., con el don profético y también con el don que predispone al hombre a ejercitar su entendimiento para emanciparse de la ignorancia y la servidumbre.

En este marco, la naturaleza del individuo se presenta como una naturaleza “virtual”, que no está dirigida a priori en un solo sentido, sino que se halla en la encrucijada de varias clases de “dones” que han de mantener un equilibrio inestable, único modo de que puedan servir con utilidad a la perpetuación de su ser: el individuo debe desarrollarse en el marco impuesto por el orden predeterminado de la naturaleza donde todo se rige por las leyes universales comunes a todos los seres; por otra parte, ha de adaptarse a acontecimientos imprevistos que resultan del concurso de múltiples causas, y finalmente, debe aprovechar unos dones especiales –ni del todo dones naturales ni del todo dones de fortuna– que dan fe de una llamada especial de Dios (*vocatio*) que le orienta en un sentido –p. ej., el cultivo de la ciencia y la filosofía propio de los sabios– mejor que en otro –p. ej., la adhesión a opiniones y prejuicios propia de los ignorantes. Así pues, explica Macherey, la división entre *sapientes e ignari* depende de un “don especial” que establece entre ellos una diferencia de grado y no de naturaleza, de modo que los sabios arrogantes que se creen dotados de una naturaleza especial que los separa de los demás hombres, en el fondo son solo unos ignorantes que desconocen lo que realmente son.

Como conclusión de este segundo capítulo, podemos decir que el análisis de la noción de “don” le lleva a Macherey a subrayar una vez más un límite que el pensamiento de Spinoza no puede rebasar: la escisión entre sabios e ignorantes es un hecho que se debe a sus diferentes *dona peculiaris* o *ingenia* que les lleva a ver el mundo y a comportarse en él de una determinada manera, *ingenia* cuya causa se nos escapa y se nos escapará siempre. Macherey constata que, una vez más, Spinoza corta de forma tajante la discusión con la fórmula “*et nihil aliud*”: “así son las cosas y no de otro modo, y ¡no me preguntéis más!” (p. 97).

3. El tercer capítulo vuelve a retomar “el problema de Spinoza” –¿Qué hace que unos hombres sean sabios y otros ignorantes?– desde la perspectiva abierta por una nueva noción marginal en su sistema, asociada a la de *donum peculiare*: la noción de *ingenium*. Este aparece en Spinoza como un dato primordial que depende de un don, cuya naturaleza es difícil de precisar, pues no denota una identidad inmutable, sino una suerte de esquema dinámico que “juega en el interior de redes complejas como, p. ej., complejos de afectos a los que ofrece un refugio y eventualmente un campo de batalla” (p. 111). Desde este punto de vista, sería la emanación de un impulso nacido del ser mismo del individuo o, dicho de otro modo, de su deseo, expresión de su esencia actual, cuyas manifestaciones se desarrollan entre actividad y pasividad, entre libertad y necesidad. El *ingenium* depende, ante todo, de una determinación afectiva, de modo que el sabio lo es en virtud de un deseo de razonar que expresa su esencia actual y de la potencia de ser que se deriva

de ella en forma de esfuerzo por perseverar en su ser, de la misma forma que el ignorante lo es en virtud de un deseo pasional que le impide organizar adecuadamente su vida. Es en el plano de la afectividad donde aparecen motivos de escisión generadores de diferencias individuales: cada cual experimenta los afectos de un modo distinto según las posiciones vitales correspondientes a su situación. El gozo del ignorante y el del filósofo son dos formas de gozo determinadas por su propio *ingenium*, el cual hace que no se satisfagan con las mismas cosas. El gozo del sabio que vive bajo la guía de la razón y disfruta con la verdad no tiene nada que ver con el gozo del ignorante que vive bajo el dominio de la pasión y disfruta con placeres sensuales, riquezas y honores. Y, sin embargo, no se puede decir que uno sea mejor que otro, pues lo que los distingue no se mide en más o en menos: el deseo noble del filósofo no es superior a los deseos locos de los ignorantes; son deseos de naturaleza totalmente diferente que no se pueden comparar porque están en planos distintos. El filósofo y el ignorante viven en un mismo mundo, pero de modo diferente: el filósofo vive *sub specie aeternitatis*, libre de las incitaciones ligadas al orden de la duración, un “don” que no le es otorgado a todo el mundo. Surge, pues, la pregunta: ¿por qué algunos disponen de este *ingenium* filosófico y otros no? ¿El filósofo nace o se hace?

Resulta evidente que, para Spinoza, el *ingenium* no puede reducirse a una disposición nativa, en la medida en que la potencia que define al individuo portador de ese *ingenium* no puede expresarse sin el concurso de causas externas con las que ha de convivir obligatoriamente. No podemos, pues, precisar más la noción de *ingenium* si no la contextualizamos y observamos el *ingenium* en su funcionamiento real. Desde esta perspectiva, Macherey examina los dos efectos que produce la actuación del *ingenium*: por un lado, orienta los juicios, por otro, influye en la adopción de una norma de vida que establece patrones de conducta. Esta escisión entre función judicial y función ejecutiva –o, en el lenguaje de la tradición filosófica, entre la intención y las obras– nos anuncia que actuar *ex suo ingenio* es una operación sumamente compleja, pues sus distintas dimensiones no concuerdan espontáneamente entre sí.

El examen de la función judicial del *ingenium* parte del hecho de que cada uno juzga acerca de las cosas “en virtud de las leyes de su naturaleza”, sin deliberación previa: el deseo determina nuestros juicios y no a la inversa, de modo que los juicios emitidos por nuestro *ingenium* son configurados por afectos y no por la razón, y esta es la causa de la proliferación de opiniones divergentes que generan desacuerdos y, a veces, violencia. El *ingenium*, fuente de todos los juicios, no es una conciencia clara, transparente, de tipo cartesiano, sino una zona opaca en la que se enfrentan los afectos emanados del deseo de cada uno de ser *quantum in se est*. Al juzgar *ex suo ingenio*, los hombres se forman una conciencia deformada, tanto de sí mismos como dueños absolutos de su existencia *tamquam imperium in imperio*, como del mundo, al que se imaginan como una realidad gobernada por unos “rectores de la naturaleza” que lo ponen todo al servicio de su utilidad. Si bien el individuo cree

(*opinari*) que juzga *ex suo arbitrio* y que sus juicios dependen solo de su *ingenium*; en realidad “están atrapados en redes de influencia más amplias, en cuyo interior interfieren unos con otros, en unas condiciones en que resultan abandonados a oscuras relaciones de fuerzas” (p. 147). Considerado de este modo, el *ingenium* no es un dispositivo fijo con reglas de funcionamiento definitivas sino una esfera en la que luchan afectos de sentido opuesto que producen equilibrios inestables sujetos continuamente a reajustes en el mejor de los casos. Macherey concluye: “La identidad que el *ingenium* reivindica en nombre del derecho natural atribuido a cada uno de juzgar las cosas desde su punto de vista es constitutivamente impura, sujeta a toda suerte de deformaciones y recuperaciones: su “natural” está virtualmente alienado, desnaturalizado” (p. 152). Y no obstante, en la medida en que juzgar *ex suo ingenio* es un derecho natural inalienable de cada individuo, el Estado no puede impedir que los hombres piensen libremente y, como veremos, ha de tener en cuenta este hecho a la hora de gobernarlos, de modo que les haga “sentir” que, bajo su soberanía, cada uno es libre de pensar como quiera.

El *ingenium*, desde la perspectiva de las reglas de vida que prescribe conductas, muestra una continuidad entre la función de juzgar y la de actuar en tanto que el individuo, por naturaleza, realiza ambas *ex suo ingenio* haciendo lo que juzga que le es útil. Sin embargo, Macherey observa que, cuando pasamos de las intenciones a los hechos, se plantea un grave problema en la sociedad; ya que, en virtud del mecanismo de la *imitatio affectuum*, el individuo no se conforma con vivir él *ex suo ingenium*, sino que desea que los demás también vivan según este (*ex ipsius ingenio*), de modo que todos tratan de imponer a los demás su criterio, propiciando así el enfrentamiento entre unos y otros, lo que dificulta enormemente la vida colectiva. La tarea de la política consiste en hacer que los miembros de una sociedad lleguen a actuar como un solo individuo, anteponiendo el interés común al suyo propio. Se produce entonces un choque entre dos dimensiones del individuo: la del *subjectus* que se esfuerza cuanto puede por perseverar en su ser, buscando su propia utilidad, y la del *subditus* obligado a cumplir las leyes del Estado estimando el interés común superior al suyo. En este punto se encuentra de nuevo Macherey con la “la cuestión de Spinoza”: aunque la vida en sociedad exige instaurar un sistema común de obediencia al que todos deben someterse en condiciones de igualdad, las razones por las que los hombres obedecen las leyes no son las mismas. Se reproduce en este nivel la escisión entre sabios e ignorantes. Mientras que los sabios ilustrados que buscan conocer las cosas por sus causas, obedecen *motu proprio* las leyes civiles porque saben que es mejor hacerlo, ya que la paz civil es un bien sí misma; los ignorantes, incapaces de percibir las verdaderas causas de esta obediencia, solo lo hacen forzados por una coacción exterior. Los primeros sienten positivamente el estado civil como un régimen potencialmente liberador; los segundos, negativamente como un régimen exclusivamente represor. Esta escisión en el seno de la sociedad política entre una élite ilustrada que defiende la paz civil y una masa ignorante que

la pone constantemente en peligro, no solo es relevante desde el punto de vista ético, sino también desde el político, puesto que cuestiona la construcción de la unión civil. Lo más fácil, sin duda, sería responsabilizar a la masa ignorante, que “es terrible cuando no teme”, de la amenaza que pesa permanentemente sobre la paz civil; sin embargo, Spinoza rechaza tajantemente esta posibilidad, porque “la naturaleza es la misma para todos” y, si el desorden pasional de la masa pone el orden civil en peligro de desintegrarse en la anarquía, la soberbia de la élite dominante, que genera un “odio al pueblo” que justifica todos los excesos del poder, también pone el orden civil en peligro de degenerar en tiranía. La responsabilidad es, pues, compartida, porque los sabios ilustrados también están sujetos a pasiones, aunque estas sean distintas de las que atan a los ignorantes, dado que sabios e ignorantes, en cuanto entidades modales, deben vivir y actuar en un determinado entorno al que afectan y por el que son afectados, buscando en todo momento un equilibrio entre actividad y pasividad, entre servidumbre y libertad. Este equilibrio es difícil de lograr porque “servidumbre y libertad no se mezclan fácilmente” (*TP*, VII, 27), y, no obstante, nadie puede dejar de padecer la acción de causas externas en mayor o menor medida; ni el sabio puede ser nunca completamente libre ni el ignorante totalmente esclavo, sino siempre más o menos libre o esclavo: “Cuando Spinoza escribe que ‘la naturaleza es una y común a todos’ quiere decir que todos, ya sean sabios o ignorantes —sería preferible decir, ya sean más o menos sabios o ignorantes—, se enfrentan a la misma dificultad consistente en mezclar, en componer servidumbre y libertad, en efectuar entre ellas una dosificación o compromiso, lo que define su condición de ser humano” (p. 179). Macherey concluye el examen de la función operativa del ingenio poniendo de manifiesto una vez más la realidad de la naturaleza humana, condenada a “vivir en medio”, en la confluencia de dos auxilios de Dios, uno propio del modo infinito mediato (naturaleza naturada) que encadena relativamente causas y efectos en el plano de las existencias, y el otro propio del modo infinito inmediato (naturaleza naturante) que actúa en el plano de las esencias y da lugar a formas de necesidad absoluta y no relativa. El *ingenium* representa justamente la intersección de estas dos modalidades de la acción divina, de ahí su carácter equívoco e inestable; pues mientras que desde el punto de vista del modo infinito inmediato, no se pueden separar los pensamientos y las acciones (intenciones y obras) en cuanto siguen las mismas leyes, desde el punto de vista del modo infinito mediato, sí se produce esta separación en cuanto cosas justas y necesarias en sí mismas pueden dejar de serlo cuando se colocan en el contexto del Estado en que ha de actuar el súbdito.

Hasta ahora Macherey solo ha hablado del *ingenium* personal de cada uno, pero Spinoza aplica también la noción de *ingenium* a colectividades. Lo cual plantea un nuevo problema: articular ambos *ingenia*. De nuevo nos asalta “la cuestión de Spinoza”, la alternativa de sabios e ignorantes. El *ingenium* del sabio, en virtud de su potencia, de forma, pues, activa, es capaz de lograr la “proeza” de poner de acuerdo sus pensamientos y sus actos en medio

de unas circunstancias sociales que contribuyen a oponerlos; sin embargo, la mayoría de los hombres, a causa de la debilidad de su entendimiento, se encuentran perdidos en las redes tortuosas del modo infinito mediato y no logran ir más allá de su interés momentáneo, de modo que no alcanzan a comprender que lo que es bueno para la colectividad es también bueno para ellos. Por tal motivo, no acontece automáticamente que los hombres obren como un solo hombre con una sola voluntad. Y, no obstante, para poder subsistir, el cuerpo político debe ser guiado como (*veluti*) por una sola mente. Se produce, pues, un desajuste entre *ingenium* personal e *ingenium* colectivo. Como la multitud se constituye por una reunión de individuos cada uno con su propio *ingenium*, el *ingenium* colectivo se presenta como un complejo pasional cuya cohesión no puede fundarse en la razón sino en “algún afecto común”: una esperanza común o un miedo común o un anhelo común de vengar algún daño sufrido en común. Es difícil saber hasta qué punto se puede dar crédito por mucho tiempo a las opciones adoptadas por el espíritu público, en la medida en que permanece siempre dividido entre estas dos figuras del *ingenium*. En *Ética* IV, prop. 18, se establece como muy deseable que los hombres concuerden todos en todo de manera que formen uno solo; pero se ha de renunciar a lograrlo de forma definitiva. La experiencia prueba que el cuerpo político no constituye una masa compacta de elementos bien ajustados entre sí, pues la multitud es arrastrada tan pronto en un sentido como en otro. La sociedad no es un organismo dotado de cohesión interna, sino una unión de cosas semejantes que, en virtud de la *imitatio affectuum*, rivalizan entre ellos, por lo que su integración requiere la intervención de un principio de autoridad. A diferencia del estado normal de los organismos vivos, el de la sociedad es la crisis. Esta le obliga permanentemente a reinventarse, a dotarse de nuevos instrumentos de funcionamiento, a perfeccionarse y, en último extremo, a cambiar de régimen si lo exigen las circunstancias; es decir, a recurrir al aparato ortopédico de la política.

Macherey subraya que este análisis del *ingenium* colectivo implica la necesidad de replantear la noción de lo “común”. Esto no puede ser “una unidad real, fundada ontológicamente y constituida de una vez por todas, sino una unidad virtual que presenta el aspecto de un deber-ser destinado a ser recreado y reinventado permanentemente” (p. 198), lo cual implica que lo común no es algo dado, sino el resultado de un proceso histórico en permanente construcción. De este modo la aplicación de la noción de *ingenium* se amplía al análisis de procesos históricos relacionados con cuestiones político-religiosas; en concreto, Spinoza la aplica al estudio de la constitución del pueblo hebreo por la acción política de Moisés y el papel de la religión en ella. Moisés aprovechó la representación imaginaria del *ingenium contumax* (rebelde) del pueblo judío, basada en la interpretación de signos que creyó enviados por Dios, como arma política para someter a este pueblo a un orden legal emanado de la autoridad del mismo Dios, orden encarnado en la Ley mosaica y consolidado mediante ritos ostentosos (el Arca, el Templo, las ceremonias). La actividad política de Moisés se desarrolló en el plano del auxilio externo

Dios (el modo infinito mediato o naturaleza naturada) y, con ella, consiguió desviar el curso de la historia al instaurar un Estado teocrático, demostrando de paso el poder de la ideología como instrumento de acción política. Pero la cuestión decisiva es de dónde le viene al pueblo judío este *ingenium contumax*. Según Spinoza, no podía proceder de la naturaleza, ya que esta no produce naciones, sino solo individuos que se agrupan en naciones por la diversidad de lenguas, leyes y costumbres recibidas; es decir, por rasgos culturales adquiridos que se han ido formando en el curso de su historia. Por tanto, el carácter rebelde del pueblo judío no es expresión de una esencia eterna que le llevaría de un modo natural a la rebeldía, sino el resultado de su experiencia histórica.

Avanzando un paso más en su examen, Macherey muestra que la noción de *ingenium* elaborada por Spinoza en referencia al pueblo hebreo se puede aplicar a todos los pueblos. Al ocuparse de la transmisión del mensaje divino por los profetas y los apóstoles, señala que este ha de ponerse “al alcance” (*ad captum*) de los receptores del mismo. Sin embargo, este mensaje no se transmite de la misma manera en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. En el primero, el mensaje resulta doblemente distorsionado: por un lado, los profetas reciben el mensaje adaptado al *ingenium* propio de cada uno y, por otro, lo adaptan a su vez al del público al que se dirigen. Por el contrario, el Cristo –nos dice Spinoza– “ha percibido las cosas verdadera y adecuadamente” porque “ha comunicado con Dios de espíritu a espíritu”, por lo que “no fue tanto un profeta como la boca de Dios”; por tanto, recibió el mensaje divino sin la menor distorsión. No obstante, el Cristo y los apóstoles también se vieron obligados a adaptar el mensaje a las entendederas de quienes no estaban en condiciones de comprender las cosas tal como salen directamente de la boca de Dios conforme a la luz natural; se adaptaron, pues, al *ingenium populi* y transmitieron su mensaje universal mediante signos y parábolas contadas a cada cual en su lengua vernácula. Ahora bien, si la adaptación del mensaje divino a las capacidades de comprensión humanas ha facilitado que llegue al mayor número de personas y de pueblos posible, sin embargo ha complicado enormemente su interpretación. Para superar las dificultades de la interpretación de la Biblia, Spinoza propone separar estrictamente la filosofía, que se expresa en el lenguaje de lo universal a través de demostraciones, y la religión, que recurre a narraciones y formas imaginarias para hacerse entender. Así pues, nos tropezamos una vez más con “el problema de Spinoza”: la escisión de sabios e ignorantes. El mensaje universal del Cristo, perfectamente racional tal como él lo recibe directamente de Dios sin mediación alguna, tuvo que diversificarse al salir de su boca para adaptarse al *ingenium* de sus receptores, y una de estas diversificaciones es la relativa a sabios e ignorantes: el hecho de que Dios les enseñe las “verdades de la religión” a los ignorantes por medio de parábolas y preceptos, no es en modo alguno un obstáculo para que a los filósofos, a los que se les concedió conocer los misterios celestes, se les enseñe como verdades eternas en vez de prescribírseles como leyes (vid. *TTP*, IV, 10). A los filósofos

se les ha concedido el poder conocer los misterios celestes bajo la guía de la sola razón, despojándolos de su carácter misterioso; en cambio, para la multitud de los ignorantes siguen siendo misterios insolubles y solo se les pueden comunicar en el lenguaje imaginario propio de los misterios. No nos queda otra que constatar la tensión entre lo universal y lo particular que provoca la necesidad de adaptar contenidos objetivos de verdad a las condiciones relativas de su recepción histórica en el plano del *ingenium*, como un dato del que nuevamente no podemos decir nada más (*et nihil aliud*).

Tras el agudo y sutil examen realizado, Macherey concluye que la noción de *ingenium* constituye la mejor ilustración de lo que significa “vivir entre”, “entre los dos auxilios de Dios, entre las dos figuras de necesidad que representan el modo infinito inmediato y el modo infinito mediato a través de los cuales, indisociable y concurrentemente, la sustancia en tanto que naturaleza naturante ejerce su acción en la naturaleza naturada” (p. 228); “vivir entre” es el carácter constitutivo de la vida del modo finito humano. Hemos llegado, pues, al límite más allá del cual no podemos decir nada más para responder a “la cuestión de Spinoza”: ser más o menos sabio, que es lo máximo a lo que podemos aspirar, depende de una ecuación entre la potencia (esencia o virtud) de cada uno y la potencia de las cosas con la que entra en relación (*commercium*) en cada caso, entre la actividad de nuestra mente y la fuerza con que nos afectan las cosas exteriores, de modo que comportarse como un sabio o un ignorante depende en gran medida de las circunstancias. *Et nihil aliud*, ya no podemos razonablemente decir nada más y “de lo que no se puede hablar razonablemente, vale más no decir absolutamente nada o lo menos posible” (*ibid.*).

Creo que debo dejar que sean los amigos de Spinoza quienes, tras leer este libro, decidan si el esfuerzo invertido en aclarar, que no ciertamente en resolver de modo definitivo, este “problema de Spinoza” ha valido la pena o ha sido tiempo perdido dando vueltas en círculo. De lo que no cabe duda es de que la lectura sesgada de la doctrina de Spinoza propuesta por Macherey a partir del problema de la escisión entre sabios e ignorantes y a través de las nociones marginales de *donum* e *ingenium*, nos permite contemplar su sistema filosófico desde una nueva perspectiva que nos revela claramente sus límites, desmontando la visión del mismo como un sistema de racionalidad integral acreedor a la acusación kantiana de filosofía dogmática.

Para terminar, señalar tan solo dos cosas: una, que el libro se completa con un apéndice que comenta los análisis del *ingenium* realizados por P.-F. Moreau, É. Balibar y C. Jacquet; otra, relativa a la materialidad del texto: se han colado algunas erratas que son insignificantes, pero que quizá podrían corregirse en futuras ediciones:

– pág. 158, nota 73, dice: “... *ac homo in statu civili*”, debe decir: “... *ac homo in statu naturali*”.

– pág. 160, nota 76: en referencia interna remite *supra* a la nota 40; debe remitir a la nota 52 de p. 147.

– pág. 166, l. 14, dice: “... *quam animi aeternam actionem*...”, debe decir: “... *quam animi internam actionem*...”

Julián Carvajal

Pozzi, Patrizia: *Homo homini Deus. L'ideale umano di Spinoza*, a cura di Susanna Ferrario, Mimesis, Milano-Udine 2019, 192 p.

Dopo la grande stagione critica che, a partire dalla seconda metà del secolo scorso, ha promosso la valorizzazione etico-politica del pensiero spinoziano e che ha restituito all'*Ethica* l'ampiezza e la profondità teorica di cui la lettura in chiave prevalentemente ‘metafisica’ l'aveva privata, gli ultimi anni hanno visto la progressiva fioritura di una letteratura tesa a trovare nello spinozismo una “filosofia per la vita”. In tempi caratterizzati dalle “passioni tristi”, dall'incertezza e dal disorientamento generati dalla caduta delle ideologie e da una globalizzazione dai tratti violentemente omologanti, il pensiero di Spinoza offre “metodi per esistere” e l'*Ethica* si impone, più che mai, con la forza del classico senza tempo, capace di parlare al di là di ogni barriera spazio-temporale e culturale. È in questo contesto che l'espressione *naturae humanae exemplar*, alla quale il filosofo olandese ricorre concludendo la *Prefazione* alla Parte Quarta dell'*Ethica*, sta catturando l'attenzione dei lettori in forme finora inedite.

La ben nota polemica di Spinoza contro gli “universali”, considerati nozioni astratte e vuote di conoscenza, ha indotto per lo più la critica a ritenere tale espressione –presente, come è noto, solo in questo luogo dell'opera– un'“anomalia”, o il ‘residuo’ di un lessico dismesso, o ancora il semplice richiamo a fonti letterarie. Ciò ha impedito a lungo di riconoscere in essa l'effettivo riferimento a un vero e proprio ‘ideale’ umano e al ‘progetto’ di vita che ne scaturisce, come invece invita a fare Patrizia Pozzi in questo suo ultimo lavoro: *L'ideale umano di Spinoza* è infatti il sottotitolo del suo libro *Homo homini Deus*, pubblicato a cura della figlia, Susanna Ferrario.

Forte di una lunghissima e ininterrotta frequentazione delle opere spinoziane e sorretta da una viva passione intellettuale, l'Autrice propone in questo suo testo una presentazione complessiva del pensiero del filosofo olandese, offrendoci un'opera limpida e appassionata, ispirata a un criterio metodologico ben esplicitato in apertura del lavoro: dare voce esclusivamente ai testi, far parlare Spinoza attraverso se stesso, evitando quanto più possibile la mediazione deformante dell' ‘io’ dell'interprete, per far emergere dal suo pensiero quella profonda tensione ad “aderire alla realtà” che ne costituisce il tratto peculiare. Proprio perché l'essenzialità e il rigore del metodo in cui tale tensione si traduce “rendono pregnante ogni affermazione spinoziana”, l'analisi dei testi dovrà a sua volta farli propri, ponendosi l'obbiettivo di “esplicitare e comprendere e di mai sovrapporsi alle conclusioni spinoziane” (p. 17).

Un obbiettivo che l'Autrice realizza felicemente attraverso una scrittura concettualmente densa, intessuta di puntuali rinvii ai testi e, soprattutto, con l'accantonamento della pretesa di proporre una nuova interpretazione dello spinozismo. L'intento del suo libro è, piuttosto, quello di meditare *su* e *con* Spinoza, di sondare la profondità inesauribile di un pensiero che essa ritiene sia rimasto sostanzialmente immutato nelle sue linee direttrici, al di là delle discrepanze o dei

punti problematici che emergono dal confronto tra le singole opere. Partendo da questo assunto lo ripercorre dunque attraverso la sua forma espressiva più “potente”, l’*Ethica*, ma tenendo contemporaneamente aperti tutti gli altri testi spinoziani, dal *De emendatione*, ai *Cogitata metaphysica*, ai trattati politici.

La continuità e coerenza concettuale dello spinozismo non ne fanno tuttavia un “sistema” in cui inscrivere la realtà e ‘fissare’ l’esistenza. Pozzi sottolinea con forza l’estraneità del pensiero spinoziano allo ‘spirito di sistema’ per individuarne, piuttosto, come elemento caratterizzante, una tensione “inesauribile” all’intelligenza del reale nei suoi “elementi essenziali”, che genera una considerazione “dinamica”, e altrettanto inesauribile, di ogni espressione della realtà, dell’etica, della politica “al di fuori di ogni pregiudizio” (p. 16).

L’estraneità spinoziana allo spirito di sistema emerge dalla stessa strategia di scrittura dell’*Ethica*, che consiste nell’“adottare prospettive differenti di considerazione” dello stesso oggetto. Il sistematico ricorso al *quatenus* (“Dio in quanto...”, “la mente umana in quanto...”, ...) consente a Spinoza di tenere contemporaneamente aperte tali molteplici prospettive, ognuna “espressione della coscienza di una molteplicità di relazioni all’interno dell’unica, dinamica realtà, senza che questa unità venga spezzata” (p. 20). Leggere unitariamente la realtà nella consapevolezza della sua complessità e inesauribilità dinamica costituisce la tensione teorica che sta a fondamento dell’ontologia spinoziana. Attraverso la deduzione *more geometrico* Spinoza scompone dunque ciò che nella unità dinamica della realtà non è scomponibile, ricorrendo a una scrittura costituita di rinvii e richiami, “solo apparentemente ripetitiva”, in realtà espressione dello sforzo a “continuamente unire ciò che inevitabilmente l’analisi separa” (p. 47).

Tale sistematica tensione del pensiero spinoziano ad “afferrare l’ordine necessario del reale” va di pari passo con l’esigenza “di aprirsi all’ideale su quella necessità fondato” (p. 158). Dunque, da un lato, nella riflessione del filosofo olandese è viva l’esigenza dell’analisi, che si attua nell’adesione al metodo galileiano (trovare le leggi delle cose, vincendo ogni forma di pregiudizio, di interferenza arbitraria dell’‘io’) e mostra la sua “piena appartenenza all’esigenza propria della mentalità scientifica moderna” (p. 74); dall’altro lato in essa è tangibile la “tensione ideale” a fare di tale analisi lo strumento di un’emancipazione individuale e collettiva. E proprio nello sforzo –distintivo della sua filosofia– di promuovere la propria e l’altrui emancipazione coniugando realismo e tensione ideale, Spinoza fa consistere anche lo scopo e il senso stesso della vita di ogni uomo, la realizzazione della sua potenza, della capacità di essere “attivo”. Ben lontano dall’essere una entità naturale esclusivamente passiva, l’uomo è l’espressione più attiva dell’intera realtà: “Proprio perché ‘filo’ attivo del processo del reale l’uomo può intervenire in esso, e proprio perché il reale procede secondo la necessità razionale, che è anche quella della mente umana, è possibile formulare progetti [...]. Realtà e ideale, consapevolezza della necessità causale del dato e ricerca del suo superamento: sono i poli della filosofia spinoziana” (p. 165).

Ratio e *scientia intuitiva*, le due declinazioni della potenza o “attività” umana, vengono lette da Patrizia Pozzi come “analisi” e “sguardo”, “scientificità” e “progettualità”. Solo alla luce di tale tensione tra analisi e progettualità, e solo attraverso la comprensione della relazione che corre tra questi due aspetti indistinguibili si può comprendere, secondo l’Autrice, il senso del *naturae humanae exemplar*, cioè la presenza e la funzione di un paradigma universale all’interno di un pensiero determinista, antifinalista, e ‘antiuniversalista’. L’universalità, l’efficacia e la liceità stessa dell’*exemplar* hanno il loro fondamento nella capacità di “idea vera” della mente umana, nel “potere euristico” della *ratio*: “Elemento essenziale della filosofia di Spinoza è il principio che la mente umana sia in grado di conoscere la realtà, sua forza l’esigenza di fondarlo ontologicamente” (p. 93). Tale potere euristico consiste nella capacità di cogliere ed esprimere ciò che accomuna “realmente” gli enti e, in particolare, di riconoscere le comuni capacità dei singoli uomini che vanno a costituire la *humana natura*. L’*exemplar* non rinvia ad un’universalità astratta, che sopprime le differenze e ignora la specificità dei singoli, ma esprime un contenuto oggettivo, fondato su proprietà necessarie.

L’ideale umano così concepito esprime che cosa può l’uomo quando la sua natura, determinata dalle leggi necessarie, si esprime al massimo della propria potenza secondo tali leggi: dunque si tratta di un’ ‘universalità’ fondata sulle leggi comuni della natura umana e da esse garantita, non di una idealità imposta dall’esterno, arbitraria, estranea alle reali possibilità umane e perciò utopica. Solo tale oggettiva, razionale, ‘concreta’ fondazione ontologica conferisce all’*exemplar* una effettiva funzione ‘ideale’, cioè la funzione di stimolo e incentivo a superare la frattura tra l’ideale stesso e la fattualità, tra ciò che l’uomo può essere grazie alle stesse leggi della sua natura, grazie al suo statuto di “modo”, e ciò che ‘di fatto’ egli è ogni giorno in quanto “parte” finita e limitata della natura stessa, in continua relazione con altre parti.

La fondazione ontologica che fa dell’uomo, al pari di ogni altro ente determinato, un *modus* della natura infinita, comporta che il senso del suo esistere e il criterio della sua realizzazione lo “precedano” nella forma di leggi naturali, “prima e al di là di ogni giudizio morale” (p. 88). Sono infatti proprio tali leggi –a partire da quella fondamentale che domanda di cercare proprio utile– a ‘determinare’ l’etica e, in questa, l’amore come “unico principio di vita veramente valido” (p. 134). Amore di sé e dell’altro, vale a dire realizzazione di sé nella forma più coerente col proprio essere: l’inclusione dell’altro. Perciò solo la dimensione sociale, implicata dal suo statuto relazionale e non sostanziale, garantisce all’uomo “la soddisfazione della legge fondamentale della sua natura: lo sforzo di conservare il proprio essere” (p. 138). La *vitae meditatio* dell’uomo libero si configura così come una “attiva ricerca del modo migliore per conservare il proprio essere e perciò necessariamente [...] l’essere di tutta l’umanità” (p. 122). Collaborazione, integrazione, emancipazione dalla sofferenza, promozione del *bene vivere et laetari* nel corpo come nella mente, sono dettami della ragione, radicati nella stessa neces-

sità naturale. L'uomo che attinge la consapevolezza di tale necessità e delle sue leggi necessariamente "pensa la società come entità guidata dal principio dell'amore e dell'unione quale essenziale *garanzia della salvaguardia di sé e di tutti*" (p. 139).

Ma il realismo, da cui non deroga mai, dà a Spinoza anche la "viva consapevolezza" dello scarto tra piano 'esemplare', o 'ideale', e piano 'fattuale', per cui egli "considera sempre il *rapporto effettivo* fra il modello ideale che secondo ragione va delineando e la concreta realtà umana, e quindi l'*effettiva possibilità* di aderire a quel modello" (p. 32). È da tale "consapevolezza" che nasce la riflessione politica: lo studio della natura e della funzione dello Stato, l'affermazione della possibilità, accanto all'etica dell'uomo sapiente, di un'etica praticabile dai più, fondata sulla "certezza morale", sull'obbedienza e la fede, ma parimenti salvifica.

L'istituzione statale risulta necessaria nella misura in cui va a compensare, attraverso la forza coercitiva delle leggi, il mancato riconoscimento da parte dei più del "vero utile". Spinoza ne fissa però i criteri di funzionalità: lo Stato deve soddisfare i bisogni di tutti, garantire sicurezza, rispetto, collaborazione, uguaglianza. Di fronte alla "necessità razionale" della società, alla quale è "contro ragione" opporsi, sta dunque la "necessità di fatto" dello Stato, contro cui è perciò del tutto lecito ribellarsi se non soddisfa le esigenze per cui è stato fondato: "Spinoza ribadisce così la separazione della società civile dallo Stato: la prima è assolutamente conforme ai dettami della ragione diretti alla perfezione dell'essere umano, il secondo obbedisce a una necessità imposta dall'incapacità degli uomini di elevarsi a questa perfezione" (141).

All'"ideale umano" della vita *ex ductu rationis* si associa allora anche l'"ideale collettivo" di "una società senza Stato", nella quale la libertà è autodeterminazione in vista del bene comune: "Nell'ideale spinoziano di un'umanità guidata dalla ragione lo Stato non avrebbe senso e una società senza Stato si porrebbe necessariamente quale luogo di vita comune fondata sull'uguaglianza, la giustizia, l'aiuto, l'amore, la libertà" (p. 164). Lo Stato, infatti, significa identità, confini, appartenenza, mentre l'ideale collettivo che Pozzi vede emergere dalla riflessione spinoziana è "cosmopolita": "ciascuno è cittadino del mondo e il cosmopolitismo è il carattere necessario dell'ideale spinoziano" (p. 142).

Alla luce delle riflessioni sulla società e lo Stato, l'ideale umano di Spinoza si delinea con maggiore chiarezza, facendo emergere, all'interno della sua vocazione relazionale e altruista, quella specificatamente "pedagogica": l'uomo 'esemplare' "ha dunque l'esigenza di *educare* gli esseri umani alla guida della ragione e di *condurli* al vero bene sociale: l'amore per il prossimo" (p. 144). Una vocazione –sottolinea Pozzi– priva di ogni tentazione 'fondamentalista', caratterizzata invece dalla cautela (come recita il motto spinoziano *caute*): l'uomo sapiente si rifiuta di proporre agli uomini ciò che non sono in grado di capire, evitando il rischio di provocare reazioni opposte allo scopo che vorrebbe ottenere. Nella complessità della dimensione sociale e politica egli si proporrà innanzitutto come paradigma attraverso la sua

stessa vita: "la difesa delle proprie idee, il desiderio della concordia, la tensione verso i propri ideali caratterizzano l'atteggiamento del *vir sapiens* anche nei confronti dello Stato" (p. 145).

Dunque l'*exemplar* spinoziano, nella sua concreta forza propositiva, coniuga realismo e idealità: "ha in sé la forza della necessità –in quanto dedotta da leggi naturali, che riguardano anche l'essere umano, e non imposto estrinsecamente ad esso– e, nello stesso tempo, ha la carica dell'ideale, in quanto non si limita all'uomo così come per lo più fattualmente è, ma indica la via che, affermando adeguatamente la natura dell'essere umano, gli fa conseguire la perfezione, la beatitudine e la libertà" (p. 157). Parlare di "beatitudine" e "libertà" in Spinoza significa fare i conti con il concetto di *scientia intuitiva*, al quale Pozzi consacra pagine particolarmente intense (ricordiamo il precedente lavoro dell'Autrice: *Visione e parola. Un'interpretazione del concetto spinoziano di scienza intuitiva. Tra finito e infinito*, Milano, 2012, cfr. la nostra recensione in *Boletín* n. 15). La conoscenza di "terzo genere" è letta come una "conquista interiore", "individuale e dinamica" (p. 153), come l'esperienza –tutta personale– di un "sentire", di un amore che matura dal coltivare la razionalità, rispetto alla quale, tuttavia, essa rappresenta "un mutamento radicale", un vero e proprio "salto", una effettiva trasformazione del proprio essere, dunque "una salda realtà che il nostro intelletto acquisisce per la sua unione immediata con Dio" (pp. 110-111). È perciò proprio la *scientia intuitiva* a caratterizzare l'ideale umano di Spinoza nella sua pienezza: "Consapevole in massimo grado dell'armonia fra la propria libertà e la necessità delle leggi di natura, il *vir sapiens* attua ciò che necessariamente la sua natura pone come sua massima realizzazione: la ricerca teoretica e la prospettiva etica dell'amore tra gli uomini" (p. 152).

Spinoza –conclude Pozzi– ha potuto essere definito "ateo" ed "ebbro di Dio", "santo" e "immorale" perché il suo pensiero unisce in sé l'inconciliabile: in esso "realtà e ideale, finito e infinito, utile e amore, ragione e intuizione ci sono apparsi infine non elementi contrapposti e neppure forzatamente accostati, ma 'fili' di una visione unitaria che non pone nulla oltre il reale quale sua giustificazione o sublimazione, ma non ferma al dato" (p. 159).

Il libro di Patrizia Pozzi mantiene l'impegno di essere aderente al messaggio spinoziano, ma è tutt'altro che un impersonale commentario. Ricco di un'intensa carica esistenziale, si propone come una meditazione sul senso della vita attraverso le lenti di Spinoza e come una vivace sollecitazione a sondare la profondità di un 'messaggio' filosofico così felicemente sintetizzato: "Unità razionale e dinamica della Natura in senso ontologico; intelligibilità del reale e continuo approfondimento della conoscenza in senso gnoseologico; identità di teoria e prassi, autonomia della morale, libertà come conoscenza e consapevolezza, ideale dell'amore in campo etico; cooperazione per l'utile comune, uguaglianza e giustizia in campo sociale e politico sono i principi della filosofia spinoziana" (p. 164).

Ramond, Charles et Stetter, Jack (ed.), *Spinoza in Twenty-First-Century American and French Philosophy*. London-New York, Bloomsbury, 2019, 396 p.

El presente volumen recoge las intervenciones del congreso internacional celebrado en París en 2016: *Spinoza France-États Unis*, organizado por Charles Ramond y Jack Stetter en el marco del *Séminaire Spinoza à Paris 8*, vigente hasta el día de hoy y accesible en línea desde su sitio web. La obra consiste en un diálogo entre los grandes comentadores de la filosofía de Spinoza en Estados Unidos y en Francia; para mantener el tono dialogante, el volumen reproduce la estructura del congreso al presentar los textos de los ponentes americanos seguidos de la réplica de los ponentes franceses. El interés del volumen radica en que permite afianzar los vínculos entre dos tradiciones interpretativas, cada una con un corpus determinado y con unos ejes problemáticos predilectos, pero también porque pone de relieve sus diferencias, contrastando los puntos de vista y las metodologías. Este contraste puede constatarse, por ejemplo, en el empleo del término que da nombre al primer y más extenso capítulo, *Metafísica*, reivindicado por la tradición americana de estudios spinozistas frente a la tradición francesa (Introduction, p. XXIX).

Bajo el título de *Metaphysics*, la primera parte del libro contiene una serie de estudios en los que se abordan diversos retos de la ontología. Con el título de *Philosophy of Mind*, la segunda parte de la obra retoma no sólo el análisis del problema de la relación mente-cuerpo (como en el artículo de Alison Peterman: “Spinoza’s Two Claims about the Mind-Body Relation”, y la respuesta de Jack Stetter: “A Puzzle in Spinoza’s Views on the Mind-Body Problem”), sino también otros temas como el estatuto de las ideas verdaderas en las concepciones contemporáneas de la filosofía francesa (Knox Peden: “Spinoza’s True Ideas: Suggestive Convergences” y Pascal Gillot: “Althusser, Spinoza, and the Specter of the Cartesian Subject”). Resulta también de enorme importancia el problema de la imaginación, objeto de los artículos: “Spinoza on Beings of Reason [*Entia Rationis*] and the Analogical Imagination” y “*Analogia and Ens Rationis*”, firmados respectivamente por Michael Rosenthal y por Jacqueline Lagrée. La tercera parte del libro lleva por título *Moral Philosophy*, y agrupa las reflexiones de Steven Nadler (“Spinoza on Good and Bad”), a quien responde Lorenzo Vinciguerra (“The Knowledge of Good and Bad”); y los trabajos de Hasana Sharp (“Generosity as Freedom in Spinoza’s *Ethics*”) a quien responde Ariel Suhamy (“A Generous Reading”). El análisis de las nociones de bien y mal continúa en la cuarta parte del libro, que interesa a la filosofía política; esta parte está integrada por los ensayos de Daniel Garber (“Anthropomorphism, Teleology, and Superstition: The Politics of Obedience in Spinoza’s *Tractatus Theologico-Politicus*”) con la correspondiente respuesta de Chantal Jaquet (“Logic of the Superstitious, Logic of the Pious”); y la reflexión de Steven Barbone (“*Individual and Community and its American Legacy*”) con la respuesta de Laurent Bove (“Between Matheron and Spinoza, Something Happens ...”). El volumen concluye

con el artículo de Jonathan Israel (“Spinoza’s Formulation of the Radical Enlightenment’s Two Foundational Concepts: How Much Did He Owe to the Dutch Golden Age Political-Theological Context?”) y la respuesta de Charles Ramond (“Spinoza’s Paradoxical Radicalism”).

Vale la pena destacar este último texto, que cierra el libro, y en el que Charles Ramond como respuesta a Jonathan Israel, analiza la tensión constitutiva existente en la filosofía política de Spinoza entre la obediencia y la emancipación. El análisis de Ramond se sustenta sobre la aportación de Spinoza a la adecuada comprensión de los valores morales “bueno” y “malo”, “justo” e “injusto”. En el fondo, estaríamos ante la cuestión de la obediencia, que conlleva, según señala Daniel Garber, la ignorancia y con ella una particular forma de superstición: “obedience requires that the imperfectly rational person hold a teleological and anthropomorphic conception of nature” (p. 308). Pero esa obediencia, aunque implica ignorancia, es para Charles Ramond la vía propuesta por Spinoza para la emancipación política: “a Spinozism of “salvation by obedience” and “perseverance in being” possesses, paradoxically enough, a radical emancipatory force that has maybe not yet produced all of its effects even with respect to actually existent political and social structures” (p. 357). Ahí radica precisamente la paradoja.

Pero si esto es así, cabe plantearse la siguiente pregunta: ¿Cómo puede la obediencia convertirse en paradigma de la emancipación? La respuesta al interrogante se encuentra allí mismo: “Spinoza may very well be a theoretician of “natural right”; he maintains nevertheless that “justice” and “injustice” cannot precede laws, or transcend them, but that they depend on and derive entirely from the state’s existence: Therefore, like sin and obedience, taken strictly, so also justice and injustice can be conceived only in a state.” Justice and injustice themselves no longer possessing any transcendent value, obedience to the law can, paradoxically, become emancipatory: I obey the law because it is the law and not because it is good”. La obediencia, que se sustenta en las categorías de “justo” e “injusto”, “bueno” y “malo”, no puede realizar el movimiento paradójico de la emancipación sin haber erradicado la dimensión trascendente de los valores sobre los que se apoya. El análisis de Ramond conecta de este modo con el texto de Pascale Gillot quien señala que lo característico del trabajo realizado por Spinoza sobre estas distinciones es conseguir emanciparlas más que abolirlas: “The true/false distinction is not abolished, but emancipated from a theory of judgment, insofar as, according to the very terms of the *Ethics*, the “norm of truth” is none other than the true idea” (p. 227).

Esta es también la idea que defiende Jonathan Israel en su trabajo donde escribe: Spinoza has two connected main aims in the *Tractatus Theologico-Politicus*, he explains in his preface: to emancipate philosophy from being shackled and “enslaved” to theology and to priesthoods” (p. 341).

Rizzo, Tino: *Bento. Vita immaginata di Spinoza*. Catania, Malcor D, 2019, 295 p.

Tal como reza el título del libro, la imaginación ha intervenido en este hermoso relato sobre la vida y la filosofía de Spinoza. Sin embargo la imaginación no es tanto la protagonista cuanto la materia sutil donde se amalgaman todos los elementos que hacen posible la narración literaria. En efecto, los diálogos son imaginados (aunque no por ello necesariamente inciertos), pero el tono de los personajes se adecua a los hechos recogidos en la Correspondencia de Spinoza y/o narrados por sus biógrafos (particularmente por Colerus). En cuanto al contenido de las conversaciones, corresponde en lo fundamental a la obra escrita del filósofo. Por lo demás, las descripciones de lugares y espacios son detalladas y los acontecimientos responden a la vida cotidiana de la Holanda del siglo XVII y a la historiografía.

Del autor Tino Rizzo sabemos, según su propia declaración, que es un profesional liberal aficionado a la filosofía, y confiesa sentirse atraído por Spinoza con quien mantiene una amistad cómplice. Para comprender la estrategia utilizada por él resultará de utilidad centrarnos en uno de los capítulos, en el que se describe la hipotética impresión (y la eventual influencia) que en Spinoza produjo la contemplación de una pintura de Vermeer que representa a un joven geógrafo: “Ora pensa che quando l’artista riesce, nella sua opera, a sublimare un sentimento o una passione, chi osserva l’opera può recepirli -senza penasci, senza volerlo- con la parte inconsapevole de la sua mente. Dunque l’opera d’arte è l’oggetto visto *sub specie aeternitatis* e la vita buona è il mondo visto *sub specie aeternitatis*. Questa è la connessione tra arte ed ética” (pp. 206-207). Me parece que esa misma intuición está presente en el libro, haciendo que la narración genere en el lector un efecto extraordinariamente conmovedor (por estar cargado de emociones) -más incluso que si se tratase de un texto histórico. El autor describe cada escena hipotética (o virtual) con todo lujo de detalles, y crea diálogos muy vivos: con ello logra aproximar al lector a la esencia de la vivencia del filósofo y transmitirle lo esencial de sus ideas. De ahí que el relato resulte veraz y convincente, incluso si la letra de la narración es imaginada.

Los episodios narrados están agrupados en tres partes (*Contemptus mundi*, *Serenitas*, *Solitudo*), cada una de las cuales consta de breves capítulos en los que el autor acompaña a Spinoza en su recorrido vital por Holanda (de Amsterdam a Ouderkerk, a Rinsjnsburg, Voorburg y la Haya) mientras atraviesa una serie de espacios que devendrán altamente significativos para su vida y su obra. El autor, tiñendo de sentimiento lo descrito, sigue al filósofo en la forja de amistades y compañeros, escoltándolo a través de los acontecimientos, protegiéndolo de ciertas vivencias inconvenientes y resguardándolo del fanatismo de las masas en su retiro tranquilo. De forma particular la narración pone el acento en dos relaciones afectivas muy potentes: una con su amigo de juventud Simon de Vries (“Conserva nel cuore un caro ricordo, il momento in cui Simon l’ha visto nel bosco di faggi e l’ha riscaldato con il suo mantello e le sue

braccia per proteggerlo dal freddo. Ora vorrebbe essere lui a proteggere Simon e non sa come fare” (p. 159); la otra con su amor de juventud Clara María van den Enden (pp. 187-188). El afecto intenso que ellos sienten por Spinoza provoca en el filósofo una reacción de alejamiento en defensa de su intimidad, de manera que ninguna presencia altere la soledad imprescindible para llevar a cabo su obra filosófica.

Rizzo se recrea en la escenificación de las relaciones de Spinoza con sus maestros y compañeros, así como con quienes le procuran hospedaje en su propia vivienda (el latinista van den Enden, el médico Homan, o el pintor Tydeman). Algunos episodios, como los relativos a Margarita, la esposa de Tydeman, son del todo fantásticos. Y la correspondencia con Clara María es imaginada. Pero a lo largo de los capítulos emerge una pintura del filósofo rodeado de una aureola romántica de austeridad y virtud. La figura de Spinoza resulta muy próxima a la del sabio estoico que defiende la autonomía de su pensamiento y busca la serenidad de vida (“Bento è tranquillo. Ha dietro le spalle un inverno che gli ha gelato anche il cuore ma possiede le risorse per mantenersi sereno, qualunque cosa accada a lui e alle persone che gli stanno intorno”, p. 190); la impasibilidad (“E perciò Bento assiste impotente e quasi impassibile –o quantomeno imparziale- perché le ragioni degli olandesi non gli sembrano migliori di quelle di francesi, degli inglesi e degli altri popoli che combattono”, p. 241); la austeridad en su régimen de vida y en su economía privada, o la fidelidad a su tarea son algunas de sus múltiples virtudes. Y naturalmente no podía faltar la prudencia, que inspira toda su conducta y arraiga más profundamente a medida que transcurren los años y crece el peligro de ser hecho prisionero (“Bento annuisce, il timore della violenza incombente è alleggerito, lui fa di tutto per esser prudente... p. 193).

El libro se hace eco también del proyecto filosófico de Spinoza, dando cuenta del nacimiento y modificaciones de sus escritos, poniendo de relieve las dificultades de su divulgación. Hay referencias al *Tractatus de intellectus emendatione* (p. 88), al *Corto tratado* (p. 93), a los *Principios de la filosofía cartesiana* (p. 103), al *Tratado teológico-político* (p. 273), al inacabado *Tratado político* (pp. 221-222), y a la *Ética* (inicialmente dividida en tres partes y luego modificada, p. 138), así como al compendio de la *Gramática de lengua hebrea* (p. 255).

Uno de los recursos más repetidos en relación con la exposición de la filosofía de Spinoza consiste en poner en boca del personaje las ideas del filósofo a partir de los textos y de la Correspondencia. Como botón de muestra valgan algunos ejemplos. A propósito de la interpretación de la Biblia, exclama: “Ho cominciato a studiare la Bibbia molti anni fa e presto mi sono reso conto delle contraddizioni che contiene anche anche su aspetti fondamentali, come la natura di Dio e del mondo. Ho concluso che i testi sacri nos possono essere stati scritti da Dio.” (pp. 184-185). Su sistema de filosofía es recordado en una carta a Clara María van den Enden como sigue: “Credo che Dio sia un’unica sostanza di cui è fatto l’universo, e dunque che Dio sia la natura e con essa coincida. Credo che tutto ciò che esiste e dunque anche l’uomo, sia parte della natura e dunque di Dio.

Credo che tutto ciò che esiste sia necessitato a essere ciò che è...” (p. 237). Igualmente quedan reportados: los géneros de conocimiento (p. 206), los afectos y pasiones (p. 238), el *conatus* (“Bento pensa che tutto nasca da una forza incoercibile, l’impulso -il conatus, come lui lo definisce- di ogni forma vivente a mantenersi in vita finché ciò le è possibile”, p. 241), la necesidad y la libertad (p. 130), sus diferencias con Descartes (pp. 109 y 111), y un largo etcétera donde se dibuja no sólo la imagen del filósofo sino el cuadro general de su filosofía.

El capítulo final titulado “Colpe e debiti” da cuenta de las fuentes utilizadas en la composición de esta biografía *immaginata*: se trata de las biografías cualificadas de Nadler y de Stewart, de la obra de Spinoza en la edición de Filippo Mignini, y de una serie de lecturas complementarias que tienen más de artístico y literario que de estrictamente filosófico. Junto a ellas, y por méritos más que sobrados, debe figurar en un futuro próximo este precioso libro.

Una aclaración imprescindible de quien firma la reseña. La calificación por Tino Rizzo de la filosofía de Spinoza como filosofía de la “renuncia” (“Se Bento dovesse scegliere una parola, una soltanto, per descrivere la sua filosofia, questa parola sarebbe “renuncia”, p. 87) debe quedar enmarcada exclusivamente en una etapa temprana (el autor propone el año 1660), cuando “Bento” redactaba el inacabado *Tractatus de intellectus emendatione*. No podemos olvidar que si el pensamiento de Spinoza resulta violentamente renovador, ello es debido al carácter potentemente *afirmativo* de su ontología que proporciona sólido fundamento al *conatus* humano, y pone las bases para una ética basada en el conocimiento y la gestión de las pasiones (no en su eliminación). Y de una democracia arraigada en la potencia pasional del común adecuadamente equilibrada por las instituciones.

María Luisa de la Cámara

Tatián, Diego: *Spinoza disidente*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2019, 208 p.

En el marco de la tradición interpretativa inaugurada por Toni Negri en *Anomalia salvaje* y *Spinoza subversivo*, el autor del presente libro, Diego Tatián imprime un desplazamiento en su lectura de Spinoza (respecto a su libro *La cautela del salvaje*) apostando por radicalizar la noción de democracia. Así el autor presenta un Spinoza que hace saltar por los aires la ley del valor entendida como fábrica de modos de vida neoliberales, mientras subraya la idea de una dialéctica necesaria entre la potencia de la multitud y las instituciones tal como ha inspirado las praxis revolucionarias de algunos países latinoamericanos (y de acuerdo también a la tesis de Cecilia Abdo en *Crimen y sí mismo*, de 2013). Así pues, orbitando en torno a una dinámica constituyente entre subjetividad e instituciones, la democracia spinozista permite organizar la disidencia. En Spinoza no hay filosofía política únicamente porque haya trazado una teoría sobre el Estado, sino porque se deja claro (tanto en su propia biografía como por el contenido específico de sus obras políticas) cómo se construye lo común, la

colectividad. Lo que precisamente aporta interesantes sugerencias al debate actual sobre la manera de pensar y vivir la singularidad específica y la convivencia. Más, ¿qué significa esto y cuáles son sus efectos más potentes tanto en la Holanda del siglo XVII como en el mundo actual? Para dar respuesta a estas cuestiones es preciso contextualizar a Spinoza en su coyuntura histórica y hoy cuando la violencia capitalista hace tambalearse la democracia, Diego Tatián ofrece reflexión, crítica y análisis filosófico a lo largo de diez capítulos (algunos de ellos muy pregnantes), que, pese a haber sido redactados y publicados en momentos diferentes, responden a un impulso hermenéutico común.

La apuesta metodológica de Spinoza para radicalizar la democracia es examinada en “Realismo emancipatorio” (pp. 37-54). Distanciándose de Hobbes, Spinoza habría quedado marcado por un maquiavelismo (subrayado por los Negri, Cristofolini, Morfino, Visentin, Luchese) “de corte tacitista”. Lo que se traduce en su enfoque de la política desde las pasiones y los afectos. En ese sentido, el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político* -pese a sus evidentes diferencias- deben ser leídos en continuidad (siguiendo a Giancotti, Chau y Negri), y no en términos de ruptura. “Spinoza disidente. Historias de la excomunión y conjetura democrática” (p. 55-74) es el ensayo que da título al volumen. Tatián reinterpreta ahí el *herem* de Spinoza (1656) en términos de disidencia (no de expulsión). Ese gesto suyo le habría permitido posicionarse como un demócrata que produce comunidad: pues la democracia no produce excomunión. “Democracia nombra aquí un realismo emancipatorio de las fuerzas que realizan *lo común absoluto* en comunidades restrictas, cuyo surgimiento y expansión no se producen sin la resistencia de lo que las mantenía en clausura y sin la adversidad de la dominación” (p. 70). Así entendida, la democracia no sería para Spinoza una forma teórica más, bien cerrada y definida, sino una construcción colectiva que tiene que ver con el trabajo de la imaginación común que hace posible generar novedades y liberar significados productivos del “cuerpo común” dando la medida de su potencia. “*Homo cogitat*. Igualdad de las inteligencias” (pp. 93-112) es un precioso trabajo que fue publicado en el volumen colectivo *Spinoza y la Antropología en la Modernidad* (M. L. de la Cámara y Julián Carvajal eds., Hildesheim, Olms, 2016). Su defensa de la igualdad de las inteligencias constituye una aportación novedosa al debate pedagógico en Latinoamérica, marcando las diferencias entre la manera de pensar el entendimiento colectivo en el averroísmo latino y en Spinoza. La noción de libertad es reexaminada en el capítulo “Filosofía de la liberación” (pp. 17-35). Se trata para Spinoza por encima de todo de una libertad institucional capaz de expresar la potencia de la multitud sin “expropiar” la individual. Democracia es apertura de lo político a esta libertad común de lo que Zourabichvili llamó “multitud libre”. De esta multitud libre no están excluidos los esclavos, aunque la coyuntura histórica del tiempo así lo haya querido. En “Potencia de los esclavos” (pp. 75-92) Tatián presenta a un Spinoza, conocedor de la influencia económica del Brasil (sostenida por la fuerza del trabajo de los esclavos africanos)

en Holanda. Y si bien el filósofo holandés calla en el *Tratado político* sobre lo injusto del sistema esclavista, con todo Spinoza abre, según defiende Tatián, una vía para su superación: “Pero lo importante es lo que la filosofía spinozista de la naturaleza y de la naturaleza humana proporciona para una des-fundamentación del racismo y una desactivación de cualquier subordinación de unos seres humanos a otros” (p. 88).

El autor defiende en “La izquierda spinoziana” (pp. 113- 126) una deriva del spinozismo de claro contenido filosófico-político, a semejanza de lo que sucedió con el legado de Hegel. En ella incluye a todos aquellos que detectan, critican y subvierten cualquier forma de dominación. Entre otros: Marx o el anarquismo. Pero también cabe hablar de una “derecha spinoziana” preocupada por reflexionar sobre un “mundo sin personas” (p. 121), en la que incluye a Wim Klever (Coloquio de 2015). Evocando la fórmula “communisme des esprits” que Alexandre Matheron acuñó, Tatián recuerda que el “spinozismo tiene sentido como filosofía de los humildes, como instrumento de su liberación política y también, sobre todo, como confianza en su liberación espiritual” (p. 124).

Aunque el libro no contempla un capítulo específico para conclusiones, de alguna manera el papel que estas desempeñan corre a cargo de los capítulos finales: “Spinozismo como filosofía de la praxis” (pp. 127-144) y “Estado común” (pp. 145-167). En el primero de ellos Diego Tatián confronta la separación hobbesiana entre teoría y práctica con la perspectiva spinozista de la praxis, cuyas claves son: las nociones de multitud y la libertad de pensar, la *potentia* y la *potestas*, y la producción de justicia a partir del deseo común de venganza. En el otro capítulo vemos que la inspiración que genera la lectura de Spinoza no alcanza únicamente a la política o a la filosofía sino también a la literatura, como lo acredita la mirada al holandés en tres relatos judíos del siglo XX.

Para finalizar, no podía faltar una reflexión sobre el escritor argentino Borges, quien, según Tatián, pese a haber omitido la cara “maldita” de Spinoza (“Geometría y amistad”, pp. 167- 188) proporciona de él una visión patética. Sea como fuere el autor subraya la complicidad existente entre Borges y Spinoza, una amistad que se evidencia en dos poemas. Cierra el volumen el capítulo “Vida secreta” (pp. 189- 203) en el que Tatián confronta su imagen de Spinoza (inspirada por Althusser y Balibar) como la de alguien que trabaja por la democracia radical con ese otro Spinoza (defendido por Quignard) que buscaría consolarse en la soledad del “paraíso” y al que califica de “inactual”.

La riqueza y precisión de los comentarios realizados por Tatián en las notas de pie de página, la oportunidad de sus referencias y una excelente puesta al día de la historiografía sobre Spinoza (tanto clásica como reciente) contribuyen a la reflexión crítica de estos diez textos previamente publicados (cfr. la nota 4, p. 14), en los que el autor va liberando el potencial de significado que encierra la noción spinozista de democracia.

Tatián, Diego: “Spinoza, filosofía de la liberación” en *Scienza & Politica*, vol. XXX, n° 58, 2018, pp. 115-130.

La centralidad de las cuestiones políticas en las reflexiones recientes sobre nuestro autor es palpable, así al menos lo comprobamos en los escritos origen de este comentario. A partir de las aportaciones seminales de Negri es lugar común conectar la filosofía política con su ontología, de manera que dicha filosofía política queda fundamentada de forma ontológica y la ontología se concreta mediante su proyección en la política. El proyecto de liberación política es una condición del proyecto de liberación intelectual que nos conduce a la sabiduría. El sabio para ser libre como individuo de forma completa necesita vivir en un entorno político libre, es decir republicano y democrático. De igual manera la libertad política se expande como libertad cognoscitiva y ética en la figura del sabio. El ciudadano libre es el presupuesto del sabio y el sabio la culminación y perfección del ciudadano libre. Aquí reside el anti-elitismo de Spinoza: frente a las posiciones neoestoicas que establecen una separación ontológica entre el sabio y el ignorante, pudiendo ser libre solo el sabio, para nuestro filósofo todo hombre puede llegar a la sabiduría, aunque este resultado final sea tan excelso como raro.

Diego Tatián considera a Spinoza no tanto como un filósofo de la libertad (*more kantiano*, por ejemplo) cuanto de la liberación (y más cercano a Marx, en este sentido). La libertad para nuestro autor no es tanto un estado como un proceso, un camino, es menos un punto de partida que el resultado de una transformación. La noción de libertad spinoziana no se basa en el libre albedrío, ni es algo que se queda obtener en la soledad, sino que es más bien, según Tatián, un elemento público, una experiencia colectiva que constituye el conjunto de condiciones materiales, sociales y políticas que permite a los individuos desarrollar su capacidad de pensar y de conocer a través de la conversación libre con los demás. El proceso de liberación del individuo supone una disminución del poder de la fortuna sobre su vida logrado a través de una adecuación de sus afectos de tal manera que deje de estar sometido, al menos parcialmente, a los mismos, lo que supone que se libera (o al menos limita sus efectos sobre su ánimo) de la ambición de poder, de la avaricia por las riquezas y del placer sensual. La consecución de la libertad es el resultado de una reforma (*emendatio*) del entendimiento y de la vida en general que sustituye ‘la reactividad pasional’ por una vida activa capaz de desarrollar y desplegar la propia potencia. El proceso de liberación del individuo consiste en ser *sui iuris* dejando de ser *alterius iuris*: la libertad se muestra como auto-nomía, como la capacidad de darse a sí mismo la propia ley, y esta liberación individual necesita un marco político adecuado, tanto más adecuado cuanto más se aproxime al estado democrático en el que la multitud libre impera sobre sí misma aplicando una radical inmanencia de la potencia liberada de cualquier sumisión a un poder trascendente.

A partir de sus análisis es posible ofrecer algunas ideas clave del pensamiento de Tatián en esta materia.

En primer lugar el enfoque naturalista, inmanentista, de su filosofía política oponiéndose a cualquier forma de trascendencia de la idea de poder frente a la potencia de los individuos organizados en multitud; en segundo lugar, la perspectiva republicana, un republicanism centrado en la idea de libertad y con tendencias democratizantes; en tercer lugar, la centralidad de la noción de multitud con sus múltiples aristas y matices, opuesta a todo individualismo; en cuarto lugar, la importancia concedida a los afectos, y especialmente al deseo, en la constitución de la política, frente a todas las concepciones racionalistas abstractas y eticistas tan en boga en la época; por último y como sustrato, la conexión íntima entre ontología, ética y política en la reflexión spinoziana que se estructura de forma sistemática y geométrica.

Francisco José Martínez

LIBROS SOBRE SPINOZA PENDIENTES DE RECENSIÓN:

DOMÍNGUEZ, ATILANO: *Spinoza. Vida, escritos y sistema de filosofía moral*. Madrid, Guillermo Escolar, 2019

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.

NEGRI, ANTONIO: *Spinoza: Then and Now*, Cambridge, Polity Press, 2020

Los autores de las reseñas del Boletín de Bibliografía Spinozista nº 21 son:

María Luisa de la Cámara García (UCLM, España)

Julián Carvajal Cordón (UCLM, España)

Mario Donoso (Université Paris 8 Saint-Denis, Francia)

María Inés del Rocío García Arroyo (Universidad Panamericana, Ciudad de México)

Alfonso Gazga Flores (Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca-México)

Raquel Lázaro (Universidad de Navarra, España)

Francisco José Martínez (UNED, España)

Aurelio Sainz Pezonaga (UCLM, España)

Luis Ramos-Alarcón (UNAM, Ciudad de México)

Pedro Rojas Parada (UCLM, España)

Cristina Santinelli (Università de Urbino, Italia)

El Boletín de Bibliografía Spinozista nº 21 ha sido coordinado por

María Luisa de la Cámara García [marialuisa.camara@uclm.es]