

Boletín de Bibliografía Spinozista. N° 22

Abdo, Cecilia: *Contra las mujeres. (In)justicia en Spinoza*. Madrid, Ediciones Antígona, 2019, 115 p.

El lugar de la justicia, concepto clave a la hora de entender y de pensar las cuestiones éticas y políticas, en la filosofía de Spinoza, aparece en un segundo plano. Sin embargo, se pregunta Cecilia Abdo: “¿cómo puede alguien escribir una ética y sin embargo obviar la noción de justicia?” (p. 23). Su estudio se propone restituir la importancia de la noción de justicia dentro de la teoría spinozista. Para ello la autora hace la genealogía de la noción de justicia en el pensamiento contractualista moderno y analiza el concepto en la filosofía de Spinoza: en primer lugar en su relación con la política, especialmente a propósito de la sanción (p. 29), cuestión ésta que lleva a la autora a analizar la relación específicamente moderna entre legitimidad y legalidad; en segundo lugar, sobre las nociones de ánimo y de voluntad, a partir de las cuales Spinoza define la justicia como “voluntad constante de dar a cada uno lo suyo” (p. 25); la tercera, sobre el otro, a quien debe ser atribuido “lo suyo”, abriendo así el tema a las cuestiones de la identidad y del reconocimiento.

Partiendo de la distinción entre las nociones: *sui juris* y *alterius juris*, Cecilia Abdo examina la dimensión política de la justicia, la cual reenvía al “derecho común” bajo el que se rige una sociedad. Sin embargo, su lectura no permite tanto deducir la justicia a partir del derecho común cuanto explicar la formación del mismo, y junto con él la constitución del cuerpo político. Todo ello partiendo de una aspiración a la justicia que se deja percibir en ciertas dinámicas afectivo-políticas que implican antagonismo con la alteridad, como es el caso de aquellos procesos derivados de la indignación o del deseo de venganza: “Es la percepción de la injusticia lo que lleva a un rechazo activo, a una indignación, que generaría cambios en la forma de sociedad política [...]. Pero la justicia no sería esa irrupción episódica, ni siquiera una “sanción” política, llevada a cabo una vez, sino un proceso social: el esfuerzo de cimentar las instituciones en el anhelo de vengar el daño sufrido. Sería una justicia reparadora, más que punitiva” (p. 52).

Así pues, Cecilia Abdo demuestra cómo, a partir de esta tensión con una alteridad que se opone, la justicia desempeñará un papel activo y original en los procesos de constitución y conservación del cuerpo político.

Por otro lado, la noción de *jus alterius* le permite a la autora situar la concepción spinozista acerca de las mujeres en el marco del problema de la justicia. En el *Tratado político* Spinoza enuncia una lista de excluidos del régimen democrático entre los cuales la mujer ocupa un lugar destacado. Tras hacer la genealogía de la condición de *alterius juris* de la mujer (pp. 54-55), y después de analizar la exclusión por Spinoza, Abdo Ferez, en debate con Alexandre Matheron, se interroga sobre los procesos de individuación y su dimensión política que reducen el cuerpo femenino a la apropiación dentro de un marco económico-libidinal en el que la lujuria es el elemento de organización social (p. 68). El estudio de la lujuria en Spinoza así como en los análisis de Matheron lleva a Abdo Ferez a denunciar en el mismo lugar: “Las mujeres son el objeto, pero no el sujeto de la lujuria y esto supone que habría una desigualdad en la distribución del goce de los placeres, que las torna objetos y no agentes”.

El ensayo -desde el horizonte teórico del feminismo y de las filosofías post 68- problematiza la concepción spinozista del *jus alterius*, desde el polo de la justicia, a la par que también subraya el hecho de la exclusión. Puede constatarse pues, a propósito de la justicia, una doble tensión con el otro: por un lado, el otro que indigna, al que la justicia se opone; por otro lado, el otro oprimido, mujer o siervo, al que, reducido a objeto, no se le hace justicia.

Sin embargo, en esta lectura la alteridad no queda reducida únicamente al *jus alterius*; al contrario, con ayuda de la noción de justicia, la autora propone un nuevo paradigma para pensar la relación con el otro. En una tensión constante, con y contra Spinoza, Cecilia Abdo debate la exclusión de los sujetos “otro” por parte de Spinoza a la par que abre, desde el propio spinozismo y concretamente desde su definición de justicia, el deseo de la alteridad, un deseo presentado como “el deseo de que cada uno tenga las condiciones para la expansión de su deseo, para realizar su esencia” (p. 88). La justicia emerge así como ese espacio en el que cada uno puede mantener su propio deseo, un espacio que se opone a la imposición del *ingenium* propio a los otros.

Mario Donoso

Audié, Fabrice : *Spinoza. Problèmes de l'idée vraie*. Préface P-F. Moreau, Paris, L'Harmattan, reimpr. 2020, 153 p.

Cet ouvrage est le deuxième livre publié de l'auteur sur Spinoza, après la publication de *Spinoza et les mathématiques* en 2005. D'une manière mathématiquement rigoureuse, l'auteur entreprend cette fois une étude autour des problèmes de l'idée vraie à partir d'une lecture minutieuse du *Traité de la réforme de l'entendement*. Composé de quatre articles thématiques et de dix annexes consacrées à des analyses concernant indirectement le sujet visé, l'ouvrage est remarquable comme "un travail sur le texte qui fait apparaître le travail même du texte". Par les analyses précautionneuses du lexique de la genèse des concepts spinozistes, et de la chronologie des thèses de Spinoza, l'auteur entre en discussion avec d'autres autres commentaires récents ou contemporains (par exemple ceux de Filippo Mignini, Martial Gueroult, Bernard Rousset) tout en mettant Spinoza en discussion avec ses contemporains (Descartes, Bacon, Tschirnhaus). Les quatre articles rassemblés, bien que traitant de thèmes et de passages séparés, sont pourtant logiquement enchaînés.

Le premier article établit le fait que la conception d'idée vraie, dans l'évolution de la philosophie de Spinoza, sous l'influence de Bacon et Descartes, reste toujours un "invariant théorique" original et propre, quelle que soit l'hypothèse qu'on soutient à propos de la question chronologique entre le *Court traité* et le *Traité de la réforme de l'entendement*. Et cette originalité de Spinoza se manifeste, par exemple, dans la thèse fameuse : *Idea vera (habemus enim ideam veram)*, extraite du § 33, qui sera le sujet et le titre du deuxième article. À travers les discussions avec les commentaires cartésiens (par exemple, ceux de Étienne Gilson, Ferdinand Alquié, Jean-Luc Marion), l'auteur suggère qu'une problématique cartésienne (le cercle cartésien) est à l'origine de cette formule qu'implique une réflexion sur la méthode. Et il en tire la conclusion, après ses analyses textuelles et historiques, que Spinoza essaie de résoudre le problème par un déplacement de l'existence de Dieu à l'idée de Dieu - un mouvement spinoziste qui va ébranler le système cartésien et faire distinguer sa méthode et sa philosophie propre-. Pourtant, l'idée vraie que nous avons étant donnée comme le point de départ, il faudra aussi les nouvelles démonstrations de la règle générale pour que la méthode soit établie. C'est dans ses conditions que le troisième article aborde la question de la forme du vrai, en se concentrant sur la formule : *ideae quae sunt clarae et distinctae nunquam possunt esse falsae* du § 68. L'auteur tâche d'y déceler la complexité des notions de l'idée simple et de l'idée claire et distincte, qui sont d'ailleurs marquées par leurs usages cartésiens, et puis il rétablit la déduction de Spinoza sur la forme du vrai qui à ses yeux se dégage de l'assentiment qui se trouve chez Descartes. Le quatrième article se concentre sur la notion de certitude, qui est conçue par l'auteur comme un examen d'une difficulté autour de l'idée vraie, lorsque Spinoza envisage le cas où la certitude ou idée vraie est mélangée avec des idées non distinctes (*quamdiu [...] certitudo hoc est idea vera cum non distinctis commiscetur*), dans le §74.

Les Annexes peuvent être regroupées selon leurs objets. Trois annexes s'adressent à la recherche lexicale (l'Annexe 1 concerne le tableau de E. Böhmer et les listes de C. Sigwart, l'Annexe 4 les termes *cogitatio* et *mens*, l'Annexe 5 ceux de *perceptio* et *conceptus*). Deux Annexes traitent la question de l'influence réciproque entre Spinoza et ses contemporains (l'Annexe 2 et l'Annexe 9). Une annexe revient sur le problème de la chronologie du *CT* et du *TRE* (l'Annexe 3). Et il y a aussi deux annexes dans lesquelles l'auteur se met en débat avec les interprétations contemporaines du *TRE* (l'Annexe 8 avec Jean-Luc Marion, l'Annexe 10 avec Martial Gueroult). Finalement, les Annexes 6 et 7 examinent les définitions génétiques chez Spinoza (l'Annexe 6, celle de la sphère, et l'Annexe 7, celle de la substance).

Comme a écrit Pierre François-Moreau dans sa préface, deux écueils symétriques hantent la lecture du *Traité de la réforme de l'entendement*: la fuite dans les généralités et le débat sur la chronologie. La précision des concepts, la densité de références, la rigueur des arguments nous ont bien convaincus que l'auteur a évité ces écueils, en nous présentant un ouvrage dans lequel des conclusions prudentes sont tirées d'analyses précautionneuses. À propos des problèmes de l'idée vraie, l'ouvrage ne nous fournit peut-être pas des solutions définitives, mais nous aide à avancer d'un pas solide et inspirant.

Xudong Zheng (sous la Direction de Charles Ramond)

Baumgarten, Jean, Rosier-Catach, Irène et Totaro, Pina: *Spinoza, Philosophe Grammaire : Le Compendium grammatices linguae hebraeae*, Paris, CNRS Éditions, 2019, 293 p.

El *Compendio de gramática de la lengua hebrea* (CGLH) es una de las obras menos conocidas de B. Spinoza. Nos ha llegado en un texto inacabado de 33 capítulos incluido en la edición latina de las *Opera Posthuma* de Spinoza publicadas en 1677 por Jarig Jelles, pero ausente de la versión holandesa, que apareció ese mismo año bajo el título de *Nagelate Schriften*. El CGLH fue incluido en la edición de las obras de Spinoza de Carl Gebhardt (1925), que reproduce la *editio princeps*, pero sus traducciones a lenguas modernas fueron más bien escasas hasta finales del siglo XX: una traducción al hebreo por S. Rubin (1905); al inglés por M. Bloom (1962); y al francés por J. Askénazi y J. Askénazi-Gerson (1968). Los estudios también fueron inicialmente escasos: J. Bernays (1850) y N. Porges (1924-1926) destacan entre los más tempranos. A partir de la década de 1980, se avivó el interés por la gramática de Spinoza, por parte de investigadores como por ejemplo Anthony Klijnsmit, Ze'ev Levy, Omero Proietti, y Philippe Cassuto. A partir del 2000, se ha producido una oleada de traducciones del CGLH a lenguas modernas: al castellano por Guadalupe González Diéguez (2005); al italiano, primero por Maria Elena Buslacchi (2011), y después por Pina Totaro y Massimo Gargiulo (2015); al checo por Pavel Vrtilka (2015); y el anuncio de una nueva traducción al francés de J.-P. Osier, acompañada del texto latino editado por

Omero Proietti, como parte de la edición bilingüe de las obras completas de Spinoza actualmente en curso de publicación por el Groupe de Recherches Spinozistes, bajo la dirección general de Pierre-François Moreau, en Presses Universitaires de France. El interés por el CGLH, muy centrado en Europa hasta el 2000, ha comenzado a despertarse también en el mundo académico anglosajón, y autores como Warren Zev Harvey, Steven Nadler, y Yitzhak Melamed han escrito sobre esta obra.

Una contribución reciente, y muy valiosa, a esta nueva corriente de estudios sobre el CGLH es el volumen colectivo editado por Jean Baumgarten, Irène Rosier-Catach y Pina Totaro que aquí nos ocupa, y que compila en gran parte las comunicaciones presentadas en un coloquio realizado en París el 21 y 22 de octubre de 2016, patrocinado por diversos centros de investigación del CNRS francés y el CNR de Roma. El libro está dedicado a la memoria de la profesora Sophie Kessler-Mesguich, especialista en lingüística e historia de la gramática hebrea que nos enseñó a muchos, y cuyo fallecimiento prematuro dejó un vacío notable en la disciplina. Las diversas contribuciones presentan, con excelente rigor y calidad académica, una puesta al día de la investigación existente hasta ahora sobre el CGLH. La obra presenta el CGLH bajo una doble perspectiva: por una parte, la contextualización del CGLH en los estudios lingüísticos y gramaticales de la Europa del XVII y de la tradición judía de estudios gramaticales, y por la otra, la concepción spinozista del lenguaje, en particular del hebreo, y su relación con el pensamiento filosófico de Spinoza.

La obra se abre con el artículo de Maxime Rovere, autor del fascinante *Le clan Spinoza* (2017), quien comienza por plantearse en “Spinoza et les langues: une approche pragmatique” cuál podría haber sido la lengua en la que Spinoza pensaba, para concluir finalmente que la pregunta no tiene sentido, puesto que no se trata de una sola lengua, sino de varias. El latín de Spinoza es polifónico, según Rovere, y su polifonía, que es a la vez lingüística y conceptual (p. 44), deja entreoír los ecos de varias voces, que se expresan cada una en una lengua diferente. Entre ellas ocupa un lugar de excepción el “portuñol” de los sefardíes de Amsterdam, y por ende de la propia familia del filósofo, que Rovere describe en unos pocos párrafos muy acertados, y que resuenan con su propia experiencia vivida del “portuñol” como lengua franca no oficial de toda América Latina (p. 31-32).

Una cuestión que ocupa a buena parte de los artículos es la de las fuentes del conocimiento gramatical de Spinoza. Jean Baumgarten, en “De quelques possibles sources juives du *Compendium* de Spinoza”, pasa lista de manera exhaustiva, y quizá demasiado maximalista, a juicio de quien esto escribe, todas las posibles fuentes judías de la obra gramatical de Spinoza. Desde una perspectiva esotérica un tanto “straussiana”, Baumgarten halla, por ejemplo, que el CGLH está repleto de alusiones furtivas a la mística lingüística judía (p. 136), afirmación que resulta un tanto forzada, a mi entender. Los artículos de Judith Kogel (“Spinoza, lecteur de David Qimhi?”) y de Saverio Campanini (“Le *Peculium Abrae* d’Abraham de Balmes et la question des sources du *Compendium*”) proporcionan un cierto contrapunto al maximalismo de

Baumgarten, pues argumentan que en el caso de los dos gramáticos judíos citados explícitamente en el CGLH, David Qimhi (1160-1235) y Abraham de Balmes (m. 1523), Spinoza no parece haber tenido conocimiento directo de sus obras, sino que los habría más bien citado de segunda mano, a partir del *Thesaurus* del calvinista Johannes Buxtorf (1564-1629). Massimo Gargiulo (“L’analogie dans le Talmud et chez Spinoza”) reexamina la relación de Spinoza con la tradición rabínica, que es a primera vista muy antagónica (Spinoza, como es bien sabido, no tiene pelos en la lengua cuando se refiere a los rabinos). De manera afín a Yitzhak Melamed, quien sostiene que Spinoza habría empleado, probablemente de forma inconsciente, elementos rabínicos en su exégesis bíblica, Gargiulo analiza el uso de la analogía como un mecanismo para producir formas gramaticales no atestiguadas en el corpus del hebreo bíblico, y lo pone en relación con el principio de la analogía en la exégesis rabínica (*heqqesh*).

Un segundo grupo de comunicaciones aborda la gramática de Spinoza con relación a su pensamiento filosófico. Pina Totaro (“Le CGLH dans le contexte des œuvres de Spinoza”) sitúa el CGLH en el conjunto de la producción de Spinoza, y lo hace, de manera muy pertinente, enfatizando la estrecha relación que lo une al TT-P. El “monismo lingüístico” de Spinoza, esto es, la reducción de todas las partes del discurso al nombre que Spinoza afirma en CGLH, es uno de los asuntos más discutidos con relación a la filosofía de Spinoza, pues parece ofrecer un claro reflejo de su monismo ontológico. No está claro, de cualquier modo, que esta correspondencia se sostenga de manera totalmente coherente, como muestran varios de los artículos recogidos en el volumen. Varias de las contribuciones se centran en esta cuestión. Keren Mock (“La nature du nom: modification, conservation et dégénérescence”) desarrolla la hipótesis de un paralelismo consistente entre ontología y gramática, y examina de manera comparativa el empleo de las nociones de modificación, conservación y degeneración en la *Ética* y en el CGLH. David Lemler (*L’Abrégé de grammaire de Spinoza ou le paradoxe de la langue du nom*), por su parte, describe la “nominalización” de la lengua hebrea operada por Spinoza como una “operación paradójica” que se halla en el núcleo mismo tanto de la sacralización como la secularización del hebreo (p. 207). De manera que resuena con el artículo anterior, Giovanni Licata (“La nature de la langue hébraïque chez Spinoza”) reconoce que “si, por una parte, el hebreo es en cierto sentido una lengua racional, por otra parte, esta lengua no puede aspirar a ningún privilegio metafísico” (p. 57). Según Licata, el CGLH nos dice más sobre Spinoza y su enfoque racionalista que sobre la lengua hebrea propiamente dicha. Irene Zwiep (“Ceci n’est pas une grammaire”), insiste en este punto: el CGLH puede parecer a primera vista una gramática, pero no fue concebido como tal en absoluto: es más bien una “historia natural” del hebreo (p. 161). Zwiep, con toda la razón, advierte que sería todo un desatino intentar aprender hebreo a partir del CGLH.

Por último, Martine Pécharman (“Loin de Port-Royal: le statut linguistique de l’hébreu dans le *Com-*”

pendium grammatices linguae hebraeae de Spinoza”) toma en serio el monismo lingüístico del hebreo en Spinoza, y contrapone la concepción espinozista del lenguaje a la concepción contemporánea de los señores de Port-Royal. Spinoza no ofrece en CGLH una teoría sobre la gramática universal, a la manera de Port-Royal, pero sí hace referencia a las diferencias entre las categorías gramaticales del hebreo y las del “resto de las lenguas” (principalmente, el latín y las lenguas relacionadas). La reducción de todas las partes del discurso al nombre, que Spinoza adscribe al hebreo, contraviene la tipología que según la gramática de Port-Royal rige a todas las lenguas, y que requiere la distinción entre dos modos de significación, el nominal (indica lo que se concibe, el sujeto) y el verbal (indica lo que se afirma a propósito de lo concebido, el predicado). El estatus del nombre en el CGLH, según Pécharman, no solo anula la subordinación de la gramática del hebreo a la gramática latina, sino también cualquier posible modelo de gramática universal fundado en la distinción entre la operación mental de concebir algo y la operación mental de afirmar algo (p. 272).

El volumen colectivo *Spinoza philosophe grammarien* resulta indispensable, y extremadamente útil para hacerse una idea de conjunto del estado actual de la investigación sobre el CGLH, obra extraña e inacabada que constituye, en las palabras de Jean-Christophe Attias en el epílogo del libro, “una espina clavada en la carne del corpus espinosista” (p. 276). En este libro se constata que el interés por el CGLH, que sigue ubicado principalmente en la Europa continental, está provocando actualmente un debate vigoroso y fascinante, que esperamos prosiga dando frutos en el futuro.

Guadalupe González Diéguez

Atilano Domínguez y la hermenéutica actual de los textos de Spinoza Domínguez, Atilano, *Spinoza. Vida, escritos y sistema de filosofía moral*, Madrid, Guillermo Escolar, 2019; 525 p.

1. Ha visto la luz, por fin, uno de los libros más esperados por los estudiosos de Spinoza de lengua española, *Spinoza. Vida, escritos y sistema de filosofía moral*, del Prof. Atilano Domínguez, fundador y primer presidente del Seminario Spinoza y uno de los principales impulsores del estudio de la filosofía de este autor en el mundo de habla española gracias a su incansable labor de edición, traducción y anotación de la obra de este pensador, así como a sus múltiples estudios sobre la misma. Y, tras la atenta lectura de este, debo decir que, a mi parecer, la espera ha merecido la pena. Creo que el autor lo ha escrito en el momento propicio. En efecto, estoy convencido de que una buena introducción a la filosofía de un pensador, sobre todo a una tan rica, compleja y debatida como la de Spinoza, solo puede ser escrita con éxito por quien ha dedicado muchos años a su investigación y, a la vez, ha alcanzado la madurez reflexiva que solo llega, al decir de Gracián, “en el invierno de la vejez”, especialmente si, como es el caso y prueba este libro, se ha conservado plenamente la lucidez y el nervio especulati-

vo. En cierto sentido, el propio autor deja constancia de ello cuando informa de que la síntesis de la vida y de las doctrinas de Spinoza expuesta en esta obra ha surgido de la “revisión personal y análisis crítico del volumen *Spinoza. Obras completas y biografías*” (p. 11). Este volumen recoge las ediciones y traducciones de todas las obras de Spinoza, con excepción de la *Gramática de la lengua hebrea*, y de las biografías antiguas del mismo realizadas por el Prof. Domínguez a lo largo de varias décadas, y se completa con un estudio introductorio, cronología, bibliografía, notas concordantes o cruzadas, índices analíticos; todo lo cual hace de esta obra, como dice su autor, un “volumen, enciclopédico y sistemático, que ofrece a los estudiosos un instrumento de información y de estudio con el que quizá no cuente ningún otro filósofo clásico hasta ahora en ningún idioma” (p. 10).

Difícilmente se podrá exagerar al valorar la excelencia de este libro que se nos presenta en forma de una introducción a la vida, la obra y el pensamiento de Spinoza. Pero quizá no esté de más aquilatar el sentido en que usamos el término “introducción”. Este libro constituye una adecuada vía de acceso y de iniciación a la filosofía de Spinoza, pero no por descender a la mera divulgación, sino por algo tan difícil como haber sabido exponer de manera clara y luminosa las cuestiones más intrincadas del sistema spinozista sin renunciar nunca al rigor y la precisión, algo que solo está al alcance de quien ha dedicado gran parte de su vida a un estudio serio y en profundidad de la obra de un pensador. A este respecto, cabe recordar que el Prof. Domínguez comenzó sus estudios sobre Spinoza en el año 1970, tras haberse doctorado en la Universidad de Lovaina con una tesis sobre el pensamiento del fenomenólogo Michel Henry, estudios que ya no ha abandonado nunca, aunque los haya compatibilizado con el de otros autores y temas. El primer fruto maduro de estos estudios fue su tesis doctoral en la UCM titulada *Conocimiento de salvación. La filosofía de Spinoza* (1973), cuya idea rectora era que “la filosofía de Spinoza se propone construir una «filosofía de salvación», es decir, de la libertad y la felicidad, ya que demuestra con el máximo rigor posible cómo el conocimiento humano conduce, a través de sus diversos «grados», al hombre a la perfección” (p. 9). Me atrevo a decir que esta idea ha guiado todos los trabajos sobre Spinoza del Prof. Domínguez a lo largo de los años hasta el presente libro.

La obra consta de dos partes: la primera, titulada “Vida y obra”, narra los principales acontecimientos de la vida de Spinoza y el modo en que influyeron en su formación intelectual y en la composición y publicación de sus escritos; la segunda, titulada “Sistema de filosofía moral”, expone el pensamiento de Spinoza al hilo de su obra principal, con el fin de probar que su sistema filosófico es “una «ética» construida sobre fundamentos sólidos y desarrollada con el rigor y el «orden» de una de las ciencias más claras y lógicas, como es la geometría” (p. 11).

2. En la primera parte, fiel a su propósito de ofrecernos una auténtica “biografía” de Spinoza, el Prof. Domínguez emplea una rigurosa metodología histórica, de modo que basa su relato en “documentos o escritos que dan hechos

con fechas” (*ibid*). Por ello, nada más natural que abrir esta primera parte del libro con un capítulo dedicado al análisis y valoración crítica de las fuentes disponibles para su estudio: documentos oficiales, correspondencia y biografías antiguas (vid. pp. 21-23). Con este método, el autor traza las líneas generales del desarrollo vital e intelectual de Spinoza en el marco histórico que se vive en la Holanda y en la Europa de su tiempo, sobre la base de los documentos previamente analizados. Y construye su discurso incorporando al cuerpo del texto las referencias a las fuentes, comentarios sobre su metodología, sus criterios sobre distintos aspectos de la periodización de su vida y sus valoraciones de otras interpretaciones o lecturas de estos materiales, en vez de hacerlo en notas al margen. Esta es una opción legítima del autor que tiene, sin duda, sus ventajas, pero también sus inconvenientes, ya que para mantener el rigor y precisión históricos que el autor desea, rompe la continuidad de la narración con múltiples interpolaciones que hacen menos ágil y atractiva su lectura, en particular para los no especialistas. A lo largo de 17 capítulos se expone la biografía de Spinoza, despojada de todo hecho dudoso o que no cuente con un respaldo documental, prestando especial atención a su formación intelectual, al desarrollo de su pensamiento filosófico, a la génesis de las distintas obra y a la publicación de las mismas, en particular a la de las *Opera posthuma*. Esta primera parte se cierra con dos capítulos, el primero de ellos (Cap. 18) dedicado a la descripción del carácter y la personalidad de Spinoza, y el segundo, (Cap. 19), a las relaciones entre Spinoza y España, tema del que se ha ocupado a menudo el autor y sobre el que ha realizado aportaciones muy estimables. Respecto del primer tema, tras describir la fisonomía del filósofo y subrayar el desacuerdo entre los rasgos físicos que le atribuyen sus biógrafos y los retratos atribuidos al mismo, menciona tres rasgos básicos de su personalidad. Dos de ellos me parecen incuestionables; el tercero, que parece ser el más unánimemente admitido, no lo veo tan claro. Empiezo por el último: su carácter “solitario”. El autor se remonta hasta P. Bayle en la atribución de este carácter a Spinoza y trata de corroborarla con algunos datos de su vida –como, p. ej., la separación de su pueblo, de su cultura y de su familia por la excomunión, la falta de mujer, de hijos y de contactos institucionales, y el rechazo a sus escritos (p. 157)–; sin embargo, nos ofrece también otros datos de su vida que no cuadran con ese carácter “solitario” –como, p. ej., que se crió en el seno de una familia numerosa; que tras abandonar la casa paterna se hospedó en casas familiares, alguna con numerosos hijos; que visitaba a sus amigos y recibía visitas no solo de estos sino también de curiosos y de personalidades diversas (vid. pp. 160-164). Parece que vivió una soledad muy acompañada. El Prof. Domínguez lo explica por el hecho de que, “aunque fue un pensador solitario”, sin embargo “no era nada raro de carácter” (p. 159). Ciertamente podemos preguntarnos si Spinoza tuvo realmente ese carácter “solitario” que tantos le atribuyen, puesto que ni su práctica vital ni mucho menos su doctrina filosófica parecen responder a ese carácter. En efecto, por un lado, Spinoza parece más bien inclinado a desarrollar su pensamiento en diálogo

con su “círculo de amigos” y con personas de toda índole, y por otro, su teoría ética se muestra contraria al aislamiento y la soledad, ya que la “perfección del hombre –como hace constar el autor– y, por tanto, su felicidad implica su unión con otros individuos” (p. 216), de suerte que “el hombre spinoziano no puede contemplarse a sí mismo aislado, sino en relación con los demás hombres, y por tanto debe trabajar para que los demás entiendan lo mismo que él y sean felices con él” (p. 218). Así pues, esa supuesta tendencia a la vida solitaria supondría una clara contradicción entre su teoría ética y su praxis vital. Por el contrario, parecen muy acertados los otros dos rasgos atribuidos a su personalidad: su carácter jovial y su carácter tolerante. Su jovialidad se debe a lo que Spinoza define como “acquiescentia in se ipso”, “un estar a gusto consigo mismo, eso que hoy se llama, en muy distinto sentido, autoestima”, estado de ánimo producido por su tendencia a la “moderación” (p. 159). Su carácter tolerante constituye una prueba palpable de la íntima coherencia entre el comportamiento vital de Spinoza y sus convicciones teóricas, coherencia que le exige respetar el derecho individual de todos a buscar y defender la verdad *ex suo ingenio*; bien entendido que esta tolerancia no tiene nada que ver con dar por buenas cualesquiera opiniones aun cuando sean absurdas, sino más bien con esa “especial potencia de ánimo” que se requiere “para soportar a todos según su ingenio y controlarse a sí mismo, a fin de no imitar sus afectos” (p. 161; E4/c13). Su carácter tolerante se refleja en su tolerante pacífico y en su aversión a las disputas. Con gran perspicacia, el Prof. Domínguez pone la “piedra de toque del temple de Spinoza” en la solución a este problema: “¿Cómo conciliar el amor a la verdad del filósofo con el deseo de paz del ciudadano?” (p. 162). En el capítulo 19 dedicado a las relaciones entre Spinoza y España, el autor hace un recorrido por las alusiones a España que aparecen en las obras de Spinoza o en otros documentos relacionados con él. Reúne los numerosos indicios de sus relaciones con España que existen en la vida de Spinoza, entre los que destaca los 23 libros de su biblioteca escritos en español o referidos a España, si bien reconoce la enorme dificultad que encierra el aclarar qué uso pudo hacer Spinoza de esos libros. La conclusión del capítulo es que Spinoza encontró a España de forma marginal a lo largo de su vida y que la idea que se forjó de ella se inscribe en la línea crítica de la llamada “leyenda negra”, asociada a la política de Felipe II que, por un lado, denunciaron tanto los judíos expulsados como su exsecretario Antonio Pérez y, por otro, él mismo pudo percibir desde la perspectiva de la guerra de los 80 años.

3. En los diez capítulos que forman la segunda parte del libro, el autor nos ofrece su interpretación del sistema filosófico de Spinoza, interpretación sobre la que nos hace cinco advertencias importantes que habremos de tener en cuenta: 1.º Está basada en la atención respetuosa a los textos con los que Spinoza ha construido este sistema (p. 12). 2.º De acuerdo con lo anterior, rechaza toda interpretación reduccionista de su sistema, ya sea en el sentido de un monismo idealista en la línea de Hegel o materialista en la de Marx, ya sea en el sentido de un ateísmo radical o un panteísmo místico, porque sus tex-

tos no se dejan reducir a esas alternativas (vid. p. 153). 3.^o) Prescinde de las múltiples interpretaciones realizadas a lo largo de los tres siglos para no distraer al lector con opiniones ajenas (p. 12). 4.^o) Sigue en su exposición el orden temático de la *Ética* por ser esta “la obra cumbre de su vida, la más completa y sistemática” (p. 179). No obstante, ese seguimiento en modo alguno puede ser “servil”, como si ese “orden” fuera indiscutible por su carácter geométrico (p. 203). 5.^o) Adopta la misma actitud ante la interpretación de los textos de Spinoza que este adopta ante los textos de otros (p. 181); pero a la vez, rechaza “adoptar ante ellos una actitud de doblez, como la de Spinoza ante Descartes; o de rechazo de algunas de sus doctrinas, primero, y de conciliación después, como parece haber hecho él ante las de la Escritura” (p. 203). A primera vista, el autor se propone dos cosas contradictorias; sin embargo, la contradicción es solo aparente y desaparece si tenemos en cuenta que se propone, por un lado, adoptar el método hermenéutico de Spinoza y leer sus textos “de acuerdo con las dos reglas básicas sobre el sentido y la verdad” de los mismos” (p. 203) –a saber: primera, atenerse al sentido literal de los textos y fijarlo con precisión; segunda, someterlo después al criterio supremo de la razón para determinar su verdad o falsedad (vid. pp. 181-182)– y, por otro, rechazar la aplicación práctica del mismo que hace Spinoza en su lectura de la filosofía cartesiana y de la Escritura. Con su análisis de la primera obra publicada por Spinoza, los *Principios de la filosofía de Descartes* con el apéndice titulado *Pensamientos metafísicos*, el Prof. Domínguez muestra que Spinoza no aplicó las reglas de su método hermenéutico en estos comentarios, ya que en el primero introduce tesis propias y se aleja tanto de la literalidad del texto como de la doctrina cartesiana, y en el segundo expone un compendio personal de sus ideas y no de las de la metafísica escolástica. Por lo que respecta a su interpretación de la Escritura en el *Tratado teológico-político*, Spinoza busca conciliar la doctrina revelada en esta y su dogma fundamental –a saber, la salvación por la sola obediencia, cuya certeza “moral” se basa en la imaginación y la rectitud de los profetas– con su sistema filosófico y la idea central de su doctrina ética –a saber, que la salvación y la libertad plena consiste en el conocimiento y en el amor intelectual de Dios, cuya certeza se funda en la razón y la ciencia intuitiva–, convencido de que este acuerdo justifica que los filósofos han de tener tanto derecho a defender sus ideas como los creyentes a practicar su religión (vid. pp. 191-192). El Prof. Domínguez subraya que esta doctrina del acuerdo de la razón y la filosofía con la fe y la teología, a pesar de la radical diferencia entre ellas, es una tesis coherente dentro del sistema spinoziano, “en el cual la imaginación y la razón se oponen, a la vez que colaboran, en la compleja dinámica de la vida humana” (p. 201). Sin embargo, advierte también que este acuerdo del spinozismo con la revelación bíblica solo es posible sobre la base de la negación del carácter sobrenatural de esta revelación y de su reducción, en tanto que conocimiento imaginativo, a un grado inferior del saber natural (vid. p. 202). Por ello, deduce que, aun cuando Spinoza tuviera el propósito de interpretar la Escritura por sí misma y de

respetar su sentido literal, en realidad trata de introducir en sus textos un sentido natural o racional, de modo que si no lo tienen, no duda en adaptar su sentido literal recurriendo a la alegoría, a las “circunstancias”, a atribuir supuestos errores a los autores o a los intérpretes o, en última instancia, a la corrupción del texto (vid. p. 195). De todo lo cual, concluye que “la dificultad de Spinoza para aplicar su método a los textos de otros residía en su actitud personal, por querer introducir veladamente las ideas de su sistema en los textos por él ‘comentados’, cuyas ideas eran distintas” (p. 190).

4. Creo que para establecer la columna vertebral de toda esta segunda parte, lo más acertado es cederle la palabra al autor: “La idea directriz que preside los once capítulos de la segunda parte consiste en que las ideas metafísicas se traducen primero en una antropología (epistemología) y después en una psicología dinámica de los afectos, sobre la cuales se construye y hace realidad su proyecto ético, con su doctrina de los valores morales y de los medios que conducen a la conquista de la libertad y de la felicidad humanas” (p. 179). Este texto parece confirmar que, como decíamos antes, es la misma idea la que ha guiado todas las investigaciones sobre Spinoza del Prof. Domínguez a lo largo de cuatro décadas. De acuerdo con esta idea directriz, nuestro autor se aleja tanto de la consideración, vigente durante siglos, de la filosofía de Spinoza como una metafísica monista y determinista como de la consideración vigente en nuestros días, centrada casi exclusivamente en su teoría política. Y reclama que, para determinar el puesto que le corresponde tanto a una como a otra en el sistema spinozista, se preste la debida atención a su ética, “en sentido pleno”, como “proyecto vital y doctrinal”, cuyo punto de partida se encuentra en el *Tratado de la reforma del entendimiento* y su culminación en la *Ética demostrada según el orden geométrico*.

5. El *Tratado de la reforma del entendimiento* presenta el primer esbozo de su doctrina moral como proyecto vital y doctrinal, en el que nos narra, con evidentes tintes biográficos, su decisión de imprimir un nuevo rumbo a su vida para dedicarse a la filosofía. Spinoza se siente impelido a decidirse entre dos formas de vida: una dedicada al disfrute de los bienes presentes ordinarios –dinero, placer y gloria– y otra consagrada a la búsqueda de un bien supremo y permanente. La decisión se impone una vez que la reflexión y la meditación asidua le hacen comprender que los bienes presentes percederos son falsos bienes que nublan el juicio del individuo y se convierten en obsesiones o delirios, mientras que el único bien cierto es una “cosa eterna e infinita”, expresión que solo puede referirse a Dios. El ideal ético de Spinoza coloca la perfección de la naturaleza humana en su “unión” con Dios (la Naturaleza infinita), unión que ha de lograr con su propio esfuerzo. Y su felicidad consistirá en gozar de ese sumo bien junto con otros individuos si ello es posible, por lo que el objetivo final de su proyecto es, a la vez, ético y político. El Prof. Domínguez llama la atención sobre el hecho de que Spinoza no confunde en su propuesta la teoría con la práctica; pues una cosa es formarse una idea clara de lo que urge hacer y otra muy distinta llevarlo a efecto, dada la dificultad de la puesta

en práctica de las ideas morales en tanto que solo el ejercicio continuado y bien ordenado de la razón acaba por fortalecer el poder de esta sobre las pasiones. Por ello, Spinoza se detiene para indicar los medios que se han de utilizar para evitar que este proyecto de vida se quede en meras palabras; de los cuales el más importante es que el hombre se esfuerce por curarse a sí mismo de “una especie de enfermedad de la mente” consistente en su tendencia “a distraerse con lo inmediato”, por tanto “el principal remedio deberá consistir en reformar la propia mente y realizar una cura mental o de conversión interior” (p. 219), es decir, una reforma del entendimiento (vid. pp. 206-219). Esta exigencia de “reformular el entendimiento” pone de manifiesto el papel relevante que le corresponde al conocimiento en el proyecto ético de Spinoza, dado que “su objetivo es entender la Naturaleza total” (p. 221). El autor dedica, pues, el capítulo 22 de su libro a exponer el análisis y la valoración que hace Spinoza de los cuatro modos de conocimiento que él distingue y el 23 al de las varias formas de método teorizadas y aplicadas por Spinoza y a los límites de su geometrismo.

6. En la exposición de los modos de conocimiento, el Prof. Domínguez unifica las tres versiones del tema que Spinoza expone en el *Tratado breve*, en el *Tratado de la reforma del entendimiento* y en la *Ética*, adoptando como guía el texto de la *Ética* por ser la última versión. Aquí los cuatro modos –conocimiento por signos o palabras, conocimiento por experiencia vaga, conocimiento por nociones comunes y conocimiento por la idea adecuada de algunos atributos de Dios– se engloban en tres géneros: el conocimiento de primer género o imaginación u opinión, que engloba los dos primeros modos a los que valora como conocimiento inadecuado; el conocimiento de segundo género o razón, y el conocimiento de tercer género o ciencia intuitiva. Estos dos últimos son conocimiento adecuado (claro y distinto); pero el segundo es indirecto (por demostración racional) y el tercero, en cambio, es directo (por intuición intelectual) (vid. pp. 222-226), de tal manera que se percibe claramente una jerarquización de los modos de conocimiento que recuerda a la realizada por Platón en su alegoría de la línea.

El capítulo 22 del libro desarrolla un análisis detallado de cada uno de los modos de conocimiento, en el que dedica una especial atención a los que conforman el primer género o imaginación. Podemos sintetizar los resultados fundamentales, a mi entender, de este análisis en los siguientes puntos:

A) Subraya la *subjetividad* esencial de todo conocimiento imaginativo, esto es, de todo conocimiento humano sensible, carácter debido a que ese conocimiento es idea de las afecciones de nuestro cuerpo y, por tanto, nos presenta los objetos externos a través de las imágenes que imprimen en el nuestro, de modo que esas ideas indican más la constitución de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores. Aquí reside la causa u origen de la inadecuación de las ideas de la imaginación a sus objetos y, por tanto, del error (vid. pp. 227-230).

B) La dinámica de la imaginación explica el funcionamiento de la memoria, el surgir y la fijación del lenguaje, la formación de las ideas abstractas y la posibilidad del error. La memoria se define como “cierta concatenación” de las ideas referidas a la naturaleza de cosas exteriores a nuestro cuerpo, concatenación realizada según el orden y la concatenación de las afecciones de nuestro cuerpo. En consecuencia, la memoria, “en virtud de la asociación por contigüidad temporal, sitúa un hecho en un tiempo pasado en una serie sucesiva de imágenes” (p. 230). La dinámica de la imaginación explica también la génesis y el poder del lenguaje como sistema de signos arbitrarios; de modo que el significado de las palabras y sus múltiples relaciones procede de la asociación de imágenes, visuales o sonoras, por contigüidad espacial y por presencia temporal, con las imágenes de los objetos que significan (semántica), después de su asociación con otras palabras en virtud de sus distintas formas y significados (sintaxis) y finalmente de su asociación con posibles acciones del sujeto (pragmática) (vid. pp. 231-232). Esta misma dinámica explica la formación de las ideas abstractas de forma empírica, como superposición de imágenes tendente a fijar un núcleo común y selectivo. Este proceso de abstracción puede conducir o bien a la confusión, como ocurre cuando el alma imagina todos los cuerpos confusamente sin distinción alguna y los engloba bajo un solo atributo (ser, cosa, etc.), o bien a un empobrecimiento progresivo de los datos o caracteres del objeto real, como sucede cuando la repetición de la experiencia lleva a una acumulación de datos que nos brinda el núcleo común de todas las percepciones de un mismo objeto o de diferentes objetos supuestamente semejantes (pp. 232-233). (La importancia de esta última distinción se verá cuando se trate de elucidar la relación entre razón e imaginación). De este análisis, el autor concluye que “la memoria, las ideas abstractas y el lenguaje no son sino diversas formas de conocimiento imaginativo, a las que solemos acudir por su fácil manejo para recordar, clasificar o explicar las cosas” (p. 234).

C) La explicación del error pone de relieve tanto el papel fundamental que interpreta la imaginación en el sistema de Spinoza, como la necesidad de superar este modo de conocimiento. La imaginación induce fácilmente al error en la medida en que nuestras ideas de las cosas exteriores revelan más la naturaleza de nuestro cuerpo que la de aquellas. El error, pues, no se debe a las cosas, sino a nuestra mente, que interpreta mal las imágenes que ellas dejan en nuestro cuerpo (p. 234). El error procede de una “privación relativa” de conocimiento que implica la idea inadecuada (las imaginaciones del alma) cuando el sujeto afirma algo de lo que no está seguro por ser confuso y no claro. El autor hace hincapié en este carácter relativo de la privación, el cual supone que la idea inadecuada tiene siempre una realidad positiva solo que parcial o mutilada. El error no estaría, pues, en las ideas de la imaginación, sino en que el sujeto las afirma por ignorar que son inadecuadas; si este lo supiera –cosa que no está a su alcance mientras no disponga de otro modo de conocer–, en vez de afirmarlas, dudaría y buscaría las causas de su parcialidad o mutilación para completarlas. Así pues, el peligro de error está implícito en la

naturaleza de la imaginación. “En conclusión, mientras el hombre siga contemplando el mundo tal como se lo presentan los sentidos y la imaginación, según «el orden común de la naturaleza» y la «vida ordinaria», las percepciones engañosas serán irremediables” (p. 239). Y, no obstante, la capacidad de imaginar es una virtud y no, un vicio de la naturaleza humana; por eso resulta innegable que es mejor tener ideas inadecuadas, a pesar de que muy a menudo conduzcan irremediamente al error, que no tener idea alguna, ya que el peligro de errar está sobradamente compensado por las ventajas proporcionadas por las nuevas posibilidades que abren esas ideas en tanto que son activas en alguna medida (vid. pp. 234-239).

D) El autor aprovecha el análisis del segundo género de conocimiento, la razón, para reivindicar de nuevo la importancia de la imaginación en la economía del sistema filosófico spinozista. Explica que la razón es para Spinoza un modo de conocimiento seguro y necesario, al que define por las “nociones comunes”, a las que califica de ideas adecuadas y que son el fundamento del raciocinio. Estas nociones no constituyen la esencia singular de ningún cuerpo en tanto que convienen a todos ellos, lo cual muestra una cierta afinidad de las mismas con los conceptos universales abstractos elaborados por la imaginación en virtud de la asociación de imágenes. Esta afinidad “parece revelar que entre ambas facultades no siempre existe una distinción o distancia radical, por lo cual, como veremos en varios momentos de la *Ética*, la imaginación colabora con la razón, facilitando su acción, y la razón con la imaginación, en cuanto que le presenta sus razones, «dictámenes» para ordenar sus ideas” (p. 241).

E) Finalmente, al analizar el tercer género de conocimiento, la ciencia intuitiva, el autor se encuentra por primera vez con el que quizá sea el problema más difícil y complejo de la filosofía de Spinoza, problema que reaparecerá repetidamente a lo largo de todo el libro; a saber, deducir las cosas singulares a partir de la idea adecuada de algunos atributos de Dios, en concreto de sus dos atributos conocidos por el hombre, el Pensamiento y la Extensión. Así lo corrobora el párrafo final de este capítulo: “Como puede suponer el lector, esta tarea no resulta nada fácil, ni para Spinoza, ni para sus lectores, ya que ese problema es la «crux» de quienes analizan a fondo su metafísica en la *Ética*” (pp. 245 s.).

Esta doctrina de los modos de conocimiento es absolutamente esencial para entender tanto la génesis y dinámica de los afectos como su superación.

7. El Prof. Domínguez aborda el estudio del método spinoziano en el capítulo 23 de su libro con la intención de poner de manifiesto, en contra de la identificación de spinozismo y geometrismo, compartida por la práctica totalidad de sus intérpretes desde Pierre Bayle a Martial Gueroult, que su método no es exclusivamente el método geométrico y que este no lo aplica rigurosamente a todos los temas, sino que el método presenta diversas formas en sus escritos y que el “geometrismo” tiene límites en ellos. Después de las dos ideas básicas sobre las que se articula el método genético de Spinoza —a saber, por un lado, el realismo de la idea verdadera, que

consiste en la concordancia de esta con su objeto o cosa “ideada” por ella, que es a la vez norma de la verdad y de la falsedad, sin la cual “el método sería como una palanca sin punto de apoyo” (p. 262), y por otro, el determinismo de la causalidad necesaria que se deriva de Dios como sustancia y causa absolutamente primera—, el autor describe los dos modos o niveles de método que distingue el TIE, dos formas del método que ni ejercen la misma función ni conllevan la misma necesidad. Al primer nivel lo califica de “buen método”; este puede partir de cualquier idea verdadera “dada”, esto es, de “cosas físicas o de seres reales”, en ningún caso de ideas abstractas generalmente subjetivas, para avanzar después con seguridad a través de las conexiones causales hasta construir todo el sistema de la naturaleza. Esto implica que Spinoza le concede un importante papel al conocimiento empírico de primer género (a los sentidos y la imaginación) en su metodología: la función de orientar la investigación, sugiriendo a la razón pensar e indagar sobre determinados fenómenos para verificar sus hipótesis previas. Al segundo nivel lo denomina el “método más perfecto”; este parte de la idea del Ser más perfecto, Dios, como origen de toda la Naturaleza. De Dios como causa primera se sigue un orden de la Naturaleza deductivo y genético, obra del entendimiento humano, totalmente distinto del “orden común de la naturaleza” surgido de la imaginación y sometido, por ello, a las pasiones.

Ahora bien, ninguna de las dos formas del método deductivo tiene un alcance realmente universal. Por lo que respecta al primer nivel del método, el “buen método”, Spinoza reconoce la enorme dificultad de deducir todas las propiedades de una cosa a partir de su definición, pues llegar a las propiedades últimas del más simple de los objetos exigiría una tarea interminable. El conocimiento finito del hombre no puede abarcar la serie de las cosas singulares y cambiantes, tanto por su cantidad, superior a todo número, como por las infinitas circunstancias (accidentes) que concurren en una y la misma cosa, cada una de las cuales puede ser causa de su existencia o inexistencia, dado que su existencia no tiene conexión con su esencia. Por consiguiente, para el conocimiento humano, la existencia de las cosas singulares es siempre contingente. El problema que plantea al hombre el conocimiento de las cosas o modos finitos estriba en que son infinitas en número, formas y variaciones, por lo que el hombre solo puede interpretar el orden formado por ellas como buena o mala “fortuna” o como azar. Esta precisión será fundamental para entender cómo puede Spinoza construir su ética. Por lo que respecta al segundo nivel del método, el “método más perfecto”, tropieza aquí nuevamente el autor con el problema con que lidió Spinoza a lo largo de toda su vida: el de explicar la compleja relación del absoluto o sustancia con lo relativo o modo, de la unidad con la pluralidad, de lo absolutamente necesario con lo contingente y mostrar así cómo se deriva lo segundo de lo primero; para al final acabar reconociendo que “tampoco en la *Ética* ha logrado resolver el problema del origen de las cosas finitas o particulares” (p. 273). De todo lo anterior cabe concluir que los límites establecidos por

Spinoza a todo conocimiento humano impiden aplicar a su sistema filosófico los calificativos de “geometrismo” y de “racionalismo absoluto” (vid. pp. 247-275).

7. Una vez explicados los diferentes modos de conocimiento y la aportación de cada uno de ellos al descubrimiento de la verdad, así como el método genético deductivo que va a aplicar Spinoza a la construcción de su *Ética ordine geometrico demonstrata*, el autor emprende la exposición del sistema filosófico de Spinoza siguiendo el orden temático de esta obra sin someterse servilmente a él, como tendremos ocasión de comprobar. En su interpretación, el Prof. Domínguez se propone resolver las dos contradicciones que parece contener el sistema spinozista: 1.^o) por un lado, la que plantea el hecho de que el objetivo de la vida humana sea la libertad, pero toda la naturaleza esté regida por la necesidad absoluta; 2.^o) por otro, el de que la perfección humana consista en usar todos los medios posibles, en especial los grados de conocimiento, para alcanzar la unión con Dios y, sin embargo, el método más perfecto aplicado en la *Ética* consista en partir de la idea de Dios para conocer perfectamente la naturaleza humana, lo cual parece suprimir todo progreso. De la solución que se dé a estas dos contradicciones depende, según el autor, el “sentido del sistema” (p. 277).

8. El capítulo 22 expone la metafísica contenida en la primera parte de la *Ética*, metafísica que es el fundamento de su sistema y que se resume en dos tesis: que existe un ser absolutamente infinito y que de él se deriva con absoluta necesidad todo lo que existe. De acuerdo con su método, la construcción de su sistema debe comenzar por la demostración de la existencia de Dios por ser este el principio de la génesis eterna de todo lo que existe. Aunque Spinoza formula varios argumentos *a posteriori* para demostrar la existencia de Dios como ser absolutamente infinito, el autor sostiene que el único realmente válido es el argumento *a priori*, que se puede resumir de la siguiente manera: La existencia de la sustancia va implícita en su misma definición o esencia, como aquello que es en sí y se concibe por sí; por tanto, si alguien lo pone en duda, es que no tiene una idea adecuada de la sustancia. De la noción de sustancia deriva Spinoza dos corolarios, uno indiscutible: solo existe una sustancia, o sea, Dios es único; otro problemático: esa sustancia posee infinitos atributos de los que conocemos dos, el pensamiento y la extensión. Y de la sustancia infinita y sus atributos infinitos, se deriva el resto de los seres de la Naturaleza con necesidad absoluta.

El Prof. Domínguez llama la atención sobre la reinterpretación de la filosofía occidental que realiza la metafísica spinozista a la hora de explicar cómo se lleva a cabo esa derivación, reinterpretación que supone una transformación radical de los conceptos centrales de la misma (Dios y las creaturas, causa y efecto, todo y parte, Naturaleza naturante y naturaleza naturada), transformación que queda simbolizada en el cambio radical del concepto de libertad que se produce ya en la idea de creación necesaria del mundo por Dios, por ser aquel un efecto necesario de la naturaleza divina y no el resultado de una libre elección arbitraria de Dios. Dado que la causalidad divina es inmanente, su actividad no es

coaccionada por ningún agente externo sino libre. Esta nueva concepción de la libertad introduce un cambio radical de perspectiva en filosofía: mientras que el concepto de libertad como libre elección hacía que la filosofía clásica diera primacía al dualismo, con la consiguiente separación de Dios y las creaturas, que conduce al teísmo; el concepto de libertad como libre necesidad tiende al monismo, con la consiguiente unidad de Dios (Naturaleza naturante) y las creaturas (naturaleza naturada), y al determinismo, que conduce a la eliminación de la contingencia y la posibilidad, de la intencionalidad y la finalidad, a los que considera productos de la simple ignorancia elaborados por la imaginación más que por la razón (vid. pp. 290-293). El autor se pregunta si Spinoza será totalmente consecuente con este dictamen, en cuyo caso queda en cuestión la posibilidad de articular un proyecto ético en su filosofía.

Sin embargo, el Prof. Domínguez se encuentra aquí por tercera vez con el problema de deducir los modos finitos (cosas singulares) a partir de Dios o de alguno de sus atributos infinitos; pero en esta ocasión reconoce que la respuesta de Spinoza, aunque insuficiente, aporta una solución a las dos contradicciones que imposibilitarían la construcción de una ética en el sistema de spinozista. Según Spinoza, por un lado, todo lo que se deriva inmediatamente de los atributos de Dios son modos infinitos, de los cuales se derivan otros modos infinitos, y así *ad infinitum*; por otro, todo modo finito existente ha sido determinado a existir y actuar por otro modo finito existente, y así al infinito; por tanto, si de lo infinito solo se deriva algo infinito y todo lo finito es causado por algo finito, la solución del problema planteado estriba en explicar “cómo se unen esas dos series indefinidas” (p. 298). Y Spinoza considera resuelto el problema afirmando que Dios produce los modos finitos en cuanto se considera modificado por otro modo finito, de tal suerte que, “aun cuando cada cosa singular sea determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera; sin embargo, la fuerza con que cada una persevera en la existencia se sigue de la necesidad eterna de Dios” (E, 2/45e). Así pues, las cosas finitas, en tanto que modos de Dios, han de seguirse de él con una necesidad análoga a la de las deducciones matemáticas; pero en la medida en que son finitas y dependen de la cadena infinita de las cosas o modos, tanto para ser como para ser concebidas, solo son producidas por él en la medida en que están conectadas a esa cadena, la cual no es otra cosa que la naturaleza total como naturaleza naturada (p. 304). Ahora bien, el entendimiento humano es incapaz de deducir de Dios una sola cosa singular, porque para ello debería conocer toda la cadena infinita de causas que constituyen la naturaleza y esto exige concebir todas las cosas singulares a la vez, algo que solo está al alcance de Dios. Quedan, pues, fijados los límites del determinismo spinozista y se abre así la puerta a la posibilidad y la contingencia, a la intencionalidad y la finalidad que requiere todo proyecto moral.

9. Nuestro autor muestra en el capítulo 25 de su libro que, con la “antropología” expuesta en la segunda parte de la *Ética*, Spinoza da un paso decisivo en la construcción de su sistema de filosofía moral, al explicar, en el

marco de la metafísica, el origen del hombre “a partir de la idea de Dios y su doble naturaleza, de modo de Dios e idea del cuerpo” (p. 310). Con tal fin, lo primero que hará será demostrar, mediante un argumento *a posteriori* que parte de las cosas finitas, que el Pensamiento y la Extensión son atributos de Dios de los que se siguen infinitos modos entre los que se da un estricto paralelismo. Puesto que pensamiento y extensión son dos atributos de Dios, son una y la misma sustancia aunque sean distintos; por tanto, las dos series de sus modos son “una y la misma cosa” expresada de dos formas distintas, cuya totalidad es la naturaleza naturada concebida como un organismo viviente compuesto de seres animados o vivientes en distintos grados (las cosas singulares) (vid. pp. 311-318). En este marco del paralelismo y del animismo universal, deduce Spinoza la definición del hombre como idea de un cuerpo singular existente en acto. Su tesis afirma dos cosas: “a) que el hombre es un compuesto o individuo que consta de alma y cuerpo, de suerte que el alma es la idea y el cuerpo su objeto; b) que ese cuerpo, o sea, el «nuestro», es real y existe «tal como lo sentimos»” (p. 321). El Prof. Domínguez desgrana las implicaciones que se siguen de esta definición del hombre, entre las que destacará las siguientes: 1.º) Frente al dualismo cartesiano de una mente unida de forma misteriosa a un cuerpo que nunca es sentido por ella como propio, Spinoza, por el contrario, habla de un cuerpo que sentimos, que existe tal como lo sentimos y que está unido al alma como su objeto más inmediato. 2.º) De lo anterior infiere el autor que el cuerpo en Spinoza equivale a lo que en la fenomenología es el cuerpo propio o “cuerpo subjetivo” en oposición al cuerpo objetivo captado por la experiencia externa (vid. p. 320), a pesar de que Spinoza no utilice nunca la expresión “mi cuerpo”. 3.º) La perfección del alma humana nunca es estorbada por el cuerpo, sino favorecida siempre por este; de modo que la de aquella aumenta o disminuye a la vez que la de este de acuerdo con dos criterios opuestos y complementarios: a) el alma percibirá tantas más cosas cuantas más pueda hacer o padecer el cuerpo; b) por el contrario, el alma será tanto más apta para entender distintamente cuanto más independiente sea de su cuerpo en sus acciones. La perfección del hombre oscilará, pues, entre su capacidad de comunicación y de adaptación y su independencia y autonomía, las cuales dependen de la capacidad de su cuerpo para obrar y para padecer, esto es, para relacionarse con otros cuerpos. Esta tesis es fundamental para entender la dinámica de la vida moral y de la sociedad en Spinoza. 4.º) La definición de cuerpo como individuo cuya forma permanece a través de sus cambios está a la base de la permanencia de la identidad de un individuo, permanencia que se debe a la tendencia a la propia conservación, al “conato”, que constituye la naturaleza de cada cosa. 5.º) En virtud del paralelismo, la muerte del alma no es imputable en ningún caso al cuerpo ni viceversa, sino que la causa de la muerte del alma en cuanto idea del cuerpo es otra idea contraria a ella que la hace imposible y la destruye, y la causa de la muerte del cuerpo es otro cuerpo que le es contrario y lo aniquila. A la vista de lo anterior, creo no equivocarme si afirmo que en este capítulo el autor se ha esforzado en

resaltar el nuevo papel protagonista que ha de interpretar el cuerpo en el proyecto filosófico spinozista.

Sin embargo, no quiero abandonar este capítulo sin prestar la debida atención al comentario del autor a las dos últimas proposiciones de esta parte de la *Ética*, puesto que abordan un tema crucial para la correcta comprensión de la propuesta moral de Spinoza, a saber: la negación de la voluntad en el sentido de voluntad libre, indiferente o autónoma. La voluntad humana no puede ser autónoma porque el alma es un modo finito de pensar y, por tanto, es determinada a obrar por una causa que, a su vez, lo es por otra y así al infinito; de modo que solo nuestra ignorancia de esas causas nos hace percibirla como libre. La voluntad libre es, pues, una “quimera”, un concepto universal forjado por la imaginación al reunir todas nuestras voliciones, único contenido real de ese concepto. La voluntad no es otra cosa que las voliciones o actos de querer, los cuales no son sino los actos de afirmar y negar que implica la idea en cuanto idea, por lo que en último término la voluntad se identifica con el entendimiento. El Prof. Domínguez hace hincapié en que con lo anterior Spinoza no suprime toda voluntad ni toda libertad –algo que haría inviable la construcción de toda ética–, sino que modifica la formulación tradicional de estos conceptos en el sentido de la libre necesidad, y así “el poder omnímodo que era atribuido a la voluntad libre como capacidad de elección lo atribuirá Spinoza al deseo, al que calificará de «esencia del hombre», porque lo definirá como la conciencia del apetito, a este como tendencia del alma y del cuerpo, y a esta tendencia como conato o tendencia a conservarse, que es propia de todo ser” (p. 335). No obstante, el autor hace otra observación que, a pesar de su brevedad, me parece fundamental para entender la ética de Spinoza, a saber: la voluntad no desaparece del discurso spinoziano, sino que aparece al lado del deseo o apetito como facultad del alma, en tanto que sujeto de las ideas adecuadas y de los afectos activos, en las dos virtudes de la firmeza de ánimo y de la generosidad (E, 3/59e). Según esto, cabría explicar la voluntad humana como “deseo racional”.

10. La tercera parte de la *Ética*, que contiene la “psicología” spinozista, presenta la que con toda razón nuestro autor considera como “una de las contribuciones más valiosas a la historia de la cultura”, su teoría de los afectos, por el papel que esta atribuye a la dinámica de la imaginación y a los deseos inconscientes, los sueños y las obsesiones, papel que anticipa la teoría psicoanalítica de Freud. Para Spinoza, los afectos son “efectos” del conocimiento, que es su causa próxima, pues en ausencia del mismo, nadie podría ser movido a querer nada. La imaginación, como facultad de las ideas inadecuadas ligada a las afecciones del cuerpo, explica la génesis y el dinamismo de todos nuestros afectos. El conato humano, como esfuerzo consciente del hombre por perseverar en su ser, es el fundamento y el motor de esta dinámica. Spinoza presenta el deseo, en tanto que esencia del hombre, como el principio generador de todos sus afectos (activos y pasivos); en primer lugar, de los tres a los que califica de “primarios” o “primitivos” por derivarse de ellos todos los demás: el *deseo*, como afecto surgido de la determinación del conato (o deseo esencial) por cua-

lesquiera afecciones particulares y, por tanto, por ideas inadecuadas, que lo arrastran en diversas direcciones; la *alegría*, como afecto provocado por una afección cualquiera que favorece nuestra tendencia consciente a perseverar en el ser, y la *tristeza*, como afecto contrario al anterior, que disminuye, pues, nuestra potencia de ser. Al exponer la derivación de los demás afectos a partir de estos tres primarios, el autor presta especial atención a los criterios básicos que emplea Spinoza para introducir orden y racionalidad en este tema, antes de pasar a analizar ese proceso, y destaca dos criterios: 1.º) Como todo afecto es producto a la vez del sujeto y del objeto, hay tantas especies de deseo, alegría, tristeza y de otros afectos derivados de ellos como especies de objetos por los que somos afectados y como diferencias de índole entre los sujetos; 2.º) Como los afectos no son sino ideas de las afecciones de nuestro cuerpo, sus relaciones se rigen por las leyes clásicas de asociación de imágenes –contigüidad, semejanza y contraste–. Con la ayuda de estos dos criterios, el autor nos hace ver con qué claridad y sencillez Spinoza deduce los demás afectos a partir de los tres primitivos, empezando por el *amor* (alegría asociada a una cosa externa como su causa) y el *odio* (tristeza asociada a una cosa exterior como su causa), para continuar con los que van siendo cada vez más complejos a medida que se le añade algo al precedente –matices como el más o el menos, o circunstancias como el pasado, presente o futuro, o caracteres como necesario, posible o contingente– o bien se lo asocia con otra idea u objeto, hasta sumar un total de 48 afectos.

Sobre esta dinámica de los afectos, el Prof. Domínguez hace consideraciones en las que juzgo que vale la pena detenerse: 1.º) Si bien Spinoza considera positiva la alegría y negativa la tristeza, en la medida en que esta tiene alguna realidad no es una negación absoluta; por ello, si no es nunca directamente buena, sí puede serlo indirectamente por accidente. En efecto; en virtud de su conato, el hombre triste se resiste a ir de menos en menos para no caer en la desesperación, de suerte que se produce en él una reacción psicológica consistente en que se esfuerza por no perecer o perder su ser. De este modo, el hombre triste se resiste a seguir estándolo y se esfuerza por superar ese estado, y lo hace con tanta más potencia de actuar cuanto mayor sea la tristeza (E, 3/37d); con otras palabras, la tristeza provoca, como reacción, una alegría mayor que la vence. Así pues, “a nivel pasional lo importante es que el sujeto triste, por su propia ley o tendencia no se quede inactivo, como si la tristeza que lo alimenta llevara en su interior una contradicción, no lógica, como la de Hegel, sino psicológica” (p. 350). 2.º) El hombre debe dominar sus pasiones para no acabar esclavizado por ellas; pero esto no es nada fácil y, en algunos casos, imposible si el hombre vive según el “orden común de la naturaleza”. En efecto, como el hombre imaginativo, que vive sujeto al “orden común de la naturaleza”, solo puede dominar sus pasiones con otras que les sean contrarias –el odio con amor, la crueldad y la venganza con la benevolencia y la misericordia, la soberbia con la humildad, etc.–, no podrá dominar las cinco pasiones que no tienen contrario –la gula, la ebriedad, la lujuria, la avaricia y la ambición–, a las que solo

se puede oponer las virtudes de la firmeza de ánimo y la generosidad, de las que carece el hombre imaginativo. 3.º) El autor muestra su extrañeza por que, aun cuando Spinoza propone derivar las pasiones desde las más simples a las más complejas, sin embargo comienza su derivación con una “de las más complejas”, la fluctuación de ánimo (p. 352). No obstante, pienso que el hecho de que la fluctuación no aparezca en la lista de las definiciones de los afectos debería interpretarse como un claro indicio de que Spinoza no considera que esta sea una pasión, sino más bien una plasmación psicológica de las leyes de asociación de imágenes que él utiliza para analizar pasiones complejas como los celos. 4.º) No puedo estar más de acuerdo con dos conclusiones que el Prof. Domínguez extrae de la explicación spinoziana de la dinámica afectiva: por un lado, esta explicación “está muy lejos de lo que se suele entender por el método geométrico de Spinoza y por su metafísica de diamante, y muy cercano, en cambio, a las inseguridades que él mismo halló y describió con maestría como lo que suele suceder «en la vida ordinaria»” (p. 355); por otro, sobre esta dinámica solo se puede construir una “ética de la alegría” (p. 351).

11. La hipótesis que guía la interpretación que hace Atilano Domínguez de la teoría política de Spinoza es que esta solo cobra pleno sentido en el marco de su teoría ética, pues a esta le compete explicar cómo contribuye la política a la realización del fin último del hombre, que consiste en el conocimiento y el amor intelectual de Dios, al hacer posible que el hombre viva “con seguridad y con un cuerpo sano” gracias a la constitución del Estado. En este sentido, “los fundamentos del Estado solo se entienden si se los proyecta en el marco de una «Ética general»” (p. 371). Por esta razón, nuestro autor ha optado por exponer la doctrina política de Spinoza en el lugar que le corresponde en la cuarta parte de la *Ética*, en vez de exponerla como “una especie de apéndice del sistema” (p. 364). La tesis spinozista de la sociedad y de la política se integra en el desarrollo de la cuarta parte de la *Ética* en el momento en que aborda los criterios morales para vivir mejor (E, 4/32-40). La clave de toda su argumentación consistirá en la oposición entre el “estado natural” y el “estado civil”. Para entender correctamente el planteamiento de Spinoza, se ha de tener en cuenta que el estado natural no se refiere en él a ningún período histórico ni es un mero constructo explicativo; el estado natural “es aquel en que, por naturaleza, viven los hombres a la mayoría de ellos durante la mayor parte de su vida” (p. 373). Es el estado en que vive el hombre «imaginativo», sometido a afectos pasionales que tienden a enfrentarlo con los otros hombres y a convertirlos en enemigos. Como los hombres se sienten incapaces de soportar esta situación, tienden por naturaleza, por miedo a la soledad y por necesitar a los otros para vivir, a asociarse y fundar una sociedad regida por las leyes de la razón, la cual, como facultad de las nociones comunes, es el instrumento más eficaz para unirlos de forma estable y orientarlos a la sociedad y al Estado. Ahora bien, el Estado debe respetar el derecho natural de todo hombre a todo lo que puede, derecho que le corresponde como modo de Dios, con independencia de que sea sa-

bio o ignorante, fuerte o débil, cuerdo o loco. Aquí sitúa el Prof. Domínguez la raíz más profunda del derecho “democrático”, como derecho natural de todo hombre, “a exigir o reclamar, quizá por boca de otros, su derecho a una vida humana y digna” (p. 379). El único Estado capaz de garantizar el derecho natural de los individuos es un Estado constitucional fundado en el “acuerdo” asumido libremente por ellos, esto es, en el pacto civil o constitucional, que constituye la “democracia” como esencia de todo Estado. El poder de este Estado puede calificarse de “absoluto” en la medida en que es la suma del poder de todos los ciudadanos, los cuales se ponen de acuerdo en unir sus fuerzas para la consecución de intereses comunes, ante todo, para garantizar la paz y la seguridad de todos ellos y su libertad (vid. pp. 372-387). Una vez aclarado el fundamento del Estado, el autor pasa a describir las tres formas de gobierno analizadas en el *Tratado político* –monarquía, aristocracia y democracia– hasta donde lo permite el texto inacabado de la obra (vid. pp. 387-392). Finalmente, se ocupa con tres temas, cuyo tratamiento parece no ser acorde con su teoría: la negación de derechos políticos a las mujeres, su devaluación del derecho internacional y el posible recurso a la dictadura. Respecto de la primera cuestión, el Prof. Domínguez intenta explicar el trato de Spinoza a las mujeres como un error histórico semejante al cometido por Aristóteles con la esclavitud; aparte de lo cual alude a que ese trato quizá se deba más a deficiencias observadas en el comportamiento de los varones entre ellos (rivalidades por celos) que a inferioridades reales atribuidas a las mujeres, y termina aconsejando leer este fragmento del TP en relación con otros textos en los que Spinoza aborda temas afines en vez de centrarse solo en este que dejó sin terminar, pero sin mencionar ninguno (vid. pp. 392-393). A pesar de ello, creo que, entre esos textos, no hemos de incluir los que identifican “hombre fuerte” con “varón fuerte” o bien “hombre sabio” con “varón sabio” (E,4/73e; 4/45e), textos que, sin duda, excluyen a las mujeres de algo más que del ejercicio de derechos políticos, a saber, de la práctica de la moral y de la “salvación” spinozista, y las destina a engrosar la multitud del “vulgo ignorante”. En lo concerniente al derecho internacional, el autor considera que la postura de Spinoza en este tema, como en el de la dictadura, no es plenamente coherente con sus convicciones democráticas. Llama la atención sobre el contraste sorprendente existente entre el empeño de Spinoza en limitar el poder del Estado para garantizar la libertad de los ciudadanos y su firmeza en sostener que un Estado puede romper sus pactos con otros si encuentra más ventajas en romperlos que en respetarlos. El autor ve incongruente que Spinoza considere a los Estados en estado natural en sus relaciones, como si fueran cosas naturales en vez de creados por el hombre en virtud de un pacto constitucional que podría e incluso debería haber previsto la obligación de cumplir otros pactos. Sin embargo, Spinoza arguye que, en virtud de ese pacto, el gobernante debe someter todos sus actos a “la ley suprema de la salvación y la utilidad del Estado”, por lo que no puede respetar ningún pacto con otro Estado contrario a esta ley “sin faltar a la fidelidad debida a sus súbditos”. Aunque de la coherencia con

su sistema ético y político cabría esperar que exigiera más respecto a los pactos y una actitud más pacifista, parece que su realismo político le lleva a desconfiar de la eficacia del derecho internacional (vid. pp. 393-395). Finalmente, la actitud de Spinoza ante el recurso a un dictador, en circunstancias excepcionales, resulta un tanto ambigua. En un primer momento, parece justificar este recurso como medio de evitar que el Estado sobrepase un límite en su degeneración y de devolverlo a su estado prístino. Sin embargo, pronto se percata de los inconvenientes de esta solución por ser más fácil que se haga con ese cargo un personaje ambicioso que “un hombre de excepcional virtud”. Por ello, aconseja al pueblo que evite por todos los medios entregar el poder a uno solo y que, en última instancia, recurra a las leyes establecidas y unánimemente aceptadas para restaurar la salud y el orden en el Estado (vid. pp. 395-400).

12. En las partes cuarta y quinta de la *Ética*, Spinoza expone su doctrina moral, aunque su sentido es muy diferente en una y otra parte a tenor de sus títulos: “De la esclavitud humana o de la fuerza de los afectos” y “De la potencia del entendimiento o de la libertad humana”, respectivamente. El autor deja constancia del desacuerdo entre el título y el contenido de la cuarta parte; ya que esta, tras analizar la impotencia del hombre ante las pasiones, demuestra el poder de la razón para ordenar la vida humana, estableciendo los fundamentos de la moral y del Estado, así como para valorar y moderar los afectos y forjar la idea de “hombre libre”. Desde muy pronto, sus críticos le hicieron ver a Spinoza la dificultad de comprender cómo se puede construir una doctrina moral sobre una metafísica determinista y una epistemología racionalista; ante lo cual Spinoza se esfuerza en demostrar que la necesidad y la razón proporcionan un fundamento más sólido para la construcción de una ética que el puro azar y la arbitrariedad, siempre que se entienda la distinción metafísica entre Dios y los modos, la Naturaleza naturante y la naturaleza naturada, así como la distinción gnoseológica entre razón e imaginación, entre conocimiento adecuado e inadecuado, y finalmente la distinción existencial entre acción y pasión. Sobre esta base rechaza Spinoza la noción de libre albedrío y la sustituye por la de libre necesidad que posibilita la libertad de elección, no en el marco de la pura indeterminación o indiferencia, sino en el del “orden común de la naturaleza”, ese orden de las cosas particulares que ignoramos en gran parte, en el cual, a diferencia de lo que ocurre en la Naturaleza naturante (la acción del Ser infinito), tiene cabida la fortuna. La necesidad propia de este orden de “los posibles” es la que genera el espacio para la práctica de la moral para el “uso de la vida” y, de paso, para la política (vid. pp. 402-409). Nada extraño hay, pues, en que Spinoza inicie el desarrollo de su teoría ética describiendo la situación del hombre que vive en el seno de ese “orden común de la naturaleza”, sometido a la fortuna, a las cosas exteriores y cambiantes que no puede controlar. La conciencia que el hombre tiene de su sumisión a los avatares del mundo exterior, por mor de las pasiones que provocan en él las ideas inadecuadas de la imaginación, es el sentido profundo de la esclavitud o impotencia humana. Aquí sitúa el Prof. Domínguez el problema

que plantea la propuesta moral de Spinoza, ya que este niega rotundamente que esa conciencia le proporcione al hombre poder alguno para superar sus pasiones. Por tal motivo, en vez de empeñarse en la inútil tarea de erradicar los afectos, Spinoza propone conocer mejor su funcionamiento para así moderarlos, detectando las dificultades reales a las que ha de enfrentarse la razón en su relación con las afecciones de la imaginación. Y la primera de ellas es la incapacidad del conocimiento verdadero, en cuanto tal, para suprimir un afecto (seguimos viendo girar el Sol aunque sepamos que es la Tierra la que gira). Por tanto, habrá que recurrir a unos afectos para modificar o moderar afectos contrarios. Y como el funcionamiento de los afectos se rige por la ley del más fuerte, para lograrlo hace falta un afecto más fuerte que la pasión a superar. Sin embargo, la ayuda que cabe esperar de este recurso para la práctica de la vida moral es limitada, porque el deseo de un bien futuro nacido de un conocimiento verdadero no tiene fuerza suficiente para vencer al deseo surgido de alegrías y placeres presentes suscitados por la presencia de causas exteriores, pues aquel es un afecto que surge de nuestra sola potencia (conato), mientras que este, en cambio, cuenta con la potencia de las cosas exteriores, la cual suele ser superior a la nuestra. La idea de un bien futuro y contingente no puede imponerse a las pasiones en tanto que vivencias de cuerpos presentes. La situación penosa en que vive el hombre imaginativo queda claramente descrita en el antiguo proverbio que cita Ovidio: “video meliora proboque ad deteriora sequor” (pp. 410-18).

Una vez mostrada la impotencia del hombre frente a los afectos, el autor pasa a describir el poder moral de la razón expresado en la fórmula “ex ductu rationis”, y lo hace seleccionando y comentando cinco tesis spinozistas: 1.^o “El fundamento de la virtud es el mismo conato de conservar el propio ser y la felicidad consiste en que el hombre puede conservar su propio ser” (E, 4/18e); ya que el conato es la tendencia del hombre a su desarrollo y perfección, por lo que busca lo que le es útil para conservar su ser, que es justamente lo que le produce alegría (el bien) y huye de lo que le entristece (el mal). 2.^o Existe acuerdo entre el conato y la razón, como facultad de las nociones comunes, ya que esta no pide nada contrario a la naturaleza humana, sino que cada uno busque su propia utilidad y todo lo que le lleva a una mayor perfección. La virtud del hombre consistirá, pues, en obrar orientado “por la guía de la razón” que le muestra su propia utilidad y le conduce a una mayor perfección, la cual depende de que adquiera un conocimiento cada vez mayor de las cosas a través de las ideas adecuadas de la razón. 3.^o De acuerdo con lo anterior, la perfección del hombre será tanto mayor cuantas más cosas sea capaz de entender adecuadamente, por lo que apetecerá muchas cosas exteriores que le son útiles en la medida en que tengan “algo común” que concuerde con él. Entre estas cosas útiles están los otros hombres, por lo que el hombre tenderá a vivir en sociedad con otros hombres. 4.^o Los hombres que resultan más útiles para los otros hombres, son aquellos que se rigen por la razón y buscan su utilidad conforme a los dictámenes de la razón, ya que ellos no apetecen para sí mismos nada

que no deseen también para los demás y, por tanto, son justos, fieles y honestos. Ello se debe a que los hombres concuerdan siempre necesariamente en naturaleza cuando viven bajo la guía de la razón y fundan un Estado democrático, cuya constitución garantiza el máximo de concordia, de comunicación y de amistad, y en el que las almas y los cuerpos de todos los ciudadanos forman como una sola alma y un solo cuerpo. 5.^o De lo anterior se sigue que el principio de que cada uno busque su propia utilidad bajo la guía de la razón es el verdadero fundamento de la virtud y de la piedad, en cuanto ésta no es otra cosa sino el deseo que surge de la razón de hacer el bien a otros, que coincide con el que surge de la religión (vid. pp. 420-435).

Podemos concluir diciendo que el Estado democrático o constitucional es el medio propio para el desarrollo del “hombre libre” al que también se refiere Spinoza con términos como “hombre razonable” y “hombre fuerte”, y al que define como el hombre “en cuanto que se guía por la razón” (TP, 2, § 11). No se le oculta a Spinoza que este hombre libre es más un *desideratum* que una realidad, porque todos los hombres nacen ignorantes y muy pocos usan bien su razón, por lo que viven presos de sus ideas inadecuadas y de sus pasiones. El hombre libre no es sino el hombre “fuerte”, el que se esfuerza por ser libre, esto es, por vivir de acuerdo con los dictámenes de la razón; en consecuencia, el poder del hombre sobre las pasiones “debe ser valorado, no tanto por la robustez del cuerpo, cuanto por la fortaleza del alma” (*ibid.*). La virtud del hombre libre consiste, pues, en la fortaleza del alma, raíz de la que brotan las virtudes de la firmeza de ánimo y la generosidad (vid. pp. 440-446). Sin embargo, no debemos perder de vista que el “hombre fuerte o libre”, con cuya idea se cierra la cuarta parte de la *Ética* no es todavía el grado más alto de perfección al que puede aspirar el hombre.

13. En la quinta y última parte de la *Ética*, que representa la culminación de la doctrina moral de Spinoza, distingue claramente el Prof. Domínguez dos partes: una primera en que se sintetizan los resultados positivos de la cuarta parte, a los que presenta aquí como “remedios de las pasiones”, y una segunda en que estudia la potencia del entendimiento, en el sentido de tercer género de conocimiento o intuición intelectual, con la que alcanzar el amor intelectual de Dios que proyecta al hombre a lo eterno y le otorga la máxima libertad y la libertad suprema. Todo ello está de acuerdo con el doble objetivo fijado en el Prefacio: mostrar “qué poder tiene la razón sobre los afectos, y después qué es la libertad del alma o la felicidad, por todo lo cual veremos cuánto más poderoso es el sabio que el ignorante” (E, 5/Pref). El autor señala con razón que los cinco remedios recogidos por Spinoza en esta primera sección de la quinta parte vienen a reducirse al conocimiento claro y distinto del afecto o a su idea adecuada, lo que revelaría una incoherencia en su planteamiento al calificar ahora de “potencia de la razón” lo que en la cuarta calificó de impotencia y esclavitud. La explicación que sugiere el autor es que allí se rechazaba el dominio total de la razón sobre los afectos y aquí se admite tan solo un dominio parcial (vid. p. 455). Ahora bien, a mi juicio, lo más interesante del

análisis que hace Atilano Domínguez de la contribución de la razón al dominio de las pasiones es la adición de un sexto remedio, que no aparece mencionado en la síntesis del propio en E, 5/20e, remedio que sirve de nexo de unión y que facilitaría el tránsito de la vida “ex ductu rationis”, propia del hombre libre o fuerte, al “amor intellectualis Dei”, que constituye la máxima libertad y la suma felicidad de que goza el “hombre sabio” frente al ignorante. Este sexto remedio es el “amor a Dios” que nace del conocimiento de Dios por el segundo género de conocimiento. Este remedio supera a todos los anteriores por cuanto su objeto es infinito y excluye del alma la mayoría de los afectos, si no todos. En cuanto que brota de la razón, no es una pasión, sino un afecto activo, por lo que excluye el odio; en tanto que no exige reciprocidad, excluye los celos y permite que todos los hombres participen de él. Este contraste entre el amor a las cosas cambiantes y perecederas, y el amor a lo eterno e infinito “empuja al hombre a pasar de la lucha contra las pasiones al amor intelectual de Dios” (p. 469).

Y llegamos al punto culminante de la *Ética*. Donde se demuestra que nuestra salvación o felicidad o libertad consiste en el amor constante y eterno a Dios surgido del tercer género de conocimiento o ciencia intuitiva. Y no cabe duda de que lo más sorprendente de esta demostración es el papel que en ella interpreta el cuerpo. Estas son, sin duda, las páginas más complejas del libro que reseñamos. Intentaré mostrar el que creo es el hilo de su argumentación. Aunque Spinoza afirma que ya ha concluido todo lo relativo a la vida presente una vez que ha expuesto los remedios de la razón para las pasiones, y que, en adelante, se va a ocupar de “las cosas que pertenecen a la duración del alma sin relación al cuerpo” (E, 5/20e); nuestro autor considera probado que tan difícil es que el alma se separa del cuerpo como de Dios en la medida en que se define “como modo de Dios e idea del cuerpo”, y así lo certifica el hecho de que el cuerpo esté presente en casi todas las proposiciones de esta sección. La tesis central de la misma es que la “esencia del cuerpo” humano no desaparece con la muerte del cuerpo actual, pues existe en Dios una idea que expresa esa esencia “bajo una especie de eternidad” y, como esa idea divina es eterna, lo es también su objeto, la esencia del cuerpo humano, esencia que constituye el alma humana en cuanto idea del cuerpo, razón por la cual permanece algo de ella que es eterno. Esto le permite a Spinoza afirmar que “sentimos y experimentamos que somos eternos”, ya que el alma percibe claramente las ideas que concibe a través de las demostraciones, que son sus ojos (E, 5/23e). Resumo el comentario del autor a este texto: como solo podemos explicar las cosas a partir de Dios mediante las demostraciones, cuya clave es el argumento ontológico de su existencia como ser absolutamente infinito y causa de todas las cosas, quien afirma que siente que es eterno simplemente expresa que está íntimamente convencido de la existencia de Dios y de que él depende enteramente de Dios, razón por la que se alegra y goza con ello. “Eso es, según Spinoza, ni más ni menos que la felicidad, que brota del tercer género de conocimiento y el amor intelectual de Dios, que de él nace” (p. 473). La perfección del hombre consistirá, por tanto, en conocer la

mayor cantidad de cosas posible a través del tercer género de conocimiento, el cual deduce las cosas singulares a partir de Dios como su causa necesaria, porque cuanto mejor conozcamos las cosas, tanto mejor conoceremos a Dios. Y como el conocimiento de un objeto distinto del sujeto produce en este un afecto de amor hacia aquel, el conocimiento que proporciona la ciencia intuitiva producirá en el hombre un amor a Dios y un gozo que será la suma beatitud o felicidad del hombre, puesto que “todo lo que entendemos con el tercer género de conocimiento, gozamos de ello y este gozo va acompañado de la idea de Dios como causa” (E, 5/32). Este amor intelectual es eterno y es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo. En la medida en que este amor intelectual de Dios nace del alma en tanto que se conoce a sí misma y al cuerpo “bajo una especie de eternidad” (E, 5/30) sin estar sometida a las pasiones y, por tanto, sin relación con el cuerpo; parece que en el amor intelectual el cuerpo no debería pintar nada. Sin embargo; en consonancia con la doctrina del paralelismo, el cuerpo reaparece nuevamente al hablar del amor intelectual de Dios y, además, como cuerpo actual y existente, y no como esencia del cuerpo, estableciendo un paralelismo entre el perfeccionamiento del alma y el del cuerpo: “Quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas, tiene un alma cuya mayor parte es eterna” (E, 5/39); pues el alma de un cuerpo apto para muchísimas cosas tiene un gran conocimiento de sí misma, de Dios y de las cosas.

El Prof. Domínguez finaliza este capítulo 29 llamando la atención sobre el hecho de que, aun cuando Spinoza daba por concluido todo lo relativo a la “vida presente” al término de su exposición de los remedios de las pasiones; sin embargo, todo el análisis del amor intelectual está referido también a la vida presente, como lo prueba el hecho de que se siga aludiendo a la muerte como algo futuro (E, 5/38) (vid. p. 482). Puede que la solución sea tan simple como ver que no hay aquí ningún problema. En efecto, este desaparece si nos percatamos de que con “vida presente” Spinoza no se refiere para nada a la vida antes de la muerte; pues eso supondría que todo aquello de lo que va a hablar en adelante, o sea, el amor intelectual de Dios solo se podría sentir y experimentar en otra vida después de la muerte, lo que se aceptará que es absurdo, pues sería tanto como afirmar que la muerte se convierte en el eje de toda la filosofía de un pensador que define la filosofía como meditación de la vida y no de la muerte. Creo que la vida presente, a que se refiere Spinoza, no es otra cosa que la vida del hombre sometida al “orden común de la naturaleza” y, por tanto, zarandeado por las pasiones (el hombre “imaginativo”) y esforzándose para no sucumbir a ellas (el hombre “fuerte” o “razonable”). De manera que el final de la vida presente sugiere más bien un cambio radical en la vida humana, podríamos llamarlo una “conversión”, que da inicio a una nueva vida que, como sugiere el propio Atilano Domínguez, no es sino un cambio de actitud para ver las cosas desde una nueva perspectiva, la del “«varón sabio» que se contempla a sí mismo, a las cosas y a Dios «bajo una perspectiva de eternidad», es decir, desde Dios como origen de todas ellas y como objeto del amor intelectual” (p. 483).

14. Se podría decir que el capítulo 30 y último del libro ofrece las conclusiones del riguroso y detallado estudio contenido en el mismo, si bien el autor presenta después como conclusión una comparación de la ética de Spinoza con las de Aristóteles y Kant que más bien merecería ser considerada como un apéndice. En este capítulo se describen las distintas dimensiones presentes en el sistema filosófico de Spinoza:

1.ª) La filosofía de Spinoza es una *religión natural e interior*, porque la piedad encuentra un fundamento mucho más sólido en el conocimiento claro y distinto de Dios por medio de la razón o luz natural, que en las supersticiones, productos de la ignorancia y del miedo, de la “falsa religión”, o que en la fe en un Dios providente y en la obediencia a sus mandatos, bases de la religión profética o bíblica. Spinoza no entendía que sus críticos le acusaran de haber vaciado de contenido la religión, como hacía Velthuysen, ya que él reconocía a Dios como el sumo bien, que hay que amarle con libertad de espíritu y que en esto consiste nuestra suma felicidad. Pero Spinoza no parece darse cuenta, o no querer dársele –señala el Prof. Domínguez– de que el rechazo a sus doctrinas no se debe a esto, sino a que “no admite nada sobrenatural” (p. 492).

2.ª) La filosofía de Spinoza es una *moral autónoma o racional*, fundada en los preceptos de la razón y en la propia utilidad o perfección, definida por la firmeza de ánimo y la generosidad, y por ello, totalmente distinta de la moral del “vulgo” basada en el miedo al castigo y la esperanza del premio. El único premio que Spinoza admite es la alegría que conlleva la misma virtud o conciencia de obrar bien. Spinoza identifica la virtud con el “deseo racional”, que constituye la esencia de la virtud llamada por él “fortaleza de ánimo” y de sus dos formas, la firmeza y la generosidad, en las que se expresa la potencia del individuo. Ese deseo racional no es más que el poder de la razón como facultad de las ideas claras y distintas, para iluminar y orientar en sus actos al hombre que vive “según la guía de la razón”. Desde esta perspectiva el pecado no es más que impotencia del alma, en tanto que la razón no es capaz de moderar los afectos. Y la acción buena es la potencia de la razón de conducirse a sí misma y a los afectos en la medida en que puede hacerlo, y en ningún caso supone “obedecer” a la razón como si se tratase de un poder exterior al individuo al que este debe someterse. Spinoza concibe, pues, su filosofía como una “guía de la razón hacia la libertad”, por eso no presenta su moral en forma imperativa, sino en forma de dictámenes de la razón o criterios seguros de vida.

3.ª) La filosofía de Spinoza es una *doctrina de la felicidad personal*: puede que esta sea la dimensión más discutida merced al tópico según el cual el sistema de Spinoza es “una filosofía sin conciencia”. Por esta razón, el Prof. Domínguez considera que se ha de aclarar en qué consiste la conciencia humana y si esa conciencia se mantiene, antes y después de la muerte, en la idea de esencia del cuerpo. Respecto de la primera cuestión, explica que toda idea, sobre todo si es verdadera, implica la certeza y, por tanto, la conciencia del sujeto que la

posee; por tanto, siempre que el hombre tenga una idea adecuada, será consciente de que la tiene y del objeto a que se refiere. Así pues, el concepto del hombre como idea del cuerpo y del deseo como conato consciente contradice el mencionado tópico. Respecto de la cuestión de la permanencia de la identidad personal tras la muerte, sabemos que Spinoza afirma que el hombre se contempla a sí mismo “bajo una especie de eternidad” mediante la intuición intelectual. Nuestro autor admite que esto no es exactamente lo mismo que ser eterno; sin embargo, observa que parece razonable pensar que, si durante la existencia actual de un individuo su alma conoce la esencia del cuerpo propio sin sufrir desdoblamiento de personalidad, mantenga su misma conciencia aunque deje de existir la forma actual del cuerpo y que esa conciencia siga siendo individual.

4.ª) La filosofía de Spinoza es una *doctrina de la sabiduría de la vida*: A pesar de que no aparece la expresión “sabiduría de la vida” en Spinoza, el Prof. Domínguez sostiene que su filosofía lo ha de ser porque busca enseñar al hombre “cómo puede alcanzar su perfección y su felicidad mediante el conocimiento” (p. 507) y, por tanto, su filosofía no puede ser pura especulación o teoría, sino también saber para la vida práctica o para la práctica de la vida. El sentido práctico de la sabiduría queda claro en el TIE, donde el progreso intelectual es paralelo al progreso moral, pues la perfección humana se alcanza cuando el avance en el conocimiento le lleva al hombre a descubrir su unión con Dios. En el mismo sentido, la *Ética* explica la sabiduría del hombre libre como “meditación de la vida, no de la muerte” (E, 4/67), porque la muerte es algo negativo, por lo que no es razonable pensar en ella; es más razonable pensar en la vida, porque es apetecible por sí misma. En último término, en Spinoza, la sabiduría viene a identificarse con el tercer género de conocimiento, cuyo efecto es el amor intelectual de Dios, la libertad y la felicidad que constituye la “salvación” del hombre.

Antes de terminar, no quiero dejar de manifestar que estamos ante un libro bello en todos los sentidos, tanto en su pura materialidad (tamaño, papel, encuadernación, tipografía,...), como por su contenido, cuya riqueza soy consciente de que no queda reflejada en esta reseña, pero creo que esta cumpliría su función si animara a personas interesadas en la filosofía a leer este libro, pues siempre ha sido y seguirá siendo raro encontrar cosas hermosas.

Julián Carvajal

Donna, Diego: *Norma, segno, autorità. Filosofia, teologia e politica in Spinoza*: Bologna, Bononia University Press, 2019, 217 p.

El libro de Diego Donna, en un momento histórico en que el spinozismo se hace fuerte como legitimación de una nueva política identitaria de izquierdas, es una magnífica síntesis para comprender la filosofía de este filósofo ilustrado del siglo diecisiete. Por cierto, el primero en popularizar la expresión “teología política,” usual en algunos tratados de su tiempo. No le falta a la síntesis, sin embargo, su propia tesis interpretativa: apartándo-

se de la imagen del espinozismo como un racionalismo deductivo, sugiere la imagen de un sistema integrado de oposiciones a través de un movimiento circular. Una imagen más cercana a un sistema dialéctico con polaridades y rupturas internas que a un deductivismo filosófico. Aunque tales oposiciones no pueden ser otra cosa que modos, “caras,” si el todo es la causalidad inmanente de sus diferenciaciones modales. El libro articula esta tesis central en diferentes capítulos coincidentes con las diferentes estructuraciones polares que, como decía, en su opinión, tienen una relación circular.

La primera estructura polar que investiga en el primer capítulo es la perteneciente al ámbito de la teoría del conocimiento entre el intelecto, que deriva de la potencia autónoma de la mente (“la verdad no tiene necesidad de signos”) y la imaginación, de la que, en principio, hay que desconfiar. En ese primer capítulo confronta el *Tractatus de intellectus emendatione*, con los *Cogitata Metaphysica* y la *Ethica* llegando a la conclusión de que el *Tractatus* no responde a la pregunta más urgente: qué es lo que autoriza el paso de la forma de la idea verdadera a la causa próxima de la naturaleza, o del plano de los entes lógicos a los entes reales. Las *rei fixae et aeternae* aportan la estructura concreta y eterna de la naturaleza con las cuales debe conformarse el intelecto para conseguir el mayor grado de perfección cognoscitiva: esta era la gran tesis del *Tractatus*. En él, sin embargo, Spinoza aun no pone a disposición de la propia epistemología la teoría de la univocidad expresiva de la *causa sui*, como sí hará en la *Ethica* procurando con ello la completa naturalización de Dios. Y el conocimiento verdadero no representa, sino que expresa la esencia o la causa próxima de lo ideado. Las nociones comunes no son otra cosa que la traducción mental de las relaciones estructurales de la materia.

En el ámbito teológico-político, abordado en el capítulo segundo, la polaridad se muestra en la oposición entre fe y razón. La distinción entre intelecto e imaginación que se destacaba en el TIE resultará crucial para el *Tractatus theologico-politicus*. Todo el conocimiento deriva de Dios y, sin embargo, no todas las ideas tienen el mismo estatuto. La verdad de la Escritura no es comparable a la verdad del entendimiento, por mucho que ambas deriven de Dios, porque depende de la credibilidad que se otorgue a los profetas y ésta es indemostrable. La única razón por la que la revelación es necesaria es la poca capacidad de comprensión del pueblo (es decir, su ignorancia) que no llega a comprender los argumentos de la filosofía. Esta argumentación se completa en el capítulo tercero dedicado a la hermenéutica bíblica. La hermenéutica bíblica pone de nuevo de manifiesto el conflicto entre razón y Escritura, que queda resuelto a favor de la razón al propugnar Spinoza el innovador método histórico-racional que sólo acepta argumentos internos a la comprensión del texto bíblico a la hora de deducir las verdades propuestas por la Escritura. Esta idea conducirá a la justificación de una multiplicidad de interpretaciones sin la necesidad de un intérprete eclesiástico autorizado. Los posibles conflictos de interpretación quedan en su visión resueltos a través de la mediación de la autoridad civil. Desde mi punto de vista, Donna acierta al dedicarle estos dos capítulos centrales

de su libro a la cuestión teológico-política en Spinoza, puesto que es un tema crucial para entender su pensamiento y porque, además, es esta una de las cuestiones en las que el filósofo más ha influido en la posteridad. Si bien la hermenéutica filosófica tiene raíces más antiguas, Spinoza es el fundador de la hermenéutica moderna. El poner de manifiesto con gran claridad esta cuestión es uno de los grandes aciertos del libro de Donna.

El capítulo cuarto está dedicado a la ética. En la ética la alternativa tiene lugar entre una vida dominada por las pasiones y la libertad de la mente. Spinoza resuelve el dilema entre necesidad y libertad sustituyendo una ética prescriptiva por otra puramente descriptiva. El hombre es libre más allá del bien y del mal en virtud de una autodeterminación que se fundamenta en la potencia divina. La arquitectura ontológica de la *Ethica* añade a las obras anteriores el estudio de las pasiones y la raíz de la vida común. En efecto, es ahí donde se muestra la *causa sui* poniéndose a sí misma sin ningún límite externo. Su propia ley afirma que el existir expresa potencia: cuanto más realidad compete a la naturaleza de una cosa, más potencia posee. La noción de causa es en *Ethica* lo que la idea de esencia era en el TIE. Denomina a la autoconstitución, *conatus*. Como señala Donna, en este paso de la esencia al *conatus* Spinoza recoge el criterio que le permite distinguir la pasividad de la actividad de los modos. Así, el principio de conservación adquiere en la *Ethica* un significado más profundo al prolongarse en la idea de potencia. De este *conatus* va deduciendo Donna con Spinoza pasiones y virtudes, lo que lo aleja de la perspectiva adoptada por Descartes.

El último capítulo del libro está dedicado al ámbito de la política, en el que la autoconservación individual, que no cesa de actuar en la constitución de la sociedad civil, hace que se confronten la *potestas* (como poder instituido) con la *potentia* de cada individuo para conservarse: *potentia sive conatus* es la ley de la naturaleza. El principio que regula el paso de la potencia natural al poder político en el *Tratado teológico-político* no deja lugar a dudas: la potencia de la naturaleza es la misma potencia de Dios, que tienen un absoluto derecho a todo. Sin embargo, no todos los individuos son capaces de autogobernarse. ¿Cuál será entonces la mejor forma de gobierno? Quien quiera gobernar una multitud no debe hacerlo basándose en el miedo, sino que debe movilizar los afectos y los intereses de todos para construir un consenso general. Spinoza, como señala Donna, está pensando en una democracia muy particular, una democracia absoluta análoga al estado de los hebreos: una servidumbre voluntaria que nace de la convicción de la comunidad de que es gobernada libremente, a pesar de que esa aparente libertad no sea sino la otra cara de la esclavitud. De nuevo la polaridad que genera una extraña circularidad entre la libertad de filosofar que rechaza toda obediencia heterónoma y el gobierno absoluto de una multitud que parece ser gobernada por una “sola mente”.

La finalidad del libro, como el mismo Donna señala al comienzo, es investigar el nexo spinoziano entre ontología y ética a la luz de la crisis de la normatividad que produce en el ámbito de la teoría del conocimiento, de la teología, de la moral y de la política.

En todo momento el discurso de Donna está entrelazado con la discusión con otros grandes intérpretes de Spinoza, dando razón de sus propias posiciones. De ahí que el libro no sólo sea interesante para conocer la doctrina spinoziana, sino también para conocer el estado de la cuestión de la investigación sobre Spinoza.

María Montserrat Herrero

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, pp. 211-310

La segunda sección del número 39 de la revista *Araucaria* es un número monográfico, compuesto por 5 artículos que proponen nuevas aportaciones a los estudios de la filosofía política de Spinoza y contribuyen a resaltar la actualidad e importancia del pensamiento del filósofo.

En *La paradoja de una libertad de pensar sin una libertad de actuar en el Estado*, Chantal Jaquet nos presenta magistralmente un estudio minucioso del *Tratado teológico-político* y del *Tratado político* de Spinoza en torno al problema de la obediencia civil hasta llegar a plantear la pregunta sobre si existe un cambio de doctrina entre ambas obras de Spinoza. Los objetivos de su investigación son claros y afectan a los límites de la libertad de expresión y de la libertad de acción en la vida política. Para Spinoza, en una república libre cada quién tiene todo el derecho de pensar y decir lo que piensa, pero no sucede lo mismo con el derecho de actuar. La autora analiza la distinción entre pensamiento y acción comenzando por el § 8 del capítulo XVI del *Tratado teológico-político*, donde Spinoza establece que la condición para la formación de una sociedad es que cada uno le transfiera a la sociedad su potencia y su derecho de actuar, sin que esto signifique apelar a una obediencia servil de parte de los súbditos. Ahora bien, la distinción entre pensar y actuar es complicada, por tanto, lo será el establecer sus límites. Aquí es importante señalar que Jaquet, sin perder de vista su objetivo, distingue entre opiniones sediciosas y aquellas que no lo son, así como también establece una demarcación entre el simple pensamiento y el pensamiento que implica una acción. Enseguida se sumerge en el problema de la obediencia que le hace plantearse dos preguntas: “¿actuar contra el soberano después de haber intentado vanamente convencerle por argumentos racionales es siempre una forma de sedición que socava los fundamentos del Estado? ¿Hay que obedecer incluso las órdenes absurdas?” (p.219). Dentro de los argumentos que presenta, es notable uno en el que toma como ejemplo el relato griego de Ulises y las sirenas para poder concluir que “esta negativa legítima a plegarse a las órdenes no debe ser interpretada como un derecho a la desobediencia civil. Se trata, más bien, de obediencia bien entendida” (p. 222). La autora finaliza su artículo demostrando que no existe un cambio de doctrina entre ambos tratados de Spinoza y aclarando su tesis de la obediencia perfecta al señalar

que obedecer es, en determinadas ocasiones, rehusarse a cumplir las órdenes.

El monográfico I incluye también el ensayo de María Luisa de la Cámara, titulado *La teoría de Spinoza sobre la autoridad*, en el cual se aborda la evolución en el significado y los usos de la noción de autoridad (*auctoritas*) en las tres principales obras de Spinoza: el *Tratado teológico-político*, la *Ética* y el *Tratado político*. Mediante el ingenio agudo que la caracteriza, la autora conecta dicha noción con las nociones de potencia (*potentia*) y de poder (*potestas*), no sin antes haber planteado una revisión histórica de la noción de autoridad tomando como referencia la *Política* de Aristóteles, pasando por la cultura romana y la edad media hasta llegar al *Leviatán* de Hobbes, mostrando cuáles son las diferencias respecto al empleo que Spinoza hace de dicha noción.

A continuación, M.L. de la Cámara examina cómo opera la noción de autoridad en tres obras de Spinoza: en primer lugar en el *Tratado teológico-político*, texto en el que se aborda el debate entre la fe y la razón, y la conflictividad entre la autoridad de las iglesias y el poder político, señalando la respuesta dada por Spinoza a este problema. Después la autora lleva su análisis a la *Ética*, ofreciendo una interpretación respecto a las posibles causas por las que dicha noción aparece una sola vez y explicando el silencio de Spinoza respecto a la noción de autoridad (con ayuda de la razón y la fuerza de la experiencia) por su explícito rechazo a cualquier tipo de jerarquía. Por último, en lo que concierne al *Tratado político* (donde lo importante es la consecución de la paz y la libertad en el estado), la autora observa que Spinoza “reconduce la cuestión llevándola al plano cívico-político, centrado en el reparto de poderes del estado y su distribución equilibrada con vistas a ordenar los asuntos comunes. (...) El propósito de Spinoza en su última obra será mostrar cómo ha de organizarse ese reparto de funciones políticas para que el Estado (*summa potestas*) no degenera en tiranía” (p. 245). Para terminar, destacamos que en las notas de pie de página de este artículo podemos encontrar excelentes sugerencias de lectura que amplían y profundizan el tema tratado por la autora.

En el siguiente trabajo llamado *Corpo potência e política - Espinosa e os direitos das mulheres*, Maria Luísa Ribeiro Ferreira nos enfrenta quizá con la mayor de las controversias y cuestionamientos que podemos encontrar actualmente en la teoría política de Spinoza: la exclusión de las mujeres en las decisiones de asuntos de Estado. La autora comienza por hacer un análisis de la noción de cuerpo tanto en el libro II como en el libro V de la *Ética* para después exponer el concepto de homeostasis del científico António Damásio y la relación que tiene con la teoría política de Spinoza respecto al perfeccionamiento de las sociedades humanas. Examina a continuación el *Tratado político* y subraya que “el objetivo de la política es administrar las diferentes pasiones, de modo que saque de ellas el mayor provecho. Hay que trabajar la dimensión pasional a modo de construir un Estado en que las diferentes pasiones consigan cohabitar” (p. 259). Finalmente, la autora se adentra en el último párrafo del *Tratado político* (§ 4 del capítulo XI) para recordar las distintas interpretaciones

que han hecho de este discutido pasaje las filósofas feministas Geneviève Lloyd, Moira Gatens, Beth Lord y Margaret Gullan-Whur; a ellas añade la suya propia, que concluye sosteniendo que Spinoza no combatió la ideología sexista dominante. Sin embargo, habría un modo posible de resolver la paradoja mediante el recurso al inacabamiento del *Tratado Político*: “Estamos ante una obra inconclusa que termina precisamente con un pasaje infortunado. ¿Por qué no admitir que, con algún tiempo de maduración, este extracto sería corregido, rehecho o por lo menos justificado? En realidad, la referencia a las mujeres surge abruptamente y no es mínimamente desarrollada ni fundamentada” (p. 266). El artículo termina con la cuestión de si las mujeres podrían alcanzar la salvación descrita por Spinoza en su *Ética*.

Por otro lado, en *Amor humano y amor divino en la obra de Espinosa*, escrito por Francisco José Martínez, hallamos un estudio preciso respecto al amor pasional a las cosas finitas y al amor intelectual a Dios, así como un texto con amplias e interesantes notas al pie. Para definir el amor, el autor enfatiza las dos concepciones que hace Spinoza del deseo: una afirmativa como *cupiditas* y la otra negativa como *desiderium*. A continuación clasifica los distintos tipos de amor relacionándolos con los distintos géneros de conocimiento: pues para Spinoza no todos los placeres son iguales. El problema del placer, nos dice el autor, “no está en sí mismo, sino en su parcialidad y en su fijación en una sola cosa o aspecto de la realidad que impiden la pluralidad de relaciones y afecciones del cuerpo con el resto de las cosas. Como el amor es un tipo de placer se le puede aplicar lo dicho respecto de éste. La fijación en una sola cosa llega a producir una especie de delirio” (p. 275). De esta forma sigue desarrollando los afectos que se desprenden del amor y destaca el papel que éste tiene en el modelo de individuo virtuoso y de ánimo fuerte (*fortitudo animi*) descrito por el filósofo en el libro IV de su *Ética*. En la segunda parte, el autor se sirve del tercer género de conocimiento (practicado en el libro V de la *Ética*) para mostrar que el amor divino del que habla Spinoza dista mucho de la noción tradicional que lo concebía como una relación de tipo personal entre Creador y criaturas.

Por último, el artículo de Miriam van Reijen: *Might Spinoza be Considered more as an Exponent of the Oriental Enlightenment, than as an Exponent of the Western Enlightenment?*, compara la filosofía de Spinoza (a partir principalmente de la noción de conocimiento intuitivo) con las tradiciones del Budismo y el Taoísmo, centrando la reflexión en el papel que desempeña la sabiduría en situaciones asociadas con la fortuna, y resaltando que “la concepción de felicidad como paz interior o una mente tranquila es el tipo de felicidad que depende de una manera de pensar, o sabiduría” (p. 299).

La autora señala que estas tradiciones tienen en común con Spinoza el concebir que el ser humano dista mucho de ser el centro del universo, así como la negación del libre albedrío y el rechazo de un dios personal. M. van Reijen cierra su artículo, defendiendo que Spinoza no es un racionalista en sentido estricto, tal como lo dejan de manifiesto las ventajas que presenta el cono-

cimiento intuitivo para sortear las vicisitudes cotidianas en la vida humana singular.

Apolo Márquez Villalobos

Espinosa: *Ética*, Tradução, Introdução e notas de Diogo Pires Aurélio, Lisboa, Relógio D'Água, 2020, 401 p.

Congratulei-me quando Diogo Pires Aurélio me enviou a sua nova tradução da *Ética* de Espinosa. E devo dizer que comecei pelo fim, ou seja, pela leitura da última linha, um final magnífico que todos os estudiosos do filósofo sabem de cor: *Sed omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt*. Na versão portuguesa editada pela Relógio D'Água em 1992, *praeclara* surge como “coisas notáveis” e a obra termina com a afirmação: “Mas todas as coisas notáveis são tão difíceis como raras” [Durante anos seguí esta edição da qual foram tradutores Joaquim de Carvalho (Et. I), Joaquim Ferreira Gomes (Et. II e III) e António Simões (Et. IV e V)]. Confrontando outras traduções da *Ética* que habitualmente manuseio, noto que há disparidade no tratamento de *praeclara*. Marilena Chauí identificou o termo como “tudo o que é notável”; Tomás Tadeu preferiu “tudo o que é precioso”; Atilano Dominguez optou por *todo lo excelso*; Charles Appuhn usou *tout ce qui est beau*; Edmund Curley preferiu *all things excellent*; a edição alemã da Reclam usou *alles Erhabene*.

Penso que D. P. A. teve uma inspiração feliz ao traduzir a frase como: “Mas tudo o que é sublime é tão difícil quanto raro.” E com justeza nos lembrou em nota a possibilidade de este final ter sido inspirado no *De Amicitia* de Cícero. A salvação que o filósofo judeu promete a quem seguir a via árdua proposta na sua *Ética* coloca-nos no terreno do “sublime”, algo a que nem todos podem aspirar porque é raro e árduo consegui-lo. De facto o convite a alcançar o território do sublime é um desafio que Espinosa levanta a todos os seus estudiosos e leitores. E não é fácil responder positivamente a este desiderato. A presente tradução termina com um conjunto de notas relativas às cinco partes da obra. Elas surgem quer como justificação do modo como certos termos foram traduzidos, quer como explicitação e aprofundamento de alguns conceitos fundamentais, quer como recurso a comentadores para melhor justificar as opções feitas. As reflexões, observações e comentários ao texto de Espinosa, bem como às múltiplas interpretações a que tem sido sujeito, aparecem na Introdução. Nela D.P.A. problematiza algumas questões determinantes, para as quais convoca diferentes especialistas. E é nesta introdução que ele também se revela, expondo, questionando e discutindo sete tópicos determinantes, à maneira de sete portas que se abrem de modo a facilitar-nos o acesso à compreensão da *Ética*.

“A letra e o Espírito” é um primeiro tempo no qual são recordados alguns comentadores espinosanos. Os olhares de Russell, Bergson, Wolfson, Curley, Negri, Nadler, Guérout e Steiner são diferentes perspectivas que apenas se irmanam no reconhecimento da singularidade da obra, bem como nas dificuldades que ela levanta aos leitores, nomeadamente no que respeita à utilização

do método geométrico como seu fio condutor. D.P.A. é sensível ao carácter subversivo do caminho traçado em direcção à sabedoria e à conseqüente beatitude que a acompanha, caminho esse em que o desejo se afirma como força que esconjura o medo e onde a matemática e a estética se misturam e confundem (p. 23). Na segunda paragem, intitulada “Génesis e estrutura da *Ética*”, a obra é referida como “o livro de uma vida.” Importa justificá-la em função do percurso do seu autor, situando as suas cinco partes nos respectivos campos em que se integram (ontologia, epistemologia, psicologia, antropologia e ética) e sobretudo mostrando a articulação interna das mesmas, bem como o objectivo final a que conduzem, ou seja, a beatitude. Deste modo, a sua “tessitura labiríntica” (pg. 34) clarifica-se à medida que o texto se desenrola. A opção pela ordem geométrica é analisada e discutida com o recurso a diferentes comentadores, ficando nítido o desejo de demarcar Espinosa das perspectivas cartesiana e hobbesiana, e de mostrar que a *ordo* por ele seguida é constitutiva das coisas, e não mero caminho para as alcançar. Conhecer é compreender a ordem da Natureza, o que exige um permanente recurso ao Todo - “não podemos pensar verdadeiramente sem a ideia do todo como a razão imanente de todas as ideias” (pg. 41). Numa terceira paragem D.P.A. debruça-se sobre a moral mostrando o modo como Espinosa a apresenta, incorporando um modo de viver em comunidade e, ao mesmo tempo, atendendo à máxima elevação da potência de cada um. O bem que o filósofo pretende alcançar está dependente do trabalho realizado sobre os afectos, com o objectivo de rentabilizar ao máximo o desejo que nos habita. Galileu, Descartes e Hobbes são convocados para enfatizar (de um modo contrastante) a originalidade do caminho traçado por Espinosa em direcção ao supremo bem. A salvação pelo conhecimento é o quarto tempo em que o tradutor se detém, convocando na sua análise uma plêiade de insígnies comentadores. Deste modo, quando confrontados com as interpretações divergentes do livro V somos colocados perante o “veredicto arrasador” de Bennett, que classifica de despicienda e inútil esta última parte. Pires Aurélio discorda desta perspectiva pois dá um particular destaque à especificidade do terceiro género de conhecimento, não deixando no entanto de o integrar numa dimensão social visto que “o *amor Dei* é tanto mais favorecido quanto mais homens imaginamos associados a Deus pelo vínculo de amor” (Et.V, prop. 20). A quinta secção detém-se precisamente na análise das múltiplas interpretações da ciência intuitiva, concluindo que ao conhecermos deste modo conseguimos explicar os seres particulares a partir das causas imanentes que neles actuam. Distanciando-se de quaisquer interpretações místicas da ciência intuitiva, esta é apresentada como o culminar de uma reconciliação com o mundo (pg. 79). O que se consegue quando “a obediência à lei seja tanto quanto possível obediência a si próprio, quer dizer democracia” (pg. 85). Por isso o título dado a esta secção é “A tentação totalitária.” Hobbes aparece como uma solução possível, da qual, no entanto, o filósofo se demarca.

As considerações e problemas levantados à obra terminam na secção 6, no início da qual D. P. A. apelida a

ética espinosana de “desencantada” (pg. 86), uma apreciação que de certo modo nos surpreende dado que a salvação que o filósofo nos propõe aponta para o *amor intellectualis Dei*, algo que gratifica, consola e tranquiliza. A finalizar a introdução há um sétimo tópico. Nele se fala das edições consultadas e das vicissitudes atravessadas pelo texto nas suas diferentes formulações, o que contribui para uma melhor compreensão das divergências encontradas nas várias edições da obra. Fica cumprido o desiderato de “levar a tradução tão próximo quanto possível do original” (pg. 95) bem como de respeitar a letra e o espírito da *Ética*.

A presente tradução é acompanhada de inúmeras notas. Estas, para além de justificativas das opções feitas, são um auxiliar precioso para os leitores, quer pela informação adicional que prestam, quer por recordarem autores não explicitamente identificados pelo filósofo mas que no entanto o influenciaram (entre outros, Lucrecio, Ovídio, Séneca, Tácito, Marco Aurélio, Maquiavel, Descartes, Hobbes) quer por remeterem para diferentes comentadores mostrando a diversidade de leituras e interpretações possíveis. Assinalamos como particularmente significativos os comentários explicativos de conceitos fundamentais usados por Espinosa, como por exemplo a nota 21 da parte I onde se fala de *natura naturans* e de *natura naturata* e na parte II as notas 12 (sobre a expressão *sub quadam aeternitatis specie*) e 16 (onde o termo *pietas* é analisado nas suas diferentes implicações religiosas). Na parte III são particularmente relevantes as explicações dadas aos conceitos de *conatus* (nota 10) e *desiderium* (nota 12). Na parte IV destacamos positivamente as explicações dadas aos conceitos de *civitas* (nota 15) e na parte V a nota 3 que alerta para uma eventual gralha na expressão *secundum ordine ad intellectum*.

Passando agora à tradução propriamente dita, dela apenas assinalamos alguns aspectos que considerámos mais significativos. Logo nas definições iniciais destacamos na def. IV a tradução de *intellectus* por entendimento, uma opção justificada na nota 5 e congratulamo-nos com o facto de as traduções do *De intellectus emdatione* publicadas em Portugal e no Brasil serem unânimes na aceitação do título *Tratado da Reforma do Entendimento*. Na parte II relevamos o facto de os vocábulos *potentia* e *potestas* serem traduzidos respectivamente por “potência” e “poder” (Et.II, prop. III, escol.). Neste mesmo escólio vemos com agrado uma tradução literal de *essentia actuosa*. Na parte III verificamos de imediato uma diferença no modo como foi traduzido o seu título. Na edição de 1992 José Ferreira Gomes optou por “Da natureza e origem da afecções”; na de 2020 o título é “Da natureza e origem dos afectos.” Preferimos esta segunda opção pois com ela percebemos que há diferença entre *affectio* (afecção, ou seja, modificação) e *affectus* (afecto). Na mesma parte III apreciamos o facto de o termo *mens* não ser traduzido (como o fez J.F.G.) por “alma” mas sim por “mente”, o que afasta este conceito de qualquer religiosidade, uma perspectiva mais consentânea com a mundividência espinosana. Também na enumeração dos vários afectos há discrepâncias pelas quais percebemos uma maior fidelidade ao pensamento

do filósofo por parte desta nova edição. Assim *titillatio* (Et. III, prop. XI, escol) aparece como “excitação”, um termo preferível a “deleite” usado por J.F.G., ou a “carícia” nas versões brasileiras do Grupo de Estudos Espinosanos e de Tomaz Tadeu. *Desiderium* é outro conceito onde verificamos haver divergência. A longa nota 22 mostra bem as dificuldades de traduzir este vocábulo. D.P.A. usa “anseio”, um termo que se nos afigura mais correcto do que “desejo frustrado” (a solução encontrada por J.F.G.) para não falar de “saudade”, a designação escolhida pelas duas versões da *Ética* recentemente publicadas no Brasil, quanto a nós desajustadas para traduzir *desiderium*. Na secção que termina a parte III (*Definição dos Afectos*) retomam-se sumariamente os diferentes afectos e também aqui verificamos divergências entre as várias versões em língua portuguesa. Referenciamos aquelas onde nos parece haver na tradução de Pires Aurélio uma maior aproximação e identificação com as intenções de Espinosa. Assim acontece com *propensio* (*Def. Af. VIII*) traduzido como “atração”, preferível a “inclinação”- a opção apresentada por J.F.G. O carácter excessivo da *exestimatio*, fica mais evidente no conceito de “sobrestima” (D.P.A.) do que meramente no de estima (J.F.G.), e o mesmo acontece com *despectus* traduzido por D.P.A. por “menosprezo” enquanto J.F.G. usou “desestima”, um termo pouco comum na nossa língua. Não nos alongaremos no confronto destas e de outras mais discrepâncias. Agrada-nos, no entanto, que esta última tradução da *Ética* procure usar um vocabulário mais familiar ao leitor dos nossos tempos, o que nos parece uma medida sensata pois facilita a compreensão sem desrespeitar as intenções do filósofo. Note-se que as observações feitas quanto à tradução dos diferentes afectos aplicam-se à parte IV na qual o filósofo continua a sua análise dos afectos, enquadrando-os na temática da servidão humana. No prefácio de Et.V há um pormenor significativo a que D.P.A. foi sensível. Logo na primeira linha Espinosa escrevera “*Transeo ad alteram ethices partem*”. Ao traduzir “*ad alteram*” por “à outra parte”, Aurélio é mais fiel à intenção do filósofo que releva Et.V como capítulo determinante da obra. Tal facto não fica claro na versão de António Simões que menciona este capítulo conclusivo como “uma outra parte da *Ética*”, ou seja, como sendo mais uma, sem que seja mencionada a sua especial importância.

Na sequência da parte V continuamos a verificar a devida distinção entre afecções e afectos, o que não acontece na edição de 1992 onde se usa indiferenciadamente o termo “afecção”. E congratulamo-nos que se mantenha a tradução de “mens” por “mente” e não por alma, como já anteriormente referimos. É também de assinalar o facto de no escólio da proposição 36 (bem como na proposição. 42 e respectiva demonstração) se mantenha a tradução literal de *beatitudo*, pois “felicidade” (usada por António Somões) não tem a mesma força. E na verdade este final da obra abre um caminho que provoca em cada um de nós a possibilidade de uma mutação profunda e de um total contentamento, ficando assim cumprido o desiderato do autor da *Ética*.

Maria Luísa Ribeiro Ferreira

Chantal JAQUET, Pierre- François MOREAU et Pascal SÉVÉRAC : *Spinoza transatlantique, Les interprétations américaines actuelles*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2019, 345 p.

Este libro proporciona un ejemplo paradigmático de diálogo spinozista entre dos potentes tradiciones de investigación que han crecido de espaldas la una a la otra (“le lecteur, se lee en la Introducción, pourrait s’étonner que les chercheurs nord-américains soient restés extérieurs à ces échanges et que leurs interprétations soient assez rarement mentionnées dans les travaux des commentateurs français, et réciproquement») a uno y otro lado del Atlántico : la cultura norteamericana es el solar donde se ha desarrollado el análisis positivista mientras que la interpretación de textos caracteriza la historia de la filosofía continental. La falta de oído de cada una de estas tradiciones para escuchar a la otra podría haber perjudicado el desarrollo de la investigación sobre Spinoza. Se trata pues aquí de tender puentes transoceánicos y de reconstruir los pasajes (mediante la traducción de argumentos al lenguaje propio, la confrontación de lecturas, la reflexión crítica o la prolongación de ciertas tesis) que pueden llevar de la una a la otra. A este noble propósito ha contribuido el Coloquio de 2016 celebrado en Francia (Universités de Paris 8 Saint-Denis y Paris 1 Panthéon-Sorbonne) de cuyas discusiones se hace eco el presente volumen. El libro integra nada más y nada menos que 26 textos firmados por conocidos autores, de los cuales trece han redactado el ensayo de la ponencia y el resto les ha procurado la respuesta. Los trabajos están estructurados de forma equilibrada en torno a cuatro rúbricas clásicas: Ontología, Teoría del conocimiento, *Ética* y Afectos y Religión y Política.

El primer diálogo de la primera parte dedicada a la Ontología lo protagonizan Edwin Curley (“La métaphysique de Spinoza revisitée”, pp. 15-35) y Pierre-François Moreau (“Nécessitarisme et panthéisme”, pp.36-41). El americano responde a las críticas de Yitzhak Melamed y presenta su trabajo en paralelo al de Guérout en lo que concierne al tipo de existencia de los modos en la sustancia y a la relación entre metafísica y realidad. Recupera el parágrafo 92 del TIE para defender una relación de dependencia causal: que Dios es la causa de todas las cosas significa que cada cosa puede ser explicada por un sistema de leyes naturales sin que estas leyes sean inscritas en un marco teísta. En efecto las leyes de la naturaleza no son fruto de la decisión libre de un sujeto personal sino verdades objetivas, impersonales y necesarias, de las que se deduce el sistema. Moreau se congratula de que Curley haya revisitado su trabajo de 1969 (*Spinoza’s Metaphysics*) en busca de nuevos argumentos que le permitan dar respuesta a ciertas objeciones que en su día le fueron planteadas dando curso con ello a un genuino “travail de la pensée”. Sobre el tema de fondo, el necessitarismo, Moreau propone un diálogo virtual a tres bandas entre el Spinoza necessitarista, Pierre Bayle -para quien lo no-contradictorio es posible- y Leibniz -defensor de los mundos posibles y de la elección del creador por el mejor de ellos-. En cuanto al panteísmo de Spinoza, no es aceptado por Curley ni por Moreau.

Aunque éste se muestra mucho más radical al subrayar que Spinoza es un pensador de la finitud: “L’infini est surtout un moyen de penser celle-ci le plus positivement possible”.

El segundo diálogo es protagonizado por Simon B. Duffy (“La transformation des relations dans la métaphysique de Spinoza”, pp.43-58) y Céline Hervet que responde (“Essence, variations de puissance et *devenir autre* chez Spinoza”, pp. 59-63). Duffy se centra en una ambigüedad spinozista (por una parte la vida afectiva implica un cambio constante, por otra parte la esencia del individuo remite a una determinada proporción de movimiento-reposo que se mantiene constante), que le obliga a revisar las interpretaciones de Macherey, de Deleuze y de Ramond. Deleuze recurre a la distinción entre el plano estrictamente físico y el plano ético, mientras que Ramond enfatiza la complejidad de las cosas, lo que se traduce en una visión cualitativa para la sustancia y los atributos y en una perspectiva cuantitativa para los modos. En cuanto a Macherey, concede el protagonismo a la perspectiva ética. En todo caso, la consideración de la filosofía de Spinoza como sistema engendra en el investigador numerosos problemas teóricos, y entre ellos el de la concordancia entre los principios fijos y las realidades cambiantes. En la respuesta de C. Hervet, el flujo afectivo expresa la dinámica característica de la ontología spinozista y explica su ética, que facilita la orientación de dicho flujo para que el hombre llegue a ser la causa adecuada de sus afectos.

Los investigadores Michael della Rocca (“L’opposition insaisissable de l’un et du multiple”, pp.65-84) y Pascal Sévérac (“En quel sens ça existe”, pp.85-89) se plantean la cuestión del idealismo de Spinoza, cuyos signos serían la concepción subjetivista de los atributos y la percepción de las diferencias entre unos modos y otros. Argumentando conforme a la tradición del análisis lógico, Della Rocca recupera la tesis de Wolfson a propósito del idealismo y defiende que la sustancia y los atributos (nociones que no implican “la notion problématique de quelque chose de différent”) tienen un estatuto muy diferente al de los modos que remiten por naturaleza a la alteridad y a la diferencia. Sévérac observa en su respuesta la radicalidad de Della Rocca y advierte que una de las consecuencias del idealismo es el rechazo de la pluralidad real en la medida en que la diversidad depende de la percepción del espíritu. Por lo que en rigor sólo se podría decir: “Dieu existe”. Así pues, para evitar las dificultades de tal lectura idealista en materia política y ética, Sévérac invita a reabrir el debate sobre identidad y diferencia situándose en un horizonte más amplio que contenga ambas nociones de manera que no sean pensadas de forma excluyente sino conjuntiva.

La segunda parte del volumen que comentamos contempla la Teoría del conocimiento de Spinoza. Los temas son también centrales y en ellos se aborda el carácter analógico de la imaginación (Michael Rosenthal: “Êtres de raison et imagination analogique”, pp. 93-108), la objetividad de las ideas adecuadas (Knox Peden: “Les idées vraies selon Spinoza”, pp. 117-134), y se ofrece un comentario del Apéndice I del Corto Trata-

do (Yitzah Melamed: “Le premier travail préparatoire de l’*Éthique*”, pp. 143-164). Las respuestas corrieron a cargo de los conocidos spinozistas Jacqueline Lagrée, Pascale Gillot y Mogens Laerke.

Los estudios que integran la tercera parte del libro se centran en la teoría de los afectos y la Ética. Más precisamente, la relación cuerpo- mente (Alison Peterman: “Le fossé entre *idée de / idée pour* chez Spinoza”, pp. 175-190); el tema del bien y el mal (Steven Nadler: “Connaître le mal?”, pp. 191- 218); y la generosidad como forma de libertad (Hasana Sharp: “La générosité comme liberté dans l’*Éthique*”, pp. 225-238). Las respuestas dadas por Jack Stetter, Lorenzo Vinciguerra y Ariel Suhamy ponen en valor, precisan, corrigen y prolongan los argumentos de los ponentes.

Por último, un bloque sobre religión y política se despliega en la cuarta parte del volumen, atendiendo a cuestiones clásicas: individuo y comunidad, la política de la obediencia en el TTP, el radicalismo conservador de Spinoza y la sujeción del cuerpo en la tercera parte de la *Ética*. La respuesta ofrecida por Laurent Bove a Steven Barbone (“Individu et communauté chez Alexandre Matheron”, pp. 247- 254) considera la recepción en los EEUU de la obra clave de Matheron y dibuja el marco ideológico que preparó la obra del gran spinozista francés: las luchas ideológicas habidas entre los años 1950-70 y el concepto marxista de comunidad reelaborado críticamente. Daniel Garber (“Anthropomorphisme, téléologie et superstition”, pp. 259- 274) prueba que Spinoza no elimina del todo el antropomorfismo, sino que lo transforma en virtud política. En su respuesta, Chantal Jaquet contempla la existencia de dos vías: una en torno a la lógica de la superstición, la otra en torno a la piedad. Aunque ésta implica una lógica imaginativa, permite sin embargo la rehabilitación del conocimiento de primer género gracias a la práctica de la justicia y de la caridad: “Ce qui se joue ici, c’est la reconnaissance d’une efficace et d’une performativité de l’imaginaire supérieures à celles de la raison dont le caractère universel affecte moins l’esprit du vulgaire que les opinions singulières adaptées à la complexion un bon préjugé peut être préférable à un jugement vrai”, rubrica la investigadora francesa. En “Sur la formulation spinozienne des deux concepts fondateurs des Lumières radicales” (pp. 283-298), el conocido historiador Jonathan Israel vincula la implantación de la libre República democrática con la *libertas philosophandi*, auxiliada por la supresión de los prejuicios difundidos por los teólogos y por la educación del pueblo. Subraya que el círculo spinoziano no era un mero centro de estudios teóricos sobre el pensamiento del filósofo sino un espacio subversivo que ha alimentado todas las revueltas sociales desde 1650 hasta 1848. En su respuesta, Charles Ramond da la vuelta a la tesis defendida por Jonathan Israel: la originalidad de Spinoza en el TTP no es tanto su carácter subversivo teológico y político, cuanto su conservadurismo paradójico: “La thèse que je souhaiterais défendre ici est que la dimension “radicale” de Spinoza provient plutôt du côté “conservateur” et relativiste de sa philosophie, que de sa dimension “subversive” ou “révolutionnaire”, -puntualiza provocador-. Warren Montag (“Commander

au corps”, pp. 307-325) centra su reflexión en el largo escolio de *Ética* III, proposición 2. Confronta el lenguaje de la potencia -empleado en el texto de la proposición y heredero de la filosofía natural- con el registro lingüístico del escolio (*potestas*) en clave legal, es decir, en términos de mandato y de obediencia -característico de la herencia estoico-cartesiana-. Pero si lo hace es precisamente para distanciarse de estas tradiciones proponiendo la circularidad de ambos lenguajes. La respuesta de Étienne Balibar confirma el carácter estratégico del pasaje comentado por Montag y pondera su invitación a pensar la beatitud en función de la potencia del cuerpo.

Los elementos técnicos puestos en juego a lo largo de estos textos dejan de manifiesto que el diálogo entre estas dos tradiciones diferentes de investigación (la interpretación textual francesa y el análisis lógico americano) resulta posible; y en qué medida la escucha atenta de la una a la otra puede propiciar cierta influencia mutua. En efecto, los pasajes entre estas dos geografías del pensamiento se vuelven realidad cuando reina en ellas la común convicción de que “la universalité de la pensée se conquiert à travers les différences et les échanges”.

María Luisa de la Cámara

Lordon, Frédéric : *La condition anarchique*. Paris, Les Éditions du Seuil, 2020, 304 p.

Reeditado en 2020 en edición de bolsillo, *La condition anarchique* de Frédéric Lordon aspira a convertirse en un clásico de las ciencias sociales. Tomando la distinción que establece Rancière entre *cratos* y *arkhè*, Lordon se cuestiona sobre la anarquía no tanto como movimiento político (que sería designada como a-cratía, ausencia de *cratos*) sino como an-arkhè: “un monde privé de fondement absolu auquel raccrocher ses valeurs sociales” (p. 11). La anarquía se convierte así en el objeto de una axiología crítica que se interroga sobre el valor y su fundamento.

La ciencia social como teoría del valor es una tesis esbozada por Durkeim, pero que no llegó a ser desarrollada (p. 13). Lordon toma el relevo a Durkheim para completar la tarea, y para ello recurre a Spinoza: en efecto, en Spinoza hay una teoría del valor; ahora bien, ésta no parte de valores absolutos, de valores en sí, sino de su crítica. ¿Cómo explicar entonces el valor desde un punto de vista espinozista?: “La condition anarchique consacre le pouvoir axiogénique des affects : il n’y a de valeur reconnue que par le jeu des affects. Que valent nos valeurs ? Rien d’autre que les intensités passionnelles que nous y mettons nous-mêmes” (p. 14).

El examen de Spinoza es el hilo conductor del argumentario de Lordon: el valor, cuya raíz es afectiva, no puede explicarse sino en el marco de auto-afectación de la multitud, auto-afectación mediatizada siempre por instancias o instituciones a su vez cargadas de valor (lo que Lordon llama la “capture”: concepto clave en su obra, p. 35). La matriz de la teoría del valor que presenta Lordon se encuentra en el concepto spinozista de “multitud”. Para Lordon, como para Spinoza, no hay valores fijos, sólidos: la condición anárquica consiste precisa-

mente en la negación de una base sólida, objetiva, del valor. Todo lo que hay es producción de valor, una producción que no puede entenderse sino en el marco de la teoría de los afectos. Los ejemplos y los análisis de Lordon son esclarecedores sobre este punto. Y en última instancia, la teoría de los afectos reenvía a la multitud, a la manera en la que la multitud se afecta a sí misma: “le prêteur axiologique en dernier resort, c’est la multitude” (p. 214), la *causa sui* sobre la que se sustenta la estructura del valor. Desde esta perspectiva Lordon analiza las instituciones afectivas productoras del valor, destacando las instituciones artísticas, las políticas y las instituciones monetarias y financieras, así como sus correspondientes crisis (de valor).

Cabe destacar, para el lector interesado en Spinoza, el horizonte que Lordon abre en el epílogo del libro, titulado “*la liberté, Faulkner, Spinoza*”. Este apéndice propone una lectura en paralelo de Spinoza y de la obra de Faulkner *Las palmeras salvajes* (*The Wild Palms*), que Lordon cita por el título original *Si Yo de Ti me olvidara Jerusalén* (*If I forgot Thee, O Jerusalem*). Esta novela narra la errancia de un prisionero condenado a trabajos forzados durante la gran inundación del Mississippi. El prisionero, experimenta, flotando en medio de las corrientes de agua, la fuerza pasional sin objeto, la *fluctuatio* spinozista (p. 282). El olvido de Jerusalén, para el condenado, no es sino la errancia en las pasiones sin objeto, en las fluctuaciones pasionales, en la esclavitud en última medida. El Jerusalén de Faulkner es lo contrario de la esclavitud: la felicidad. En apoyo de esta tesis, reproducimos las palabras de Lordon : “La liberté spinoziste se situe dans un autre plan, un plan qui d’abord n’annule pas la nécessité (mais la fait jouer dans un autre régime), et puis surtout qui débarrasse même du problème de la valeur pour ne plus laisser régner que la compréhension des choses, et la joie qui se suit de cette compréhension quand elle est suffisamment profonde pour tout rapporter à l’idée de Dieu. Une béatitude. Jérusalem, le nom faulknérien de la liberté de Spinoza (pp. 284-285).

Mario Donoso

Moreau, Pierre-François et Vinciguerra, Lorenzo (dir.), *Spinoza et les arts*, L’Harmattan, Paris, 2020, 283 p.

Los directores de este volumen, resultado de un coloquio celebrado en 2014, hacen notar que no es frecuente encontrar en la bibliografía sobre Spinoza estudios que se ocupen de las artes. Y ello, pese a que el filósofo de Ámsterdam vivió en una época y un país que experimentó en esos años un gran florecimiento artístico, un auténtico siglo de oro. Además, Spinoza no solo era versado en algunas de esas artes, sino que apreciaba la belleza y su necesaria presencia en la vida humana, como muestra el escolio de la proposición 45 de la cuarta parte de la *Ética*.

El volumen consta de 18 contribuciones, distribuidas en tres partes: 1) “Spinoza y las artes”, donde se aborda desde un punto de vista histórico y biográfico la relación de Spinoza con artistas y artesanos contemporáneos. 2)

“Las artes y Spinoza”, que propone ejemplos de la influencia que el pensamiento de Spinoza ha ejercido en algunos artistas y escritores. 3) “¿La estética de Spinoza?”, que subraya la dimensión estética, oculta pero no ausente, en la ética spinozista entendida como un arte de vivir.

El primer apartado muestra el esfuerzo de los estudiosos por arrojar luz sobre los detalles de una existencia vivida cautelosamente, cuya discreción y empeño en pasar inadvertido son proverbiales. En varias de las colaboraciones se alude al teatro, del que Spinoza tuvo experiencia directa en su juventud y con el que se relacionaron también algunos de sus amigos de la sociedad *Nil volentibus arduum*. En su contribución, P.-F. Moreau reconoce que los acercamientos intentados resultarían “esclarecedores si no fueran tan frágiles” (p. 16). P. Tataro se sirve de un presunto retrato de Spinoza al joven revolucionario napolitano Masaniello, mencionado por Colerus en su biografía, para formular diversas hipótesis sobre la intención de Spinoza de desarrollar una filosofía que desciende desde la abstracción del concepto y se encarna en la realidad viva del presente histórico. El trasfondo político de la actividad teatral se encuentra presente en la colaboración de R. Bordoli, quien apunta la influencia del teatro en el intento de transformar al público culto en ciudadano de una república libre. M. Rovere sostiene que el sentido y finalidad de la actividad teatral para Spinoza se basa en su dimensión educativa, en cuanto que “hace al individuo sensible a todo lo que le une a los otros” (p. 89). F. Buyse se centra, en cambio, en la relación de Spinoza con el mundo científico de la época y afirma que el sincronismo que acababa de descubrir Christiaan Huygens influyó en la explicación de la cohesión de las partes de un todo, que Spinoza expone en su Carta 32 y que parecería contradecir su determinismo. En la última colaboración de este apartado, A. Sangiacomo se ocupa de la narración y los afectos en Spinoza y, al definir aquella como forma de imaginación, distingue varios géneros de narración según el tipo de deseo que satisface, centrándose en la narración filosófica, a fin de mostrar la relevancia no solo antropológica de la narración, que se situaría en el plano del conocimiento adecuado.

El segundo apartado versa sobre “las artes y Spinoza”. A. Suhamy se plantea la cuestión del arte como un medio al servicio de la razón, que permite pasar del simple relativismo del gusto individual al conocimiento de las cosas singulares, superando la dimensión subjetiva del recuerdo del placer para abrirse a la comprensión común a todos los cuerpos. L. Bove hace dialogar a Spinoza con las obras pictóricas de Piero della Francesca y Bruegel el Viejo, en su intento de trazar un puente entre el arte y la filosofía como “prácticas de emancipación ético-políticas” (p. 141). A continuación, A. Chassain se pregunta si la obra más célebre de Marcel Proust se puede entender como un novela del spinozismo, basándose en que Proust hace de ella un registro minucioso de la lucha entre las pasiones gozosas y tristes. En la colaboración de S. Rojas aparece de nuevo un pintor en diálogo con Spinoza: Pieter de Hooch (1620-1684). En él se encuentra representada una característica peculiar de la pintura holandesa de la época: la vida cotidiana como

tema de la pintura y, con ella, la intimidad. Frente a la interpretación moral, habitual de ese estilo de pintura, el autor sostiene que se trata más bien “de transformación y de formación del individuo” (p. 164), lo que enlazaría con la teoría de los afectos, que expone Spinoza en la parte II de la *Ética*. Del *ars educandi* se ocupa C. Zaltieri, que entiende el conjunto de la obra de Spinoza como un proyecto educativo, con “consecuencias fundamentales en la interpretación general del pensamiento de Spinoza” (p. 168), centrándose en tres aspectos: corporeidad, relacionalidad y afectividad. M. Korichi, por último, evoca la diferencia entre la actividad filosófica y su propia actividad de dramaturga, directora de escena y autora de una pieza teatral titulada *Spinoza en Kiev*, título que lleva también su colaboración, que se ocupa del efecto emocional que, según Goethe, produce la obra del filósofo de Ámsterdam.

En el tercer apartado L. Vinciguerra entresaca de la obra de Spinoza elementos para una reflexión sobre el arte basada en un concepto muy amplio del término, donde el cuerpo, y no solo el espíritu, se beneficia del efecto liberador de las artes, merced al papel relevante concedido a la imaginación. P. Drieux se pregunta a continuación si existe una construcción social de lo bello en Spinoza y responde afirmativamente, al entender que la belleza “produce un intercambio entre los hombres que vuelve a todos más aptos para hacer lo que depende de su sola naturaleza” (p. 221). N. Chouchan aborda la cuestión de la utilidad del arte para Spinoza y defiende la existencia de una relación entre ética y estética en su pensamiento, pues ciertas obras de arte “son *propriamente útiles* y eso se manifiesta por un placer, un incremento de la potencia de actuar de nuestro cuerpo acompañada de una mejor comprensión del espíritu” (p. 229). J. Henry busca los fundamentos spinozistas de una estética de los cuerpos que hace del arte más que un simple objeto y permite entenderlo como un “condensado de afectos” (p. 239). C. Hervet indaga en los elementos para una teoría spinozista de la creación literaria en la que el poder de la imaginación –bajo la influencia del barroco español y su humor ácido y desgarrado– desempeña un importante papel. La última contribución corre a cargo de S. Laveran y se ocupa de la esencia de las cosas singulares, partiendo de la hipótesis que considera la esencia de las cosas singulares “como una cierta forma de *música*” (p. 258). Según la autora, “la música de las cosas singulares es entonces la disonancia o discordancia afectiva a través de la que cada cual hace escuchar su esencia, es decir, su propia variante de la potencia infinita de la naturaleza” (p. 268). Frente a la metáfora de la consonancia, habitual entre sus contemporáneos para explicar su concepción del universo, Spinoza recurre a la disonancia.

El volumen tiene el mérito de presentar una gran variedad de acercamientos a la filosofía de la Spinoza a partir de un tema poco tratado hasta ahora, lo cual muestra la riqueza de su pensamiento, capaz de ser aplicado a aspectos muy diversos de la realidad, y el interés que continúa suscitando entre los estudiosos tras el auge que experimentó hace más de siglo y medio.

Negri, Antonio: *Spinoza: Then and now*. Cambridge, Polity Press, 2020, 243 p.

Estamos ante el cuarto libro que el Autor consagra a la filosofía de Spinoza. El lector recordará sin duda el interés suscitado por los títulos anteriores: *L' anomalia selvaggia* (1981), *Spinoza sovversivo* (1991) y *Spinoza et nous* (2010), en los cuales Negri proponía tesis fuertes y de consecuencias radicales para la praxis. En esta ocasión el volumen es un recopilatorio de dieciséis textos publicados, actualizados para la ocasión y debidamente ordenados en torno a una tesis central defendida con ardor a lo largo de los años: la fractura que la filosofía de Spinoza, como crítica radical de la política de su tiempo, abre en el pensamiento dominante en la sociedad liberal burguesa. A esto se añade la reivindicación de la noción spinoziana de poder en términos de antagonismo, de conflicto, de lucha de clases.

La metodología utilizada sitúa las aportaciones mayores del filósofo holandés en el tiempo histórico, lo que permite la confrontación de su pensamiento político con la versión estándar de su época, así como también deja ver su actualidad al comparar aquel ayer con nuestro hoy. Así pues ayer y hoy (*Then and Now*) son esas epocalidades que dan título al libro y que proporcionan un criterio claro de ordenación temática de los trabajos.

El volumen está dividido en tres partes: *Spinoza in 1968*, *Spinoza Today*, *Spinoza in the Seventeenth Century*. La primera parte de la estructura (pp. 3-31) se centra en las aportaciones al spinozismo a partir de los años 1968 y la posmodernidad, cuando se abre un período de la investigación (particularmente francesa) muy interesada por la política del filósofo en torno a las nociones de democracia y del común. La segunda parte de la estructura (pp. 33- 123) agrupa siete notables trabajos en los que se materializa el arraigo en la coyuntura actual de determinados conceptos clave de la filosofía de Spinoza. Por último, el emplazamiento de Spinoza en su tiempo, el siglo XVII, permite apreciar la abrupta brecha que su filosofía -amparada en un concepto de libertad muy diferente al propuesto por la tradición liberal- abre en el pensamiento burgués (pp. 125-227). Una generosa Bibliografía final asegura el valor documental del libro de Negri.

Precisemos lo señalado en el párrafo anterior. Y ante todo queremos subrayar que los tres estudios de la primera parte del libro constituyen una memoria generosa de las contribuciones del spinozismo francés desde el 68. En “Starting from Masaniello...Deleuze and Spinoza, a political becoming”, la política es vista como una construcción del común y se subraya el devenir político de los hombres -frente a aquellas otras teorías que reducían lo político a una cualidad abstracta innata en la condición humana-. “Spinoza and Deleuze: The good moment” es un recuerdo emocionado y agradecido a Deleuze por su lectura de Spinoza, la cual pone de manifiesto toda la fuerza subversiva de ciertos tópicos memorables: la potencia de los singulares frente al individualismo y al totalitarismo, una concepción de la temporalidad asociada con la imaginación productiva y la liberación, la influencia de Spinoza en los proyectos

políticos actuales... son las herramientas más eficaces. En “Joyous Spinozists”, junto con Deleuze y Matheron, el A. incluye a esa otra “segunda generación de spinozistas” -que ha enfatizado la inmanencia y el materialismo- integrada por Macherey, Balibar y Moreau, a los que añade la memoria de Bove y Jaquet. Con ellos, puedo asegurarlo porque he sido testigo, Negri ha debatido personalmente, por lo que sus palabras expresan la alta estima que le merecen sus contribuciones: “The rediscovery of Spinoza since the late sixties thus opens a series of fundamental problems, all concentrated around the theme of defining materialism today. But it is a materialism renewed by those radical determinations of ontology, ethics and politics [...] Spinoza is the philosopher of materialism, where by materialism we mean a radical *dispositif* of free constitution of the world” (p. 28).

Los siete trabajos incluidos en la segunda parte del volumen responden a otras tantas nociones centrales en la interpretación de Negri: La noción de *potencia de ser-actuar* revela su eficacia al hacer posible la conexión de la ontología con la ética y la política: “I believe that I have sustained this premise continuously and centrally in my interpretation: an ontological (i.e. constituent) *potenza*, a political (i.e. democratic) immanence, and a strategic (i.e. programmatic) monism of *cupiditas* [desire, passion] and of the resulting *praxis communis* [common practice]” (p. 35). El concepto de *multitud libre* contiene un excedente de significado ontológico, ético y político que es la marca de su carácter revolucionario y no neutral. El *trabajo intelectual* es examinado con detalle en dos autores tan materialistas como Spinoza y Marx. *Necesidad y libertad* son también confrontadas, subrayando Negri el error de Hegel al oponerlas entre sí, y enfatizando la metamorfosis de la noción en Spinoza: no importa qué sea la libertad, sino la liberación y, en consecuencia, lo que interesa es saber quién puede llegar a ser libre. El hombre alegre de la *Ética* despliega en el entorno común todo su poder constitutivo. La noción posmoderna de *justicia* obliga a reescribir el binomio justicia-ley en términos de inmanencia. Negri acuerda con Ricoeur que ambas nociones están entrelazadas de manera que la medida de la justicia es la ley: “an assumption that shows any definition of justice outside the collective and institutional *dispositifs* of the production of subjectivity to be unacceptable” (p. 97). La búsqueda de la utilidad común, el consenso de todos, el diálogo entre naturaleza común y racionalidad singular productiva: todo eso alimenta la institucionalidad de su intersección (“institutional Intersection”).

Una preciosa nota a propósito del *miedo* (como forma de tristeza en Spinoza y como parte del orden biopolítico hoy) -impregnada de recuerdos autobiográficos sobre su experiencia en prisión- lleva a Negri a emparejar esta pasión con la esperanza (como forma de alegría), y a uno y otra con la incertidumbre, con la ambivalencia y la duda. Solamente el deseo permite la superación del miedo y de la esperanza. Y en este proceso tanto Spinoza como Goethe tienen mucho que decir: “As far I am concerned, after having reread these two great authors, Spinoza and Goethe, companions to my life and thought” (p. 105). Por analogía con el miedo -que es reequilibrado

con el amor en cuanto es la expresión más elevada y racional del deseo- *el odio* también suele ser reequilibrado con el amor. Sin embargo para Negri no valen las lecturas simplistas y él hace valer el relevante papel que las pasiones del odio (como la indignación, la aversión a la soledad, la lucha de clases) desempeñan en la vida política, así como también su función como elemento organizador de la acción común de la multitud. El odio puede de este modo transformarse en generosidad, en amor.

En la tercera parte del volumen el lector encontrará interesantísimos ensayos de carácter historiográfico que dejan de manifiesto cuál es ayer y hoy la posición de Negri en materia de política. En efecto, treinta años después de haber señalado la existencia de dos vías en el origen de la modernidad -una que recurre a la trascendencia para legitimarse, la otra construida desde la inmanencia- el escritor italiano revalida su punto de vista. Aquella lleva desde Descartes a Hegel y discurre a través de Hobbes y de Rousseau, esta otra que llevará hasta Marx se inicia en Maquiavelo y pasa por Spinoza. ¿que significado tiene aquí la noción de inmanencia? Negri precisa: “It means that there is no outside to this world; that in this world it is possible to live (and move and create) only right here. [] that the being in which we are is a becoming -and is not closed, not prefigured or preformed, but produced- (p. 129) -precisamente todo lo contrario de lo que prescriben las políticas de la trascendencia.

Negri reexamina a Hegel (“Rereading Hegel, the philosopher of right”), cuya filosofía del derecho fue objeto de su tesis doctoral, para reescribir una página que la historia no puede permitirse olvidar: la función del trabajo social en la constitución de la vida común; esta noción sigue siendo fundamental y permite a Hegel gozar de cierta contemporaneidad. Ahora bien, el derecho propio del modo de producción capitalista acomoda y canoniza la acumulación como esencia de lo social, lo que él rechaza: “Reality is no dialectical but partial, autonomous, singular; reality is not universal but radically unilateral; [...] We are finally outside dialectic” (p. 153).

El siguiente ensayo incorpora una reflexión crítica acerca del recorrido del Estado moderno (“Problems of the historiography of the modern state: France 1610-1650”): nace bajo la figura del absolutismo, y se emancipa después de la persona del monarca para devenir “aparato de Estado”, es decir, un mecanismo estable que expresa la voluntad del pueblo soberano.

Las “Considerations on Macpherson” muestran en qué medida la experiencia ha determinado algunas de las categorías de Spinoza. Negri critica el retorno a Hobbes por parte del marxista, así como su recurso a la inseguridad para justificar el absolutismo, y en cambio elogia su buen hacer al señalar que del discurso moderno no sólo nace la continuidad del pensamiento burgués sino también sus alternativas, las variantes tácticas, la disyuntiva revolucionaria en momentos coyunturales. Así pues no se trata tanto de revolución burguesa, cuanto de “alternativas” en la racionalidad, alternativas que se reflejan tanto en la metodología, como en el pensamiento o en la política: esto es lo mismo que Negri había defendido

hacia tiempo a propósito de la política en Descartes. En “Reflections on Grossmann and Borkenau”, el filósofo italiano se apoyará en Grossmann (frente a Borkenau, el cual -me permito añadir yo- fue autor de un “grueso mamotreto marxista sobre Pascal y Descartes” según las palabras de G. Scholem en su Correspondencia con Benjamin) para responder a ciertas objeciones que entonces le fueron planteadas a su libro. Mucho más que la dialéctica estructura-superestructura (considerada como algo meramente formal) le importa a Negri la dialéctica real, es decir, el antagonismo de las clases sociales en lucha.

Una aportación final sobre Tronti (“Notes on the history of politics in Tronti”) cierra el volumen. Su estima por él se debe a que va al corazón de los problemas que plantea la máquina del Estado, aunque su ontología política deja mucho que desear al hallarse bajo la influencia de una metafísica monista. Por el contrario, nuestro autor subraya el carácter no lineal de la historia de occidente, y la existencia de dos vías: la una ha puesto los cimientos de la dominación burguesa y del derecho a su servicio, mientras que la otra anclada en el concepto de fuerza de producción lleva al republicanismo, al constitucionalismo y a la lucha de clases. Frente a la metafísica de la obediencia, que busca la paz, se alza la metafísica de la rebelión, de la transgresión que ve en la guerra una herramienta necesaria. Una rebelión que ha de hacerse efectiva también por otros medios y “certainly not only by doing historiography!”.

Así pues el lector puede reconocer en el autor del libro al mismo Negri de siempre: *Then and now* Antonio Negri subversivo!

María Luisa de la Cámara

Santiago, Homero: *Entre servidão e liberdade*, São Paulo, Editora Filosófica Politeia, 2019, 446 p.

La filiación espinosana de Homero Santiago posee un amplio recorrido, pues abarca al menos dos décadas de trabajos y publicaciones, entre las que destacan también las traducciones a su lengua, entre otras, de *Princípios de filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos* (en colaboración con L.C.Guimarães Oliva), así como de la propia *Ética*, cuya autoría, bajo la coordinación de Marilena Chauí, pertenece al Grupo de Estudos Espinosanos de la USP, del que forma parte. Con anterioridad a este nuevo texto, Homero había publicado *Espinosa e o cartesianismo. O estabelecimento da ordem nos Princípios de filosofia cartesiana*, así como *Geometria do instituído. Estudo sobre a gramática hebraica espinosana*. Recientemente ha publicado este nuevo texto, del que nos proponemos dar cuenta con la brevedad requerida. *Entre servidão e liberdade* se trata de un libro integrado por diecinueve estudios, además de un pequeño prólogo y un importante ensayo inicial, que da título al conjunto, que también es presentado como introducción al conjunto de la obra. Su autor nos explica que, aunque los textos responden a motivaciones diversas y han sido elaborados de forma autónoma a lo largo de aproximadamente diez años, el origen del libro

está vinculado a una tesis de habilitación presentada en la USP en el año 2012, del que una buena parte, convenientemente madurada y refinada, van a beneficiarse sus trabajos posteriores, que ahora integran este libro. En otras palabras, sin renunciar a la condición autónoma y, en ocasiones, contingente, de los estudios aquí reunidos, el autor vindica su pertenencia a un mismo campo problemático, un espacio emplazado *inter* la servidumbre y la libertad. “Es ahí (...) que tales categorías pueden asumir un sentido concreto, vinculado a las diversas formas como los seres humanos buscamos nuestra felicidad, unas veces con éxito, otras con redundante fracaso” (p. 9). Entiende H. Santiago que desde la perspectiva de nuestro filósofo, más también desde la de su contemporáneo Pascal, los términos que delimitan este problemático espacio se presentan como correlativos y, en tanto que tales, contrarios a cualquier sentido absoluto. La libertad remite a potencia, del mismo modo que la servidumbre lo hace a impotencia, de tal suerte que en ocasiones puede predominar la una o la otra. De ahí que el problema ético fundamental resida en como transitar de una situación de predominio de la servidumbre a otra de prevalencia de la libertad: “un problema de transición (“transition”, dice Pascal; “transitio”, según Espinosa)”, escribe el autor, para quien la idea misma de transición, central en el proyecto ético de Espinosa, se vincula a la problemática de los variables grados de perfección o potencia de nuestra naturaleza. Tanto el verbo *transire* como el sustantivo *transitio* presentan un uso frecuente en las partes III-V de la *Ética*. Y además esa frecuencia se expresa en contextos muy relevantes. Los afectos primordiales de alegría y tristeza no representan más que transiciones entre diversos grados de perfección, de tal suerte que “todo afecto es pasaje o transición”. Por eso en la vida afectiva todo es cuestión de grados, proporciones y correlaciones, incrementos y disminuciones. “La transición constituye el fondo de nuestro ser. En un trecho de la *Ética* en el que insiste en que alegría y tristeza no son cosas ni entes, ni la propia perfección ni la propia imperfección, sino ambas *transiciones*, Espinosa avanza una fórmula en verdad elucidativa: el afecto de tristeza, dice él, no es sino un acto de pasaje, un *actus transiendi*. Análogamente, digamos que nuestro ser es un *esse transiendi*. Invariablemente puesto en el medio, siempre entre dos puntos. Y no podría ser diferente, una vez que se enraíza todo el en el *conatus* y en *acta transiendi*; una vez que es *deseo*” (p. 17). La *cupiditas*, fuerza motriz que subyace a todas las transiciones, y que es intrínsecamente movimiento, va siempre acompañada de la consciencia de su realización. Sin embargo, junto a la consciencia, subsiste un dominio de no saber, ajeno a ella: como regla general, nacemos ignorantes de las causas de nuestros deseos. Como dice el autor, cuando queremos, sabemos que queremos y lo que queremos, pero casi nunca conocemos por qué queremos aquello que deseamos. Es una ignorancia que, en algún grado, acompaña a todo querer. Somos ignorantes y, al tiempo, deseantes. “La humanidad depende inexorablemente del nudo gordiano, en nuestro ser, de ignorancia y deseo, cierta ignorancia y cierta inconsciencia combinadas con un cierto

saber y cierta consciencia en variada proporción, mas siempre indisolubles” (p. 19). Como ignorancia y deseo van de la mano y no se separan, inconsciencia y consciencia tampoco. Por ello, H. Santiago concibe servidumbre y libertad, en cierto sentido, como inseparables. Se trata para él de desontologizar esas categorías, restituyéndoles el significado que emerge a partir de la partícula proposicional *inter*, en medio, de un campo de transiciones y de perpetua variación. “Servidumbre y libertad son palabras que usamos para indicar cierto predominio en la dirección asumida por un deseo, por tanto cierta estructuración momentánea de un ser, conforme haya predominio de aumento o disminución de su potencia. Entre uno y otro habrá diferencia decisiva de grado, proporción, no de naturaleza. (...). *Ex natura nostra libertas & servitudo*: es lo que nos obliga a pensar ambas, conjuntamente, como parte de nosotros” (p. 20). Esclarecido el sentido de las categorías que están en juego, así como enfatizada la importancia del espacio de transiciones que expresa la preposición “entre”, H. Santiago reflexiona, siguiendo a Deleuze y Guattari, sobre el problema mayor de la filosofía política, que los filósofos franceses atribuyen explícitamente a Espinosa, a saber: entender por qué “los hombres combaten por su servidumbre como si se tratara de su salvación”. Creemos que algunas de las mejores páginas de este libro, no sólo en este importante texto introductorio, sino en algunos de los estudios que lo integran (por ejemplo, los del primer bloque), contribuyen al esclarecimiento de este problemático y complejo asunto.

Decíamos anteriormente que los estudios aquí reunidos se inscriben en un espacio problemático que se sitúa (en medio, o) entre la servidumbre y la libertad. Mas, delimitado ese campo de trabajo, y acreditado un contenido propio (el que les atribuye Homero Santiago) a dichos términos, el autor persigue discutirlos en el interior de ciertos campos temáticos que determinan los bloques del libro. Se proponen, en concreto, cinco secciones, correspondiéndose cada una de ellas con una temática específica de investigación, e integrada por tres trabajos cada una de ellas. A estos bloques le sigue un último apartado, intitulado modestamente “Suelos”, en el que el autor agrupa cuatro textos (“El ente absolutamente infinito”, “La última victoria del lulismo”, “Las multitudes en las metrópolis”, “Hard times”) con un formato y propósito distintos a los anteriores que conforman la casi totalidad del libro. Vamos ahora con esos cinco campos temáticos. En el primero de ellos, integrado por tres deliciosos trabajos (“Dualidad crítica”, “Superstición y orden moral del mundo”, “¿El filósofo espinosista precisa crear valores?”), que aúnan la investigación textual con la profundidad conceptual, principia con una reflexión sobre algunos aspectos del espinosismo que conviene desacreditar, en particular toda tentativa de comprensión intelectualista de la servidumbre. La célebre tarjeta postal de Nietzsche, en la que éste se refiere a nuestro filósofo, representa el origen de esta indagación, en la que se persigue explicar como un combate eficaz sólo puede iniciarse por el entendimiento de la servidumbre como enraizada en nuestro ser y también por la constatación de que aquello que nos puede tornar libres es, al mismo

tiempo, susceptible de hacernos siervos (y viceversa). En la segunda de sus secciones, a lo largo de otros tres trabajos (“En medio de Espinosa, Nietzsche y Negri”, “¿Quién tiene miedo de lo negativo?”, y el muy sugerente “Por una teoría de lo posible”), se aborda un asunto ya esbozado en la parte anterior: el problema de lo posible, delimitando su lugar en el interior de un determinismo radical (el de Espinosa) y tanteando sus implicaciones. El autor concibe aquí lo posible como una suerte de perspectiva que hace factible el tránsito entre servidumbre y libertad en la medida en que consigue vislumbrar, en medio de la pura determinación y principalmente en la ignorancia de sus meandros, la determinabilidad de algunas cosas, desvelando de ese modo el campo específico de la acción humana, en especial la política. A título particular puedo afirmar que se trata quizás de los textos que más me han interesado del libro, por la audacia de su autor en acometer un asunto que una parte de la crítica especializada acostumbraba a considerar “cerrado”. H. Santiago concilia muy bien -creo que es una de las características más notables de su modo de trabajo- el mayor respeto a los textos y conceptos con su capacidad de sugerir respuestas inéditas, total o parcialmente, en la historiografía espinosana contemporánea. La tercera sección agrupa tres textos (“El estilo es la filosofía”, “Investigación y adquisición”, “Un concepto de clase”) motivados por una única cuestión: “¿Como un pensamiento filosófico -escribe su autor- consigue formarse a partir del enfrentamiento de adversidades que se interponen entre nosotros y nuestros deseos? Desde este ángulo, el nacimiento de la filosofía acontece menos como el descubrimiento de una verdad que como el desbravamiento de un campo de pensamiento (un “nuevo instituto de pensamiento”, para decirlo al modo de lo que Espinosa denomina “nuevo instituto de la vida”) que, conquistando las aflicciones impuestas por la fortuna, logra reestablecer las posibilidades de acción” (p. 10). En los tres textos, por su parte, que integran la cuarta sección del libro (“Cada uno tiene la policía que merece”, “El Estado: seguridad e inseguridad”, “Dinero, libertad, democracia (conceptos de la Bolsa Familia)”) el autor presenta tentativas de abordaje de temas recurrentes en la realidad social, particularmente en la situación brasilera reciente. Mas conviene aclarar que el trato con estos problemas teóricos a partir de objetos empíricos por parte del autor no cambia en nada el estatuto de la consideraciones realizadas, esencialmente teóricas. Finalmente, la quinta y última sección está integrada por tres trabajos (“Lo irrepresentable”, “Un Marx alegre”, “Las crisis del pensamiento”) en los que se estudia la filosofía de A. Negri, evaluando sus contribuciones para la elaboración de una filosofía política que sepa situar la libertad como inseparable de la transformación social. Pero también se insiste en la necesidad de mantenerse alerta sobre los percances impuestos por la acción de los mecanismos de servidumbre, tarea casi siempre descuidada por Negri, según nuestro autor. Por lo demás, sí, compartimos el dictamen de Homero Santiago: “Só há virtude no *meio*”.

Xesús Blanco

Spinoza, Baruj : *Ética demostrada según el orden geométrico*. Edición de Pedro Lomba, Madrid, Trotta, 2020, 445 p.

Ce volume fait partie de la génération des traductions qui, depuis quelque temps, tiennent compte de l’apport de la critique dans les dernières décennies, notamment des travaux du grand philologue néerlandais Fokke Akkerman, disparu en 2017, ainsi que de la découverte d’un unique manuscrit de l’*Éthique* au Vatican, conservé depuis trois siècles par l’Inquisition.

Dans son introduction, Lomba situe l’*Éthique* d’un triple point de vue. Il rappelle d’abord qu’elle est la synthèse fondamentale qui résume l’itinéraire intellectuel entier de Spinoza, au point que ses autres ouvrages doivent peut-être être considérés “como otros tantos momentos –esbozos, ensayos, refracciones– de esta obra filosófica total”. Il la situe ensuite comme centre de discussion du cercle d’amis – et il faut insister, effectivement, sur le fait que la pensée exposée dans l’*Éthique* n’est pas la création d’un solitaire. Il la considère enfin comme résultat et instrument d’un rapport essentiel à Descartes – à la fois un rapport critique (contre le volontarisme qui exclut le règne humain des lois du déterminisme naturel) mais aussi comme inventaire d’un héritage, non pas simplement reçu, mais retravaillé (notamment quand il s’agit des affects). Il reconstitue l’histoire du texte, depuis les premières indications fournies dès 1661 dans les premières lettres à Oldenburg jusqu’à la fin de la rédaction en 1675 et à la double édition posthume (latin et néerlandais) de 1677 ; il publie en annexe la lettre de dénonciation écrite à la fin de cette même année 1677 par Sténon au moment où celui-ci remet à l’Inquisition le manuscrit que lui a confié Tschirnhaus. Le lecteur a ainsi les éléments nécessaires du cadre historiographique. Il lui reste à lire et à déchiffrer pour lui-même le sens de l’édifice théorique : c’est à quoi servent le texte, la traduction, les notes et les annexes.

Le texte latin suivi est celui de Gebhardt, reproduit en bas de page ; à ce texte latin, Lomba ajoute des variantes issues de la version néerlandaise de 1677 (les *Nagelate Schiften*), en indiquant, à la suite d’Akkerman, lesquelles (rarissimes !) remontent peut-être à Spinoza lui-même – la plupart étant au contraire aujourd’hui considérées comme des gloses des traducteurs. Il s’écarte cependant, à juste raison, de la version Gebhardt en cas d’erreur flagrante de celui-ci (voir p. 255-256). On aurait apprécié, sans doute, plus de détails sur les variantes du manuscrit du Vatican, mais ce sera peut-être pour une future deuxième édition – de toute façon, l’intérêt de ces variantes est surtout de confirmer des corrections déjà proposées ou de permettre de choisir entre les leçons jusqu’ici connues des *Opera Posthuma* et des NS ; la seule qui apporte un sens véritablement nouveau est sans doute l’expression *vita vitalis*, au chapitre 5 de l’appendice de la IVe partie, écartée par les éditeurs des OP au profit de *vita rationalis*, mais plus riche de sens (une vie “vraiment humaine”).

L’annotation est sobre (cinq notes seulement pour toute la cinquième partie !) et le traducteur s’en justifie (p. 26) par le souci de ne pas noyer le texte sous

une “avalanche d’explications”. On y lira donc uniquement, à part les variantes des NS, quelques références à la présence silencieuse de Térence, Ovide ou Tacite dans l’écriture de Spinoza, ainsi que la justification de quelques choix de traduction : par exemple “*naturaleza*” tout court pour *rerum natura* (p. 45) ; “*una sustancia*” jusqu’à la prop. 10, puis “*la sustancia*” à partir de la prop. 11, une fois l’unicité de celle-ci démontrée, pour rendre le *substantia* évidemment sans article du latin (p. 52) ; l’explication de la traduction “impersonnelle” de *confligo* (p. 190) ; les raisons du choix de “*ciudad*” plutôt que “*Estado*” pour rendre *civitas* (p. 326). Ces quelques explications rigoureuses apportent effectivement plus à la compréhension du texte que ne le feraient des pages entières de commentaires. Au sujet du poète espagnol qui avait oublié ses propres œuvres, Lomba se rallie à l’hypothèse Gongora, avec prudence ; c’est mon avis aussi (pour l’hypothèse, et pour la prudence).

À la fin du volume, quatre annexes apportent de précieux matériaux : outre le texte de Stensen, un lexique des affects (confronté à celui de Descartes), une liste des ouvrages espagnols ou en rapport avec l’Espagne dans ce que nous connaissons de la Bibliothèque de Spinoza (à partir de l’inventaire notarié dressé après son décès) ; il est toujours bon de rappeler qu’il lit l’*Institution* de Calvin en espagnol, comme aussi les *Dialogues d’amour* de Léon l’Hébreu. C’est donc que même s’il lit le français (comme en témoignent un anonyme *Voyage d’Espagne* et la *Logique* de Port-Royal) et l’italien (Machiavel), il préfère lire en espagnol les ouvrages écrits dans ces langues dès lors qu’il y a une traduction disponible. Enfin la 4^e annexe reconstruit la concaténation de l’ordre géométrique.

La traduction se tient à une certaine régularité lexicale : chaque terme de la langue d’origine est, dans la mesure du possible, traduit par un terme unique dans la langue d’arrivée, ce que la proximité de l’espagnol au latin permet sans doute mieux que dans d’autres langues. Cela permet de conserver des distinctions importantes : *potencia/potestad* pour *potential/potestas*, ou *mente/ánimo* pour *mens/ánima/animus*. Mais Lomba ne fétichise pas cette régularité : par exemple, alors que *ratio* est le plus souvent traduit par “*razón*”, l’expression technique *vivendi ratio* est rendue par “*norma de vida*” : on voit bien l’intérêt de la distinction, dans le scolie de IV 37 (ici les trois dernières lignes de la p. 328) où les deux sens arrivent simultanément : *communem vivendi rationem... non ratione* est rendu par : “*una norma común de vida.. no con la razón*” ; si les deux occurrences avaient été toutes les deux traduites par *ratio*, la phrase aurait suscité une fausse opposition dans l’esprit du lecteur. Ce soin apporté au respect du lexique rendra cette traduction particulièrement utile. En revanche, on peut regretter que les trois premiers mots de la démonstration de I 8 (*substantia unius attributi*) soient rendus par “*una sustancia de un solo atributo*” – cela risque de conforter le lecteur dans la thèse aventureuse de Robinson et Gueroult sur l’existence de substances à un seul attribut. En fait, si on lit la phrase complète, il faut comprendre que, si l’on considère un seul attribut, il ne peut lui correspondre qu’une seule substance et non plusieurs.

On remarquera particulièrement l’importance donnée, à très juste titre, au rapport Descartes/Spinoza, en particulier en ce qui concerne les affects. Pedro Lomba rappelle que Spinoza forge son vocabulaire dans le *Traité des passions de l’âme*, qu’il lit dans la version latine de Desmarets. La question est abordée dans l’introduction, elle est reprise dans le cours de la traduction (note p. 198) et les éléments sont disponibles dans la deuxième annexe (p. 433-435). Il y a là un enjeu qui n’est nullement négligeable : on y voit comment une pensée se construit en se fabriquant un lexique, et comment ce lexique s’édifie dans la reprise critique et systématique d’un lexique préexistant. Loin d’être réductible à la trop vague notion d’“*influence*”, le travail de la théorie se présente ici comme la véritable production d’un instrument intellectuel, à partir de la transformation d’éléments préexistants, confrontés aux acquis de l’expérience et à la rigueur de la systématisation.

Les qualités de ce livre en font un véritable outil de travail. Il vient s’ajouter aux précédentes publications de Pedro Lomba sur Descartes, Spinoza, le libertinisme et le baroque : une réflexion sur certains des principaux éléments constitutifs de notre modernité.

Pierre-François Moreau

SPINOZA, *Oeuvres IV. Ethica. Éthique*. Texte établi par F. Akkerman et P. Steenbakkers ; Trad. par P-F. Moreau ; Introd. et notes par P-F. Moreau et P. Steenbakkers, Paris, PUF, 2020, 690 p.

Esta obra se encuadra en el proyecto editorial, que dirige P-F. Moreau, de hacer una edición completa crítica de la obra de Spinoza, que sea la de referencia para hoy. Ya se habían publicado en la casa editorial PUF los volúmenes correspondientes al *Traité politique* en 2005 (vol. V), al *Traité de la Réforme de l’Entendement y Court traité* en 2009 (vol. I), y al *Tratado teológico-político* (vol. III). Después de superar algunas vicisitudes, por fin ha visto la luz el volumen referido a la *Ética*, la obra más importante de Spinoza. La edición del texto latino había sido acabada en su mayor parte por Fokke Akkerman antes de morir en 2017. También autorizó algunos materiales para la Introducción y las Notas para esta edición. La traducción la había comenzado a realizar Jean-Marie Beyssade, quien igualmente antes de morir en 2016 aprobó el empleo de lo que había preparado. En las Notas hay comentarios de Jean-Marie Beyssade, además de las que proporcionó de Alexandre Matheron antes de morir en 2020.

Creemos que a partir de ahora esta edición se convertirá en la edición de referencia para los estudiosos de la *Ética* de Spinoza: la cuidadosa edición del texto latino y selección de variantes en el aparato crítico, la abundante información en la Introducción y las Notas, y los útiles cuadros explicativos acerca de diversos temas hacen de ella una edición indispensable (a lo que se añade una Traducción al francés clara y muy precisa, lo que resulta enormemente ilustrativo incluso para quienes no tenemos el francés como lengua de nacimiento).

La edición de la *Ética* se apoya en las nuevas investigaciones aparecidas desde la edición de Gebhardt de 1925. En la Introducción de 53 páginas se expone la génesis de la *Ética* y la historia de su publicación: los amigos de Spinoza, a su muerte, editaron las obras que éste tenía en el cajón de su escritorio en latín con abundantes intervenciones editoriales para intentar pulir el texto de su amado maestro (lo que conocemos como *Opera Posthuma*); las tradujeron también al holandés (los denominados *Nagelate Schriften*). La Introducción reseña también la historia editorial y de traducción de la *Ética*. Refiere cómo la situación cambió en 2011 con la publicación de *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica* (en Brill) por Leen Spruit & Pina Totaro, basado en el texto descubierto en 2010 del único manuscrito hasta ahora encontrado de la *Ética*: la copia de Tschirnhaus que hizo Pieter van Gent en 1675 para el erudito alemán. Algunos meses después de la muerte de Spinoza, en 1677, Tschirnhaus se encontró en Roma con Niels Stensen, que había frecuentado el círculo spinozista en otro tiempo y que se había convertido fervientemente al catolicismo. No sabemos muy bien por qué, pero Tschirnhaus le cedió a Stensen el manuscrito de la *Ética*, quien lo envió a la Inquisición para que condenase la obra. En el siglo XX el manuscrito fue transferido desde los archivos de la Inquisición a la Biblioteca Vaticana, donde lo encontró en 2010 Leen Spruit.

Esta copia ha ayudado a fijar con más claridad algunos pasajes del texto de la *Ética* mediante una especie de triangulación entre el texto latino que figura en las *Opera Posthuma*, el texto holandés de los *Nagelate Schriften* y el propio manuscrito vaticano. También ha facilitado la reconstrucción más precisa de la última fase de redacción de la *Ética*. Este manuscrito, que es una copia del autógrafo de Spinoza, se hizo con cierta premura, por lo que tiene numerosas erratas, aunque el mismo Van Gent y también Tschirnhaus introdujeron algunas correcciones en las mismas. En resumen, hay un gran número de diferencias entre los dos textos latinos, debidos a las erratas y a las intervenciones, tanto del copista Van Gent como de los editores de las *Opera Posthuma*.

Tras la historia, la Introducción justifica los criterios empleados para realizar el establecimiento del texto latino de la *Ética*. Las anteriores ediciones, la de Van Vloten y Land (1882-1883) y la de Gebhardt (1925), suponían que el texto latino de las *Opera Posthuma* provenía, tal como estaba, de Spinoza y que las diferencias que se notaban en la traducción holandesa de los *Nagelate Schriften* reflejaban estadios diferentes del desarrollo del texto. Los editores de esta nueva edición, P-F. Moreau y P. Steenbakkens, consideran que las tres versiones de la *Ética* -la de *Opera Posthuma*, la de *De Nagelate Schriften* y la copia manuscrita de Van Gent- han sido realizadas a partir del mismo manuscrito de Spinoza. Si bien, sostienen, la reconstrucción del autógrafo de Spinoza sería una quimera, con todo la comparación entre las tres fuentes nos ayuda a comprender que la edición de las *Opera Posthuma* incluye algunas modificaciones que mejoran el texto latino respetando el espíritu de Spinoza al corregir erratas, al rectificar las remisiones geométricas inválidas de unos textos a otros, al remediar ciertos

equívocos en las formulaciones y la puntuación o al modificar algunas expresiones y frases poco acertadas. Pese a todo, el número total de intervenciones de los editores amigos de Spinoza es cuantitativamente reducido en las fórmulas de las definiciones, axiomas, proposiciones y demostraciones; hay más cambios en los pasajes de carácter retórico y en textos más libres, como los escolios, prefacios y apéndices. Los discípulos de Spinoza no pretendieron cambiar ni corregir su pensamiento, sin embargo la confrontación permite comprobar cómo algunas tentativas de mejora en el estilo por parte de los editores de las *Opera Posthuma* desvirtúan el texto y cómo a veces hay incluso algún error en su edición. Por otra parte, también se deja constancia de los problemas que presenta la traducción de la *Ética* en *Nagelate Schriften*, por ejemplo, al esforzarse en aclarar demasiado el texto latino de Spinoza, da lugar a errores en la traducción, o un mismo término es trasladado de diferente manera en una u otra parte de la *Ética*. Y, sobre todo, no es un texto de Spinoza, sino una traducción de sus amigos-discípulos. Pero el Manuscrito Vaticano, afirman estos, no puede servir de texto base, por tratarse de una copia escrita precipitadamente para el uso personal de Tschirnhaus y no revisada por Spinoza. En cambio, defienden, el texto de las *Opera Posthuma* fue publicado por los amigos de Spinoza previsiblemente según las instrucciones del autor y con mayor detenimiento. Por ello es el único que se puede considerar como texto de base para una edición crítica. La edición crítica de la *Ética* que estamos reseñando ofrece un cuadro donde se consignan las diferencias entre el texto latino de las *Opera Posthuma* y el del Manuscrito Vaticano; y otro que recoge las disparidades entre el texto latino de las *Opera Posthuma* y la traducción de los *Nagelate Schriften*. A todo lo cual se añade un apartado sobre las fórmulas terminales de las demostraciones y otro sobre las erratas tipográficas del texto latino de la *Ética* en las *Opera Posthuma*.

A partir de esas reflexiones y comparaciones, los autores de la edición proponen los siguientes cuatro principios: 1) Tomar el texto de la *Ética* de las *Opera Posthuma* como texto de base. Sin embargo, como no es directamente un texto de Spinoza, sino que hay todo un trabajo de pulimiento del texto por parte de los editores, el texto no es incontestable. 2) Spinoza tenía un suficiente dominio del latín propio de la época y no se pueden considerar errores las formas latinas que se separan del latín clásico, por lo que no hay que corregirlas. 3) La traducción de la *Ética* en *De Nagelate Schriften* no es copia de otro manuscrito de Spinoza. Las diferencias se deben a las intervenciones de los traductores. 4) Spinoza no retrabajaba sus obras a lo largo de su vida: una vez que las consideraba como acabadas, no retocaba nada, a no ser que hubiera una razón específica para revisar un determinado texto o corregir un pasaje concreto. El hecho de que se mantengan en las *Opera Posthuma* cinco textos claramente mal escritos, que ya aparecían en la copia que hizo Van Gent en 1675, dos años antes de la muerte de Spinoza (lecturas “espinosas” se las llama) significa que Spinoza no ha releído con detenimiento su manuscrito en el periodo que media entre la copia de van Gent y su muerte.

En conclusión: Moreau y Steenbakkers toman como texto de base el de las *Opera Posthuma*, que solo corrigen cuando el texto está claramente corrompido o erróneo, o si el texto de *Nagelate Schriften* y del Manuscrito Vaticano lo contradicen; en tal caso ellos proponen un texto más compatible con el sistema conceptual de Spinoza. Las ocasiones en que se corrige el texto de la *Ética* de las *Opera Posthuma* no son muchas.

Desde el punto de vista formal, la grafía de esta edición ha suprimido la abundancia de mayúsculas del texto latino de las *Opera Posthuma*, así como el empleo de acentos; ha disminuido también la abundancia de comas y ha mantenido la ortografía convencional del latín de la época. Ha imitado, por otra parte, el modelo de las *Opera Posthuma* de jugar con la tipografía para distinguir la estructura geométrica del texto. Finalmente, cuando los escolios son largos, o en los apéndices y las introducciones, los autores de esta edición han introducido una división en párrafos numerados entre corchetes, lo que permite una más fácil localización de una idea o una frase.

Debajo de las páginas del texto latino han puesto los editores un amplio y preciso aparato crítico, donde se señala cuándo se ha modificado el texto de las *Opera Posthuma* (a excepción de las correcciones ortográficas) o las lecturas alternativas dignas de mención de algunas frases. Pero diluye la edición de Gebhardt entre tantas menciones a ediciones anteriores que, generalmente no son usadas (en mi opinión, hubiera estado bien poner en una tabla las diferencias entre esta edición y la de Gebhardt, que ha sido, hasta ahora, la de referencia y a la que va a sustituir). También hay un utilísimo aparato de referencias internas en el cual se relacionan algunas frases de la *Ética* con obras anteriores.

Tanto el texto latino como la traducción francesa utilizan diferentes tamaños y tipos de letra para simbolizar el orden y la jerarquía geométrica, lo cual ayuda sobremanera a la lectura de la obra. Pero no es explicable que se asigne un tipo de letra tan pequeño a las explicaciones, demostraciones, escolios, corolarios y apéndice de la parte I (en cambio, el apéndice de la parte IV con sus capítulos tiene un tipo de letra más grande), lo que es la mayor parte de la *Ética*. La letra ahí es tan pequeña como el tamaño del tipo de letra de las notas a pie de página y bastante más pequeña que el tamaño del tipo de letra de la Introducción, las Notas, los Anexos...; es decir, el tipo de letra más pequeño es el que se utiliza en la mayor parte del texto de la *Ética*. Tampoco se entiende por qué los Prefacios tienen un tamaño de letra mayor y en cursiva. Parece un tanto arbitrario, además de que no tiene sentido poner la mayor parte de la *Ética* en un tamaño de letra excesivamente pequeño. Por cierto, la paginación en el margen lateral de la traducción francesa remite a la edición de Gebhardt.

Las Notas ocupan 110 páginas. Tienen como objetivo dar a conocer la estructura de cada parte (así como la de prefacios, apéndices y escolios largos), justificar las decisiones editoriales respecto del texto latino con explicaciones que no van en el aparato crítico, explicitar los reenvíos geométricos de unas frases a otras, poner referencias y citas y, por último, explicar algunas palabras clave. Los editores declaran de entrada que no quieren

imponer una interpretación o discutir las posibles interpretaciones. Pero el miedo a entrar en interpretaciones les ha impedido quizás a veces hacer una explicación clara de palabras clave: en las notas a veces se describe más el sentido que tenían esas palabras para Descartes o en obras anteriores de Spinoza que el que tienen en la *Ética*. Un ejemplo de ello es lo que sucede en la nota que aborda en 2 páginas el término “*substantia*”, o la que aborda el sentido de los términos “*spes*” y “*metus*”. En este sentido, a veces las notas no ayudan a entender el texto, aun presentando una abundante erudición, como cuando se despacha la nota sobre el término “*conatus*” con una cita de Séneca y una vaga referencia a Hobbes: lo que no parece la mejor manera de ayudar al lector en este término tan importante en la *Ética*. Por supuesto, también hay muchas notas, quizá la mayoría, que ayudan mucho, como las referidas a “*acquiescentia*” o “*ratio*”, por ejemplo. Por otra parte, en muchas notas se aducen textos latinos clásicos que tienen relación con una determinada frase o palabra de la *Ética*: a veces se pone el texto latino y una traducción francesa ya publicada (en algunos casos se trata de una traducción discutible); otras veces solo se pone una traducción francesa sin citar de dónde sale o quién la ha hecho.

Después de las Notas viene un Anexo (pp. 610-625) conteniendo los ejemplos matemáticos de la *Ética*, escrito por F. Audié. Un segundo Anexo trata del pequeño compendio de física que sigue a E II, pr. 13, por A. Charrak. Un tercer Anexo, de mayor interés y de gran utilidad, elaborado por P.-F. Moreau, cataloga los términos de la vida afectiva. A continuación el lector encontrará un provechoso Glosario de los términos que aparecen en las Notas, pensado para facilitar el acceso a las mismas. Detrás del cual se incluye una generosa Bibliografía que contiene una amplísima referencia a ediciones y traducciones de la *Ética*. El volumen se completa con un Índice de Nombres.

Si el objetivo de la obra, como se señala en la primera página, es “dar al lector instrumentos históricos, lingüísticos y conceptuales para abordar el texto y poder hacer su propia lectura”, podemos decir que lo logra con creces. Como sucede con todo instrumento, se irá viendo su utilidad con el uso. Y no me imagino haciendo una lectura cuidadosa de cualquier parte de la *Ética* sin ayudarme de esta magnífica edición. Ahora mismo es la edición indispensable de la *Ética* de Spinoza.

Francisco Javier Espinosa

Tejeda, Cristián: *Spinoza. Una política del cuerpo social*. Barcelona, Gedisa Ed., 2020, 158 p.

Este libro quiere hacernos ver la actualidad de la filosofía política de Spinoza. En el prólogo nos indica que el pensamiento de Spinoza no trata de individuos o cosas ya constituidos, sino de procesos mediante los cuales las cosas llegan a ser lo que son. Lo político sería el proceso de composición o descomposición del cuerpo social. La obra intenta ser, por un lado, una introducción al pensamiento de Spinoza y, por el otro, una interpretación del *Tratado político*, según la cual Spinoza no puede ser

considerado un adalid del pensamiento liberal, sino un pensador realista que nos habla del papel de la multitud en la composición del cuerpo político.

La obra tiene cuatro partes: (1) una breve biografía en la que se quiere mostrar cómo los sucesos políticos de la época incentivaron un giro en la concepción de lo político en Spinoza; (2) la exposición de las ideas fundamentales de la *Ética*, sin las cuales sería imposible dar una visión de conjunto y coherente de la política; (3) la contraposición entre el *Tratado teológico-político* con sus limitaciones y el *Tratado político* con su mayor fidelidad al pensamiento de la *Ética*; y (4) cómo Spinoza puede comprenderse como contemporáneo, ayudando su pensamiento a la comprensión de la situación política de Chile. Es muy interesante su concepción de que la historia de la filosofía, y especialmente el pensamiento de Spinoza, no son objetos monumentales, sino instrumentos para tornar diáfana la realidad compleja y brumosa de nuestro tiempo.

Los términos clave de su exposición de la filosofía política de Spinoza son inmanencia, potencia y multitud. La política no sería entendida en clave de modelos normativos transcendentales, sacados, por ejemplo, de la religión, sino que sería la inmanencia del arte de componerse unos seres humanos con otros, constituyendo una multitud, para aumentar la potencia. Como los seres humanos en las multitudes son siempre heterogéneos, lo político sería entonces una estrategia práctica de articulación de las diferencias para así potenciar al cuerpo social en lo común. Habría que aceptar la diferencia como una riqueza que potencia la acción social: compatibilizar potencias diferentes sería el sentido profundo de lo que llama el autor “ampliación de poder”. Este concepto es muy interesante y responde adecuadamente al pensamiento de Spinoza, pero creemos que no se puede sacar, como se hace, de una lectura forzada del *amplam* del TP VII, §31, pasaje que señala como capital en su interpretación de Spinoza.

La lógica política, entonces, sería ampliar el poder de la multitud, frente a una lógica opuesta que sería la “concentración del poder”. Concentrar el poder sería disolver el poder de la multitud y concentrarlo en uno o unos pocos. Este par de conceptos resumiría, a juicio del autor, el corazón de la descripción de lo político de Spinoza, perspectiva que también parece muy interesante y útil para la comprensión de la situación política actual.

El autor afirma que bajo la lógica inmanente del spinozismo no puede decirse que la democracia se considere la mejor forma de gobierno. Lleva razón el autor en afirmar que la política realista tiene que considerar en cada instante lo que se puede hacer y que todo poder político debe explicarse como efecto de causas naturales y

no desde un ideal, pero también es verdad que la democracia, para Spinoza, también en el *Tratado político*, es la forma de gobierno que mejor expresa la potencia de la multitud. Y, como nos demuestra el prólogo de la cuarta parte de la *Ética*, no es malo hacernos modelos que nos ayuden a vivir. No podemos calificar estos modelos de transcendentales, porque en Spinoza lo fundamental en esos modelos es la lógica inmanente de la potencia.

La obra sugiere que una de las tareas más urgentes es desmontar los dispositivos del poder y crear nuevas formas de vida: cuestionarnos el valor de la democracia con desenfado. Es verdad, como dice el autor, que Baruch Spinoza hoy nos abre un mundo de opciones para repensar nuestro presente, pero parece difícil casar con su pensamiento la idea de que el estado tienen su origen constitutivo en la necesidad de una verticalidad del poder y que el modelo alternativo serían las sociedades primitivas amerindias sin estado.

Francisco Javier Espinosa

Los autores de las reseñas del Boletín de Bibliografía Spinozista nº 22 son:

- Xesús Blanco: Universidad de Santiago de Compostela (España)
- María Luisa de la Cámara: Universidad de Castilla-La Mancha (España)
- Julián Carvajal: Universidad de Castilla-La Mancha (España)
- Mario Donoso: Université Paris VIII-Vincennes Saint Denis (Francia)
- Javier Espinosa: Universidad de Castilla-La Mancha (España)
- Guadalupe González: Institut d'Études Religieuses, Université de Montréal (Québec)
- Montserrat Herrero: Universidad de Navarra (España)
- Apolo Márquez: UNAM, Ciudad de México (México)
- Pierre-François Moreau : École Normale Supérieure de Lyon (Francia)
- María Luisa Ribeiro Ferreira: Universidade de Lisboa (Portugal)
- Victor Sanz: Universidad de Navarra (España)
- Xudong Zheng : Université Paris VIII-Vincennes Saint Denis (Francia)

El Boletín de Bibliografía Spinozista nº 22 ha sido coordinado por María Luisa de la Cámara García [marialuisa.camara@uclm.es]