

Boletín de Bibliografía Spinozista. N° 23

BALIBAR, ÉTIENNE: *Spinoza político. Lo transindividual*. Traducción de Alfonso Díez. Barcelona, Gedisa, 2021, 289 p.

En este volumen, publicado en francés en 2018, se reúne la mayor parte de los estudios que Balibar ha dedicado a Spinoza con posterioridad a la primera edición de su libro *Spinoza et la politique* (1985). El libro consta de siete ensayos sobre temas diversos (incluido alguno que sólo indirectamente cabría calificar de “político”), que sería difícil reseñar conjuntamente. Sin embargo, como el propio título sugiere, hay un concepto, el de lo transindividual, que vincula buena parte de estos trabajos; en ellos se centrará esta reseña.

Balibar recurre a esa noción, que toma del filósofo George Simondon (más conocido entre nosotros como filósofo de la técnica), para explicar cómo se construye la individualidad en Spinoza. Su intención es eludir la antítesis entre el individualismo y el organicismo (u holismo), particularmente en el mundo social, rechazando tanto la abstracción del individuo aislado de la comunidad como la de la totalidad como organismo en detrimento del individuo. La clave es, a juicio de Balibar, una ontología de la relación en la que lo individual sólo se concibe como construcción continua –individuación– en la comunicación con los otros individuos.

La filosofía de Spinoza es irreductible a dicha antítesis, según el autor, que se esfuerza por mostrar cómo el concepto de lo transindividual puede aplicarse con toda propiedad. Si atendemos a la ontología de los modos finitos, advertimos cómo estos existen en una red de causalidad recíproca, y no pueden ser concebidos separadamente ni disueltos en una totalidad sustancial que los anule. Los individuos se construyen en interdependencia, y el propio *conatus* implica, a juicio de Balibar, la coalición con otros para la conservación. Por su parte la “Física” de la II Parte de la *Ética* expone cómo los individuos dependen del intercambio con otros individuos para conservar su forma y existencia, tanto más cuanto más complejos sean.

En la dinámica afectiva de la psicología spinozista se aprecia aún con mayor claridad cómo la individuación es un proceso transindividual de integración, que se lleva a cabo por dos vías: la de la imitación de los afectos, en la que tiene el papel protagonista la imaginación; y la de razón, que enseña que la integración de las individualidades por conveniencia o concordancia en la asociación

proporciona potencia, seguridad y libertad a los individuos humanos, que aisladamente no podrían resistir a su destrucción por causas externas más poderosas. Pero incluso en la V Parte puede hablarse, paradójicamente, de transindividualidad. “Spinoza nos explica en qué puede consistir el grado más elevado de individualidad (...) que alcanza un individuo cuya constitución es toda ella, transindividual” (p. 57). Quien se integra en la Naturaleza desde la perspectiva de la eternidad (siquiera parcialmente) trasciende la condición de mero individuo, si bien, apunta Balibar, también podríamos hablar de un exceso respecto a la transindividualidad, en cuanto va más allá de la estructura relacional del segundo género.

Quizá cabría poner en cuestión la aportación real de la noción de transindividual a la mejor comprensión del pensamiento de Spinoza (o el de Marx y Freud, a los que también se aplica en uno de los capítulos). Pero no cabe duda de que Balibar obtiene un alto rendimiento de ese concepto para la explicación de un punto controvertido de la teoría política de Spinoza, que aborda en el capítulo “*Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur*”. Como es sabido, esta frase del *Tratado político* (III,2) nos habla de la naturaleza del individuo político como análogo a un individuo humano singular, pero deja sujeto a interpretación el alcance de la analogía entre ambos, especialmente por la limitación que introduce la partícula *veluti*.

Los estudiosos de Spinoza han reflexionado y debatido largamente sobre el sentido en que puede hablarse de una mente o alma del Estado, y Balibar se hace eco en su texto de este debate, del cual comienza por recoger y sintetizar algunas interpretaciones destacadas (que interpreta a su vez). Según Balibar, mientras Matheron considera que para Spinoza el Estado es un individuo (interpretación organicista), Rice se sitúa en la perspectiva del individualismo metodológico, para la que sólo metafóricamente podría hablarse de individuos colectivos. Negri, por su parte, concede la máxima importancia a la noción de “potencia de la multitud”, un conjunto de singularidades en conflicto, irreductible al artificio de la institución soberana; y Moreau aporta un énfasis en la perspectiva histórico-sociológica de consideración del Estado, sin poner por eso en cuestión la individualidad del sujeto colectivo.

La solución que da Balibar al problema destaca la oposición entre la unidad de pensamiento y decisión del *impe-*

rium o aparato institucional, y la independencia “natural” de los *ingenia* singulares, a su vez divididos entre quienes quieren vivir por su cuenta y quienes están dispuestos a una vida común. Al fin y al cabo, también la integración social sigue la doble vía de las pasiones y de la razón. Se podrá hablar de una mente colectiva en la medida en que se realice prácticamente la *animorum unio*, un proceso transindividual que apunta tendencialmente a la unidad racional para la utilidad común en el Estado democrático. De esta manera, no cabría localizar al sujeto político en el todo o en la parte, sino en los procesos de conveniencia o separación transindividuales en los que transcurre la vida política. Por consiguiente, la perspectiva transindividual permite comprender la multitud simultáneamente como masa, en cuanto multiplicidad irreductible de individuos, y como (casi) un individuo político constituido institucionalmente por la concordancia racional de los ciudadanos, sin que se pueda resolver definitivamente la tensión entre potencia múltiple y unidad colectiva.

Del resto de los textos recogidos en el libro cabe destacar el titulado “Los tres dioses de Spinoza”, inédito hasta entonces en francés. En él, Balibar pone en relación las tres representaciones de la idea de Dios que piensa que se encuentran en las obras de Spinoza con los tres géneros de conocimiento. Se trata del Dios-Naturaleza (o Potencia), el Dios-Ley o legislador soberano, y el Dios-Hombre. La representación de Dios como legislador es propia del primer género, mientras que la identificación de Dios con el amor humano recíproco se relaciona con el segundo género de conocimiento, y la idea de Dios como potencia natural infinita es del tercer género. Ahora bien, lo que sostiene Balibar es que las ideas de Dios no son ejemplos de los tres géneros de conocimiento, sino que los géneros de conocimiento son maneras distintas de entender a Dios. Al margen de lo acertado de esta conclusión, resultan particularmente interesantes sus reflexiones sobre la transición de una a otra representación de Dios, particularmente la evolución de la concepción del Dios bíblico (recogida ya en el artículo de 1985 “Ius-Pactum-Lex. Sobre la constitución del sujeto en el *Tratado teológico-político*”, que se incluye en este volumen) y la visión humanista de lo divino que se constituye en la comunidad de los seres humanos que concuerdan racionalmente.

Javier Peña

DE LA CÁMARA, MARÍA LUISA: *Métoikos. Spinoza trágico*. Madrid, Dykinson, 2020, 219 p.

El libro es una recopilación de 10 escritos publicados por la autora a los que se añaden un capítulo no publicado, un interesante y original prefacio y un sugestivo y bello postfacio a cargo de Remedios Ávila. Este volumen facilita el acceso a escritos que estaban dispersos y que aparecen ahora reunidos aquí.

La autora nos obsequia con una nueva luz para leerlos. El título y el prefacio quieren señalar la perspectiva desde la que se ofrece leer la obra. Spinoza y su pensamiento son trágicos, se dice, lo que significa que ni su vida ni su obra fueron un lago apacible de beatitud, ni una

propuesta de desaparición del dolor y el sufrimiento. Fue un meteco, se añade, un extraño para su gente, los judíos; un extranjero para su patria, los holandeses; un emigrante de la filosofía del momento, el cartesianismo; y, por supuesto, un intempestivo para su tiempo (e incluso para los tiempos siguientes). El autor de la *Ética* elabora, como señala la autora en el prefacio, una filosofía forastera, de fronteras e irreductible a ninguna otra. *Spinoza trágico* muestra a un Spinoza inmerso en la vida real conflictiva y en el pensamiento combativo, no a un Spinoza de autoayuda para cerrar los ojos a las colisiones de la realidad y sentirse falsa y superficialmente feliz. La autora utiliza la comparación con Antígona, la presencia trágica por antonomasia de nuestra cultura occidental, para resaltar esa perspectiva. En el prefacio muy original va entrelazando la noción de lo trágico desarrollada por Steiner en su magnífica obra *Antígonas* con los diversos aspectos del pensamiento de Spinoza abordados en los capítulos del libro. Antígona representa la asimilación de la naturaleza del hombre a la condición de lo trágico, en cuanto los conflictos humanos son insolubles. Parece que la esencia metafísica del hombre es la conflictividad. Y esto, según De la Cámara, está presente en las nociones básicas de la ontología de Spinoza, naturaleza y substancia, que son los temas de los dos primeros capítulos. No son conceptos simples en Spinoza por sus importantes implicaciones y pasarelas a la religión y la política: *Deus sive Natura*, el hombre como modificación y parte de un ser infinito, la producción necesaria de todos los modos y la ausencia de contingencia. En ellos radica la conflictividad y la complejidad de la noción clásica de *fisis*, el concepto de naturaleza medieval o la apuesta renovadora del cartesianismo; pero en las obras de Spinoza, esas nociones no dejan de ser forasteras a esos territorios y extemporáneas a su tiempo, provocando la extrañeza de sus contemporáneos.

Antígona manifiesta la crítica a la religión establecida frente al acomodaticio Creonte, como si ella fuera un *antitheos*, a pesar de estar movida por un sentimiento de divina piedad. Spinoza también mantiene su pensamiento a distancia de la autoridad y del poder de los dioses establecidos, defendiendo la autonomía de una razón no dogmática ni ilimitada, que es la esencia del hombre y la verdadera palabra de Dios. Esto se ve en el capítulo 3, “Defensa de la razón por Spinoza”, en la que se analiza el debate de Spinoza con el católico neoconverso Albert Burgh. En el capítulo 4, “La filosofía, tarea híbrida de la razón” se contrapone la *humanitas* spinozista, una filosofía de la alegría en el mundo, con el *humanismo literario* de Quevedo, caracterizado por la intelectualista sátira de la vida real y el escape del mundanal ruido. El desprecio del mundo es malo, para Spinoza, y es obra de divinidades siniestras y supersticiosas, un rasgo habitual entre los moralistas intolerantes y los teólogos platonizantes de la ascética cristiana, que añoran una ilusoria edad de oro al mismo tiempo que desprecian la potencia de la realidad presente. En cambio, ese menosprecio del mundo es, entre otras cosas, para Quevedo, señala la autora, el arma triunfante de la providencia divina.

Antígona personifica lo trágico y paradójico de la acción humana: buscando lo bueno cosecha lo malo; percibe en su conciencia que la vida es límite y que, a pesar

de ello, hay que lanzarse a la acción. Escenifica, como afirma María Luisa de la Cámara, la condición escindida del hombre entre dos voluntades, la ley y la piedad, siendo un ser fronterizo que habita el límite. Así es como la autora ofrece el capítulo 5, “Spinoza: tragedia y razón”, donde se cuestiona las interpretaciones que mitifican la filosofía de Spinoza reduciéndola a una olímpica jovialidad o a la estupidez beata del optimista. Quizá sea este el capítulo principal del libro, pues en él se desarrolla con detenimiento la categoría de lo trágico como metacategoría epistémica para interpretar el pensamiento de Spinoza. En primer lugar, señala la autora los aspectos trágicos de la vida del filósofo: las grandes adversidades que tuvo que afrontar. En segundo lugar, los aspectos conflictivos y trágicos de su propia filosofía: cómo la *Ética* evidencia la fuerza necesaria con que los afectos agitan y arrastran sin cesar en el océano del deseo a los hombres, que saben con certeza que su destino es la muerte; cómo desde las entrañas de cada uno de los infinitos atributos un *pathos* trágico, afirma, envenena la univocidad del ser provocando su escisión (¿se trata de una interpretación cabalista de Spinoza?); cómo el conocimiento está marcado por la tragedia, pues el hombre que puede tener ideas adecuadas se halla siempre limitado por sus pasiones, por la suerte o por la diversidad de usos sociales.

Antígona pone a prueba el espacio vital heredado, el lugar intermedio que se extiende entre el individuo y la ciudad. Spinoza, por su parte, recibe de la tradición muchos materiales que reverberan en él, señala la autora, pero también otros que desecha y unos terceros, de los que enmienda las restricciones que ahogaban su completa expresión. En este sentido, la autora en el capítulo 6, “Medicina mentis y salud corporal”, propone leer la filosofía de Spinoza desde la medicina de la tradición hipocrático-galénica.

La Antígona de Steiner nos revela que, frente a la idea del evangelio de Juan de que en el principio era la palabra, lo que está en el principio, como ya señalara Goethe, es la acción. Y la acción humana no se realiza en un mundo platónico de ideas puras, sino en la vida real, donde se dan excesos y fragilidades que proyectan sus oscuras sombras sobre la vida humana. Y aquí está la clave para la lectura del capítulo 7, “El conocimiento de los procesos mentales, en la diana de la educación moral”, donde la autora muestra cómo Spinoza rechaza toda teoría del conocimiento que reduzca este a la contemplación de ideas puras, pues el conocimiento se inserta en los procesos sociales del mundo de la vida, de manera que los contenidos mentales significativos, añade, son vivencias entretejidas en redes conflictivas de producción común de significantes. Por ello el conocimiento de los procesos mentales y los afectos es capital y se hace para la utilidad de la vida, de modo que, para Spinoza, una comprensión del propio ser situado en la vida social y entretejido de afectos es el objetivo de la educación moral.

Antígona muestra lo trágico del conflicto entre la disidencia individual y el Estado, entre la libertad del individuo y la obediencia a las leyes. Esto arroja luz para la lectura del capítulo 8, “Spinoza y la sociedad civil”, donde se revisan las lecturas contrapuestas de los textos de Spinoza que las tradiciones republicana y liberal han

hecho; su insuficiencia motiva en la autora la apertura de una interpretación del pensamiento político del filósofo desde el concepto de gobernanza.

Antígona denuncia los choques conflictivos que se producen cuando aparecen personas que, bajo aureola divina, hacen gala de un poder ilimitado. En el capítulo 9, “La teoría de Spinoza sobre la autoridad”, De la Cámara presenta en primera instancia el enfrentamiento de Spinoza a la pesada carga teológico-política de la autoridad tradicional, a un modelo metafísico jerárquico y a un moralismo de corte autoritario, para mostrar después la rehabilitación por Spinoza de la noción de autoridad, poniéndola pragmáticamente al servicio de la política, a fin de impedir la tiranía.

En Antígona se hace patente que la fuente original de lo trágico está en el lenguaje mismo, pues los hombres, al emplear el mismo lenguaje, pueden significar cosas enteramente diferentes e incluso irreconciliables. Por eso no se entienden Antígona y Creonte. Esto es lo que pasa con la palabra “tolerancia”, según el capítulo 10, “Fronteras de la tolerancia: la arquitectura del *Tratado teológico-político* y su fuerza perturbadora”, en el que la autora expone el rechazo de Spinoza al intolerante celo religioso de fariseos y pastores calvinistas, para los que no hay más que un lenguaje, pero también a la complaciente tolerancia de algunos políticos holandeses con los fanáticos intolerantes. Así que, aunque parezca un choque de significados, la propuesta de Spinoza, según la autora, es que el Estado ha de ser intolerante con aquellos grupos que pretenden hurtarle su potestad de tolerar la *libertas philosophandi*.

Antígona encarna el ser mestizo, el que está más allá de la casa (*métoikos*), el ser desarraigado para siempre, sin una casa en la tierra de los vivos ni sepultura con los muertos. Así es como Samuel Clarke ve a Spinoza, según la exposición de la autora en el último capítulo, “Samuel Clarke contra Spinoza: la imagen de un adversario”: un judío que abjura de su comunidad de origen, que peregrina por el cartesianismo sin quedarse allí, que utiliza sus conocimientos de la Escritura para racionalizarla y abandonarla, y que desemboca en el ateísmo, que es como vivir sin casa, pues el ateísmo, para Clarke, es la pura contradicción, estar en una cosa y en la contraria.

Diríamos, pues, que se produce en esta obra una muy fructífera mediación de la Antígona de Steiner para la lectura del pensamiento de Spinoza y para ayudar a la reflexión. Y no podemos dejar de concordar totalmente con las palabras de Remedios Ávila en el *Postfacio*: “Quizás el verdadero magisterio no consista tanto en mostrar cosas nuevas como en enseñar a mirar las mismas de otra manera”. María Luisa de la Cámara ha utilizado, como había señalado ella misma en el capítulo 5, una metacategoría epistémica, lo trágico, para enseñarnos a mirar de otra manera la posición filosófica de Spinoza. Y nos ayuda a pensar que, como se dice en el postfacio, carece de profundidad una alegría que no está alimentada por una cierta melancolía; y que lo que tenemos a mano para vivir es una alegría trágica que acepta que no está libre de la conflictividad.

DELAMBRE, ANAÏS: “Lo spinozismo nel teatro di Lessing. Dalla Drammaturgia a Nathan il Saggio”, en Cristina Santinelli (ed.), *Filosofia e letteratura in Età Moderna e Contemporanea*, (Atti del Convegno, Urbino 7-9 maggio 2019), Firenze, Editoriale Le Lettere, 2020, pp. 141-158.

La autora analiza en este trabajo la influencia del pensamiento spinoziano en el tratamiento de las pasiones y de la religión en Lessing durante el período anterior al Spinozastreit suscitado por Jacobi.

En primer lugar, busca testimonios explícitos de la lectura de la *Ethica* por parte de Lessing en su correspondencia del año 1757 sobre temas de estética con Mendelsshon, en la cual encuentra una alusión directa a la teoría spinoziana de los afectos en el marco de la discusión entre los dos amigos acerca de la naturaleza de la *titillatio*, que Lessing expone como “todo lo que se opone al dolor del cuerpo”, mientras que Mendelsshon la entiende como un mero “cosquilleo”, especie de placer sensual localizado en una parte concreta del cuerpo.

En segundo lugar, busca la presencia del spinozismo mendelsshoniano en la teoría de los afectos desplegada en la *Dramaturgia* de Hamburgo. Aquí, con el fin de proporcionar un fundamento filosófico a su interpretación personal de la teoría aristotélica de la tragedia, contraria a las interpretaciones de Corneille y de Curtius, Lessing se apropia de la definición mendelsshoniana de los “sentimientos mixtos o compuestos” –sentimientos en los que “los sentimientos singulares se combinan en un único sentir, nuevo, diverso y autónomo” (p. 146)– para dar una base sólida a su teoría de la piedad trágica. Siguiendo las huellas de Mendelsshon, Lessing define la piedad como un sentimiento compuesto resultante de la confluencia del placer –surgido de nuestro amor nacido de la idea de las perfecciones del desdichado (la “filantropía” aristotélica)– con el displacer que se sigue de la idea de imperfección del desventurado y el temor a vernos golpeados por la misma desgracia. Delambre observa que Lessing pudo encontrar en la exigencia spinozista de la semejanza entre el piadoso y el compadecido, un soporte teórico a su concepción ilustrada de la tragedia, alejada de la francesa, en la medida en que sus personajes han de ser semejantes a los espectadores a fin de que estos puedan identificarse con ellos más fácilmente que si fueran personajes mitológicos o aristocráticos. Lessing sostiene que “un personaje debe ‘pensar y actuar absolutamente como nosotros habríamos pensado y actuado’, lo que corresponde a cuanto dice Spinoza” (p. 146). De este modo, la autora encuentra en la *Dramaturgia* indicios –semejanzas, resonancias intelectuales– que le permiten afirmar que la lectura de Spinoza ha influido en la teoría de las pasiones de Lessing a través de la mediación de Mendelsshon (p. 147); si bien al apropiarse del spinozismo de este, Lessing lo deforma para construir el suyo propio. Esta influencia se ejerce en el marco de la teoría lessinguiana del teatro como instrumento de la educación moral del hombre, totalmente extraña al pensamiento de Mendelsshon, y de la escena como “un espacio público y un lugar de debate social” (p. 148).

En tercer lugar, Delambre indaga la presencia del spinozismo en la concepción lessinguiana de la religión natural, tal como queda expresada en el drama *Natán el Sabio*. En este tema, el spinozismo de Lessing también está mediado por el de Mendelsshon presente en su polémica con Lavater de los años 1769/70 acerca del concepto ilustrado de religión natural y racional, alejada del sentimentalismo y el misticismo religioso. Frente a la pretensión del cristianismo exclusivista de Lavater de ser el único depositario de la verdad, Mendelsshon defiende la universalidad de la religión natural que, como conocimiento práctico que lleva a la felicidad eterna mediante la virtud, es la base de la tolerancia. Delambre sitúa los orígenes del drama *Natán el Sabio* en la polémica suscitada por los Fragmentos publicados por Lessing entre 1774 y 1778, el último de los cuales dio lugar a fuertes reacciones por parte de Johann Daniel Schumann y, sobre todo, de Johann Melchior Goeze, pastor luterano en Hamburgo, que logró que los Fragmentos fueran censurados y prohibida su publicación.

Este hecho hizo que Lessing trasladara al teatro la prosecución de la polémica sobre la religión natural y la tolerancia, pues no concebía que las obras teatrales pudieran quedar al margen de los grandes debates presentes en la sociedad alemana de su tiempo. Esta disputa aporta materia dramática a *Natán el Sabio*, obra en la que la concepción de la religión natural y de la tolerancia, así como la prudencia de Natán frente a Saladino, recuerdan el pensamiento y la actitud de Mendelsshon. La acción del drama se desarrolla en dos tiempos; en cada uno de ellos, se plantea una cuestión central del tema de la religión que muestra claras resonancias spinozistas. En el primer movimiento, se plantea el problema de la verdad de la religión natural, en cuya solución Lessing no tiende a reconciliar las tres religiones monoteístas, sino a que las tres abandonen su rivalidad y su pretensión de hegemonía, dejando paso a la tolerancia, tal como le explica Natán a Saladino recurriendo a la parábola de los tres anillos, ninguno de los cuales es más auténtico que los otros, por lo que no debe haber rivalidad entre los hermanos que los han heredado. Hay sintonía en esta cuestión con la crítica de Spinoza en el TTP a la religión revelada como fruto de la imaginación, razón por la cual es imposible decidir sobre la “verdad” de una de ellas. Ante esta imposibilidad, tanto Natán como Spinoza, piden tolerancia y libertad de pensamiento y de expresión. En el segundo movimiento, con motivo del origen misterioso de Recha, se plantea el problema de la providencia o gobierno de Dios: ¿se debe a una intervención milagrosa de Dios el que Natán reciba a Recha para compensar la pérdida de sus siete hijos a manos de cristianos? El relato deja claro que no es Dios, sino el propio Natán quien vincula libremente la pérdida de sus hijos y la llegada de Recha, y el que interpreta esta coincidencia como un signo la que dota de un significado. De este modo, la actitud de Natán es un ejemplo de acción virtuosa independiente de una religión revelada. Delambre resalta la sintonía de este pasaje con el capítulo VI del TTP, donde Spinoza niega toda intervención divina de carácter sobrenatural y sostiene que la providencia divina solo puede conocerse a través del orden

fijo e inmutable de la naturaleza expresado en sus leyes universales derivadas de la necesidad y de la perfección divina, y que descubrimos mediante la razón.

Ahora bien, una hipótesis central en la interpretación de Delambre es la siguiente: la postura de Lessing en torno al spinozismo que encontramos en *Natán el Sabio*, solo resulta determinable en el marco del Spinozastreit, ya que “el spinozismo de Lessing solo ha salido a la luz a través del testimonio de Jacobi” (p. 152), que explicita tres aspectos nucleares de este spinozismo en materia religiosa: el rechazo de un Dios trascendente creador del universo; la crítica del libre albedrío, y la negación de los misterios y lo sobrenatural. Sin embargo, no puede dejar de reclamar nuestra atención el hecho de que la autora no considere útil recurrir a los ensayos filosóficos de Lessing, especialmente a *Erziehung des Menschengeschlechts*, para aclarar la presencia del spinozismo en su concepción de la religión natural.

Delambre concluye que “el spinozismo de Lessing es sobre todo una apropiación del pensamiento de Spinoza por parte de un Aufklärer” que ha sabido encontrar en los textos spinozianos teorías y conceptos acordes con su propia visión de la religión natural; pero que en ningún momento, “trata de ser un spinozista fiel: su admiración por Spinoza e sobre todo la expresión de una resonancia y de una sintonía en materia de religión o de teoría de los afectos” (p. 158).

Julián Carvajal

JAMES, SUSAN: *Spinoza on learning to live together*. Oxford, Oxford University Press, 2020, 228 p.

El libro reúne trece artículos y ensayos de la autora que, a pesar de haber sido escritos, y en su mayoría editados en publicaciones y años diversos entre 2006 y 2019, comparten una tesis común: aprender a vivir alegres, en el sentido spinoziano del término, es aprender a vivir juntos. Y ese “juntos” no incluye solo a nuestros semejantes, sino también al medio natural. Para fundamentarla, Susan James se apoya sobre todo en la *Ética*, el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político*.

Asimismo, todos los textos presentan una estructura tripartita similar. El núcleo lo constituye la interpretación del pensamiento spinoziano, pero nunca considerado en abstracto sino inserto retrospectivamente en su contexto geográfico y cultural y transpuesto prospectivamente a problemáticas acuciantes de nuestra actualidad global. Así, en el primer sentido, James remite a la tradición grecorromana (a la romana, sobre todo) y cristiana, a pensadores como Maquiavelo, Grocio o Hobbes o a los círculos intelectuales más próximos a Spinoza y, en el segundo, a debates como el cambio climático, la democracia o la (des)igualdad, a los que estima fructífero proyectar algunas de las miradas y propuestas spinozianas. En efecto, argumenta, todos ellos presentan una dimensión colectiva y una dimensión individual, es decir, convocan tanto a la razón (necesaria para comprender la realidad circundante, armonizar los diversos puntos de vista, tomar decisiones conjuntas e impulsar la colaboración), como a la pasión (fuente de discordia, titubeos y choques). Y, para quien defienda que razón

y pasión son mutuamente irreductibles y que, ante esta evidencia, lo conveniente es averiguar cómo se articulan y qué margen dejan a la acción, Spinoza es un referente ineludible.

Si admitimos, pues, que al habérnoslas con nuestros semejantes y con nuestro medio natural, no podemos erradicar nuestro elemento pasional, en contra de lo que sostiene gran parte de la tradición desde la Antigüedad, la única pregunta constructiva que cabe plantear es cómo valerse de las pasiones alegres, que, por irracionales que sean, aportan cargas de potencia, para facilitar el desarrollo de la razón en los individuos y en los grupos que forman. Aspiración, por cierto, que no es incompatible sino consecuente con la comprensión y asunción de los estados de cosas que nos envuelven.

En esta línea, la autora se ve reflejada en Spinoza al defender que algunos mecanismos pasionales pueden, por su carácter persuasivo y movilizador, contribuir a hacer patente y engrasar la interdependencia que vincula a todos los miembros de la naturaleza. Y es que, para James, la razón no puede limitarse a la especulación teórica o desarrollarse únicamente en la mente de los más predispuestos o aplicados a ello, sino que debe practicarse pública y cooperativamente.

En este marco se encuadran los trece capítulos del libro, cada uno de los cuales plantea desde diferentes perspectivas una serie de cuestiones transversales agrupables en cuatro polos temáticos.

I. La convivencia entre primer y segundo géneros de conocimiento (imaginación-razón) en el espacio público.

La autora reivindica la posibilidad de una retroalimentación virtuosa entre ambos, que consistiría en integrar el potencial imaginativo de ciertas narraciones en un proyecto político dirigido al fomento de la paz social y el respeto mutuo (único hábitat posible para el cultivo de la razón). Spinoza señala una narración destacada en este sentido, a saber, la religión, que analiza tanto en sus aplicaciones prácticas (pastoreo de los afectos y las conductas de los feligreses) como en su autocomprensión teórica (en contraste con la filosofía en cuanto a contenido, método, objetivo y certeza). (Capítulos 1, 2 y 10). Siempre, claro está, que la religión no derive en superstición, cuya pertinaz reaparición a lo largo de la historia en formas diversas (no solo religiosas, sino también políticas, científicas o filosóficas) amenaza la delicada simbiosis política entre razón e imaginación (Capítulo 3).

II. El poder y el derecho.

Cada individuo de la naturaleza puede algo, en mayor o menor medida. Y eso que puede, lo hace. Aplicando esta premisa spinoziana a los humanos que habitan en un determinado segmento espaciotemporal, ¿es posible establecer un compromiso que evite la colisión perpetua de poderes? La necesidad de resolver este problema lleva a la aparición del derecho, el natural, el divino, el positivo. ¿Cuál de ellos debe ordenar la vida pública?

¿Quién y cómo puede imponerlo? ¿Qué es ley y qué no? ¿Qué es libre aceptación de restricciones personales y qué sometimiento a una voluntad ajena y punitiva? Según James, Spinoza da a estas preguntas una respuesta peculiar, claramente distinta de las de otros pensadores, sean anteriores, contemporáneos o posteriores (Capítulos 4 y 10).

III. La racionalidad de la democracia.

De acuerdo con Spinoza, solo un poder soberano constituido por el mayor número de ciudadanos puede desactivar el predominio de los intereses particulares y la instrumentalización supersticiosa de las pasiones, garantizar la libre expresión de todas las partes y promover la cooperación de las mismas en el mantenimiento del espacio de convivencia que las posibilita. Ahora bien, aunque la democracia sea en abstracto la única forma de gobierno racional, la realidad demuestra que en las comunidades humanas las conductas raramente obedecen al estricto criterio de la razón, sino más bien al empuje de las pasiones. Por lo tanto, si lo que se persigue es impedir que estas ocupen la totalidad del espacio público, hay que buscar formas racionales de administrar lo irracional. Y para ello el soberano (esté este constituido por un individuo, unos cuantos o todos) debe saber ejercer el poder de coacción que le corresponde en cuanto tal sin que los individuos se sientan víctimas de la arbitrariedad o forzados a la obediencia. (Capítulos 6, 7, 8, 10).

IV. El concepto de libertad como telón de fondo de la articulación particular-general.

En los capítulos 9 a 12, Susan James aborda, en primer lugar, la noción de libertad de la que parte Spinoza (en la que resuenan Aristóteles, la tradición romana, Maquiavelo y algunos contemporáneos como los hermanos de la Court). En segundo lugar, afirma que Spinoza amplía dicha noción insistiendo en la interdependencia con los demás y con el medio, que convierte cada uno de nuestros actos en nodos en los que confluye el resto de fuerzas agentes de la naturaleza. De ahí que, al tratar al Spinoza político, James nunca pierda de vista la *Ética*, obra que inscribe el concepto de libertad en un marco ontológico que lo dota de un significado divergente e incluso opuesto al triunfante en la Modernidad oficial.

Mención aparte merecen los capítulos 5, 12 y 13, en los que la autora parece olvidarse de lo político y centrarse en lo privado. Sin embargo, pronto nos damos cuenta de que no es así. En efecto, en el capítulo 5 vemos que la relación entre ficción y realidad en la mente de cada cual no es sino reflejo de la relación entre pasión y razón en el espacio público. E igual que esa relación puede ser virtuosa entre individuos, puede serlo en la conciencia de sí de cada individuo. No es de extrañar, pues, que la propia James haga en alguno de sus escritos un uso estilístico e incluso metodológico de material literario o pictórico, plasmando de este modo lo productiva que puede ser hermenéuticamente la combinación de ficción y realidad, imaginación y razón, fantasía y contención.

Con todo, tanto Spinoza como James admiten el desfase entre conocimiento y afecto.

Y, así, el hecho de que conocer la imposibilidad de algo no impida ni anule de por sí el impacto emocional de ese algo, urge dos interrogantes. Uno, ¿es el conocimiento sinónimo de felicidad? La respuesta, según la tradición desde Platón y según la propia *Ética*, es que sí. No obstante, James encuentra en Spinoza elementos para dudar de que la adquisición de saber extinga completamente la tristeza, al menos en lo que respecta a la relación con nuestros semejantes, ya que el cultivo de la razón relativiza las pasiones, que son al fin y al cabo la materia real de la interacción cotidiana con el entorno (capítulo 12). Dos, ¿por qué no actuamos en consecuencia con lo que sabemos? Para analizar ese dilema entre lo preferido y lo necesario, James se vale de la noción spinoziana de *fortitudo* (capítulo 13), que ella interpreta como la capacidad de actuar individual y colectivamente de acuerdo con el conocimiento y la razón aun en contra del apremio de las apetencias.

Rosa M. Sala Carbó

LAERKE, MOGENS: *Spinoza and the Freedom of Philosophizing*, Oxford, Oxford University Press, 2021, 369 p.

En el subtítulo del *Tratado teológico-político*, Spinoza introduce el concepto de “libertad de filosofar”; y señala que dicha libertad no sólo se puede otorgar sin poner en peligro la paz y la piedad del Estado, sino que su abolición supondría precisamente acabar con la paz del Estado e incluso con su piedad. El libro que presentamos trata justamente de esclarecer la idea que tiene Spinoza de esa libertad de filosofar que parece tan útil y provechosa para la república.

En el contexto de la modernidad en el que nos encontramos, cuando se intenta desentrañar el significado general de la libertad, casi inevitablemente se nos presenta el concepto de *libertad negativa* que teorizó en su día Isaiah Berlin. Retomando una tradición que se remonta hasta Hobbes, Berlin entendía básicamente la libertad como aquel ámbito en el que un individuo puede actuar sin ser obstaculizado por otras personas, instituciones o grupos de presión. Somos libres en la medida en que podemos ser, hablar, y expresarnos sin impedimentos, trabas o amenazas exteriores. Este concepto de libertad constituye el núcleo del pensamiento liberal; y el liberalismo defiende, pues, básicamente esta libertad negativa que apunta a crear y mantener un espacio de juego en el que el individuo pueda pensar y obrar sin cortapisas ni prohibiciones. Una vez que se deja al individuo este amplio margen de maniobra, el liberalismo ve satisfechas y cumplidas sus expectativas respecto de las esperanzas y promesas que podemos asociar al concepto de libertad. Lo propio del pensamiento liberal es que renuncia a dar un contenido sustantivo a la libertad; cualquier opción del individuo, en la medida en que sea realmente suya y no interfiera o destruya la libertad negativa de sus semejantes, es perfectamente aceptable. Todas las elecciones son igualmente válidas, siempre que respeten el marco

de juego en el que la libertad de todos se ejerce. Desde un punto de vista estrictamente liberal, y en lo que a la naturaleza de la libertad concierne, emborracharse a solas todas las noches o leer cuidadosamente a Spinoza son opciones igualmente válidas, siempre que procedan de la libre elección del individuo, no coaccionado ni amenazado desde el exterior.

Pero es precisamente esta negativa a enjuiciar sustancialmente el valor de los diferentes cursos de acción, este rechazo a otorgar un contenido positivo al concepto de libertad, lo que a ciertos autores les pareció siempre un defecto, incluso el error esencial, del liberalismo. Estos pensadores se dedicaron a establecer un concepto de libertad más robusto, más *positivo*, que el puramente liberal. Según esta visión positiva de la libertad, esta no consiste sólo en estar emancipado de toda tutela o dictadura exterior, sino además, y sobre todo, en elegir las opciones más correctas, adecuadas y afines a nuestra naturaleza de seres humanos. Así entendida, la libertad no es sólo, ni principalmente, emancipación sino también, y sobre todo, autonomía. Naturalmente, para el liberalismo, todo intento de establecer jerarquías, principios de elección u órdenes de prioridad en las elecciones libres y voluntarias de los individuos comporta siempre un principio de autoritarismo, imposición o directamente tiranía. Pero para los defensores de la libertad positiva, que también podemos llamar republicana, hay que intentar ofrecer a las personas, nominalmente libres, unos pautas de pensamiento y acción que les permitan conseguir el mejor uso y disfrute de su propia libertad; es preciso, pues, de algún modo, enseñarles a ser libres. La libertad, como las otras facultades del ser humano, exige adiestramiento, educación y práctica.

En esta moderna disputa, ya legendaria, entre dos conceptos de libertad, ¿de qué lado podemos y debemos situar a Spinoza y a su libertad de filosofar? No han faltado investigadores que apuestan por una interpretación liberal de Spinoza. Así, por ejemplo, Steven S. Smith, en su libro de 1997 *Spinoza, Liberalism and the Question of Jewish Identity*, afirmaba que “el *Tratado teológico-político* debería ser considerado como un clásico de la teoría democrática liberal moderna” (Lærke, p. 3). Otros autores que han mantenido esta línea de interpretación son, por ejemplo, Leo Strauss, Lewis S. Feuer o Ronald Beiner. Según esta lectura liberalizante, el papel del Estado y de la autoridad en una república, en lo que concierne a la libertad de los ciudadanos, y en particular a la libertad de filosofar, es simplemente conceder el permiso (*licentia*) a sus ciudadanos de manifestar cada uno sus opiniones, y de mantener así abierto y seguro un espacio público de expresión y palabra. Pero el Estado no debe inmiscuirse en las opiniones de las personas ni intervenir en modo alguno en dicho espacio; aunque sí debe impedir, por supuesto, que unos individuos amenacen o coarten la libertad de otros.

Pues bien, lo que trata de probar el autor del libro que comentamos es que esta lectura liberal de Spinoza es profundamente errónea. Todo su interés es mostrar que la libertad de filosofar spinozista es mucho más rica y compleja que la conceptualmente escuálida libertad negativa del liberalismo. Más en concreto, lo que intenta

demostrar es que la libertad (*libertas*) de la que habla Spinoza no puede identificarse sin más con el permiso (*licentia*) concedido por las autoridades a los individuos para expresar sus opiniones o filosofar. El punto central de su argumentación se basa en las propias palabras de Spinoza a propósito de que sólo es libre aquel hombre que se guía por la razón. En ellas Spinoza vincula el ejercicio de la libertad a la razón, la cual proporciona contenido y sustancia, por así decirlo, a una eventual libertad vacía o negativa. No basta con el permiso estatal para asegurar el ejercicio de la *libertas philosophandi*; si pensamos guiados por el prejuicio, la superstición, la codicia o el rencor no habrá libertad en nuestro quehacer. La razón propone un modelo de vida y de ser que debemos seguir o, al menos, aproximarnos a él lo más posible. Sólo una vida racional es una vida libre. La libertad no consiste en que los demás nos dejen en paz para hacer lo que queramos, sino en que nuestras acciones y pensamientos se conformen a los principios de la razón. Este principio trasciende y refuta la visión liberal de la libertad.

Además, la libertad de filosofar no es algo que pueda ser atribuido estrictamente a los individuos tomados aisladamente, sino al uso público de la razón: la libertad se ejerce y se manifiesta en la intersubjetividad del debate de ideas y no en el ámbito monológico de una subjetividad encapsulada en sus manías y obsesiones. Como indica Lærke, Spinoza estaría de acuerdo con la idea kantiana de que es difícil que un individuo pueda, por sus solas fuerzas reflexivas, librarse de sus prejuicios, ignorancias y obstinaciones, en definitiva, librarse de su minoría de edad intelectual; pero esto, que es imposible para un individuo en la soledad de su mente, le es accesible a una comunidad de personas, siempre que se les conceda la libertad de debatir e ilustrarse mutuamente mediante el ejercicio del filosofar (p. 245). Por eso, lo que se hace manifiesto en la libertad de filosofar spinozista no son los ideales modernos de la libertad individual, sino más bien el antiguo trasfondo de la retórica humanista y de la teoría erasmista del *decorum* (pp. 116 y ss.), el cual estipula que los interlocutores de la conversación pública deben participar en ella respetándose unos a otros, de manera no jerárquica, sin reclamar la certeza y la verdad desde el principio y permitiendo a todos los participantes juzgar el resultado del debate por sí mismos (p. 235).

Por otra parte, Spinoza no cree que el objetivo final de las discusiones en el seno de este espacio público sea el consenso o la unanimidad de todos con todos. Es imposible lograr jamás en los asuntos humanos un acuerdo universal. Lo que hay que establecer son precisamente reglas y principios que nos permitan vivir pacíficamente en medio del disenso y de la diversidad de opiniones. Ya que el punto final del debate no será el acuerdo general, al menos es preciso asegurarse que el punto inicial sea lo más consensuado posible; y esto exige no sólo marcar unas pautas formales de actuación en el espacio público sino también unos fundamentos sustanciales de partida. La heterogeneidad de las opiniones no debe suponer una cacofonía absoluta donde toda palabra no encuentre eco alguno más allá de la voz que la pronunció. Ya que el

consenso no será el final del debate, al menos hay que presuponer un cierto acuerdo inicial. Necesitamos principios doctrinales compartidos para empezar siquiera a hablar, y no sólo requisitos formales.

Por otro lado, tenemos que partir además de una circunstancia decisiva: los seres humanos no siempre somos plenamente racionales, casi nunca alcanzamos a entender del todo dónde reside nuestro verdadero interés y apenas llegamos a comprender qué exige de nosotros una razón auténticamente esclarecida. De hecho, si los hombres fuéramos plenamente racionales siempre y en todas las circunstancias de nuestra vida, seguramente ni siquiera necesitaríamos autoridades, fuerzas de orden público o leyes coactivas. Pero, precisamente porque vivimos casi todos en casi todos los momentos de nuestra vida sumergidos en nuestra ignorancia y supersticiones, es por lo que necesitamos del auxilio y consejo de los demás, necesitamos un espacio público de discusión donde puedan esclarecerse en común las oscuridades que individualmente nos atenazan.

Son las circunstancias recién señaladas –a saber: el uso incompleto que de la razón hacemos los seres humanos, y el hecho de que la unanimidad resulte imposible en las cuestiones humanamente debatibles– las que exigen que ese espacio de discusión esté estructurado de manera más firme que la defendida por el liberalismo. La tarea del Estado al respecto no es abandonar ese ámbito, entregándolo sin más al libre arbitrio de los ciudadanos (como quiere el liberalismo), sino precisamente regularizarlo de manera que se asegure su buen funcionamiento. Y esta tarea no puede conseguirse sólo con estipulaciones formales, sino que son necesarias también prescripciones de contenido. Son precisas ciertas doctrinas que aseguren que individuos no plenamente racionales se comporten, no obstante, *como si* fueran ya racionales y, por tanto, *como si* ya fueran libres (p. 180). Lærke considera que, con vistas a este fin, Spinoza distingue entre una doctrina teológica y otra política. El objetivo de éstas es salvar la distancia que separa a los ciudadanos del pleno ejercicio de su razón; o, dicho de otra manera, estas doctrinas se dirigen no tanto a la razón de los individuos como a su imaginación, e intentan que a través de esta educación imaginativa los hombres obedezcan la voz de la razón, aun sin ser del todo racionales y libres.

La doctrina teológica viene constituida por los “dogmas de la fe universal”, que Spinoza expone en el capítulo XIV del *TTP*; la doctrina política es la teoría del contrato social, desarrollada en el capítulo XVI. Los dogmas de la fe universal son el núcleo común que Spinoza considera que todo cristiano y, en general, toda persona religiosa debe asumir y aceptar. Son siete: Dios existe, es único, está presente en todas partes, tiene dominio sobre todas las cosas; el culto a Dios consiste exclusivamente en la justicia y la caridad; se salvan aquellos que obedecen a Dios; Dios perdona los pecados. Estos dogmas son, en opinión de Spinoza, el destilado más perfecto y nuclear que cabe deducir de un estudio atento y filosófico de la Biblia; en cierto sentido, recogen el espíritu del cristianismo y no deberían ser objeto de debate entre los creyentes, sino el terreno común desde el que todo cristiano pueda practicar su fe y aceptar la de los demás. Ahora

bien, Spinoza no piensa que sólo en la Biblia se puedan encontrar estos principios: están recogidos en ella, pero la trascienden (p. 176). Cabría descubrirlos también en otros textos o tradiciones religiosas. Además estos dogmas no son necesariamente los únicos y exclusivos que podrían formar parte de una doctrina teológica aceptable, sino aquellos que, por razones históricas concretas, cabe descubrir en la Biblia; otros conjuntos de dogmas podrían ser posibles e igualmente válidos. Spinoza no trata de exponer *la doctrina universal* de la fe, sino la doctrina de *la fe universal* (p. 176). Además, y esto es lo más importante, aunque estos dogmas se presentan con la forma de proposiciones teóricas susceptibles de verdad o falsedad, no es su valor de verdad lo que importa, sino el tipo de vida y comportamiento, el tipo de obediencia que fomentan e inducen. Estos dogmas no se dirigen a la razón sino a la imaginación de los fieles; y lo que importa no es que sean verdaderos o falsos (de hecho, según la filosofía de Spinoza, muchos de ellos son claramente falsos) sino que consigan la obediencia de los creyentes y les impongan un tipo de vida que se ajuste a criterios racionales, aunque sea por medio de un subterfugio imaginativo. Para evitar discordias innecesarias y conflictos inacabables, es preciso que las autoridades defiendan esta doctrina de la fe universal y la impongan a los ciudadanos; al cabo, de lo que se trata es de conseguir, mediante procedimientos imaginativos y la obediencia, el mismo tipo de conducta que dictaría una razón adecuadamente esclarecida. Como escribió Alexandre Matheron, se trata de llevar “salvación al ignorante” (p. 181).

Por su parte, la doctrina política del contrato social cumple asimismo una función análoga a la que realiza la doctrina religiosa en la estructura argumentativa del *TTP*. Su función es puramente pedagógica: se trata de conseguir que los ciudadanos obedezcan a las autoridades y se sientan representados en ellas. Y esto se puede lograr si los individuos creen que la estructura social y de poder de su comunidad es el resultado de un contrato en el que ellos mismos participaron. La idea misma de un pacto social originario ayuda a imponer en la imaginación de los hombres la creencia de que sólo el poder soberano puede dictar normas con fuerza de ley, y de que los ciudadanos están obligados a obedecerlas. Y esto se consigue haciendo creer a las personas que ellas mismas dieron su asentimiento a este reparto de funciones y poderes. Lo que dicha teoría busca es nuevamente fomentar la obediencia y evitar discordias entre los ciudadanos y de estos frente al poder establecido. Esto es también lo que dictaría la sana razón entregada a sus solos juicios; pero, como los hombres rara vez atendemos a sus demandas, es necesario completar la debilidad de la razón con medios imaginativos; en este caso, la teoría del contrato social. Por ello, la función de dicha teoría en Spinoza es diferente de la que cumple en otros autores. Spinoza no pretende que el contrato social pueda ser una explicación real del origen de la sociedad o un fundamento racional para su funcionamiento. No es propiamente una teoría que pueda evaluarse en términos de verdad o falsedad; es un recurso imaginativo que fomenta la paz del orden social y la obediencia de los ciudadanos (p. 205). Consigue que los hombres atiendan

a su verdadero interés, incluso aunque no sean capaces todavía de descubrirlo por medio de un análisis racional.

Así puede resolverse, según Lærke, una aparente discrepancia que cabe detectar en la obra de Spinoza entre las explicaciones que del orden social ofrecen el *Tratado político* y el *TTP*. Mientras que este último hace un amplio uso de la teoría del contrato, el *Tratado político* la omite por completo; mientras que el primero la considera un elemento indispensable del orden social, el segundo explica este orden sin recurrir a ella en ningún momento. Esta divergencia ha llevado a algunos autores, entre ellos a Matheron, a suponer una evolución en el pensamiento de Spinoza. Pero, según Lærke, cabe solventar esta divergencia sin recurrir a esta hipótesis (p. 209). Lo que importa es entender que la función del contrato en el *TTP* es sólo pedagógica e imaginativa, y que no se presenta como una auténtica teoría del origen o funcionamiento reales de la sociedad. No tiene propósitos explicativos sino simplemente pedagógicos e imaginativos. Cualquier reconstrucción racional adecuada de la sociedad utilizará siempre sólo relaciones de poder y consideraciones de utilidad. Esto es lo que hace el *Tratado político* (pp. 209-210). Pero los intereses del *TTP* son otros. No busca deducir racionalmente el orden social, sino promover entre los ciudadanos las creencias más adecuadas para su buen funcionamiento; y entre estas creencias figura, en primer lugar, la idea de un contrato social como génesis y fundamento de las relaciones sociales existentes. Poco importa, a este respecto, la verdad histórica o filosófica de dicha teoría; cabe pensar que, desde estos puntos de vista, Spinoza la consideraba falsa e inadecuada; pero su importancia reside en otra parte, en la capacidad que tiene de afectar a la imaginación de las personas y de hacer que se comporten como es debido, aunque no sea por las razones correctas. Así considerada, la función del contrato en el orden político es la misma que la de la doctrina de la fe universal en el campo religioso: activa la imaginación para que individuos todavía no del todo racionales (y libres) se aproximen lo más posible al nivel de la razón (y de la libertad).

Estos dos elementos doctrinales son necesarios para el buen funcionamiento de ese espacio público en el que puede llevarse a cabo ese filosofar libre que Spinoza defendió en la Holanda de su época. El libro que comentamos expone estas ideas y otras complementarias con una claridad expositiva digna de todo elogio y con un dominio de las fuentes bibliográficas que pone de manifiesto un largo y atento estudio de las obras de Spinoza por el autor. En definitiva, este es un libro excelente por sus ideas, su claridad, su rigor y su nivel argumentativo.

Pedro Rojas

LIBERTÀ DE BASTIANI, MARTA E MANZI-MANZI, SANDRA (a cura di): *Amice Colende. Temi, Stori e Linguaggio nell'Epistolario Spinoziano*, Spinoziana, nº 31, Milano, Mimesis Edizioni, 2020, 169 p.

La colección *Spinoziana* dirigida por Mino Chamla, Roberto Diodato, Vittorio Morfino y Francesco Toto ha publicado ya una treintena de números monográficos

cuyos autores son prestigiosos spinozistas italianos y franceses. El número que comentamos, con el sugestivo título de *Amice colende*, está dedicado a la correspondencia de Spinoza, cuya riqueza y complejidad hacen posible un nuevo enfoque relacionando en todo caso los aspectos internalistas y doctrinales de su filosofía con el medio en el que vivió y reflexionó. El libro contiene las ponencias de una Jornada de Estudios celebrada en Roma (2017) con motivo de la inauguración oficial de la *Societas Spinozana*. Los autores comparten la convicción de que el Epistolario es un género filosófico que opera entre lo público y lo privado, entre la mirada sincrónica y la diacrónica, entre las simples alusiones y las afirmaciones rotundas. El Epistolario nos introduce en un universo plural y cambiante que constituye un contrapunto del exacto método geométrico, pero que nos enseña muchas cosas acerca de las batallas teórico-políticas emprendidas por el filósofo holandés.

Tras la Introducción puesta por las autoras de la compilación, justificando el interés del volumen, el artículo de Giovanni Licata tiene un interés metodológico fundamental, por cuanto en él que se reconstruye la historia editorial de la correspondencia prestando particular atención a las cartas traducidas desde el holandés al latín (y marcadas con “versio” en las *Opera posthuma*) y publicadas por los amigos-editores del filósofo. En “Considerazioni per una nuova edizione dell’Epistolario di Spinoza”, Giovanni Licata señala los errores de Carl Gebhardt en su edición (1925) de las obras del filósofo: *Spinoza Opera* tomo IV. Gebhardt consideraba que la versión latina de las cartas era original y anterior a la holandesa, cuando en realidad es todo lo contrario (p. 8); pues 25 cartas en holandés en los *Nagelate Schriften* son la fuente original -tal como lo han acreditado los trabajos de Akkerman, Steenbakers y Proietti: “La valorizzazione della versione nederlandese delle lettere spinoziane non è un mero dato erudito, ma ha ricadute significative sull’interpretazione del suo pensiero. Un’analisi sistematica delle differenze tra la versione nederlandese e quella latina non è stata ancora compiuta”, puntualiza el autor. Por ello se necesita una puesta al día y una revisión profunda de la correspondencia según la edición Gebhardt.

Idealmente los trabajos se agrupan en torno a dos grandes ejes: I) las cartas entre Spinoza y sus amigos y II) las cartas con los corresponsales hostiles. El primer grupo del epistolario está dominado por las relaciones de carácter amistoso -aunque no exentas de reflexión y deliberación compartida-. En este bloque se incluyen los estudios de Roberto Bordoli, de Daniela Bostrenghi, de Cecilia Abdo y Mariana de Gainza, de Cristina Santinelli y de Maxime Rovere -consagrados respectivamente al diálogo reflexivo de Spinoza sobre la salvación del sabio y del ignorante, sobre la libertad, a consideraciones de carácter científico en torno al método y acerca de la consolación. Al segundo grupo de epístolas pertenecen los trabajos de Diego Tatián, Jacques-Louis Lantoine, y Marta Libertà de Bastiani en los que se examinan una serie de problemas éticos y religiosos que preocupaban a los corresponsales hostiles de Spinoza, con las correspondientes consideraciones del filósofo acerca de los prejuicios teológicos y morales de sus destinatarios.

El artículo de Robert Bordoli: “Spinoza e gli amici. Tra e salvezza degli ignoranti e beatitudine dei sapienti” retoma la leyenda de Spinoza (sea como *maledictus*, sea como *benedictus*) a través del epistolario. Y lo hace poniendo en juego como herramienta metodológica la comparación entre las cartas y las biografías del filósofo por Colerus y Lucas. Daniela Bostrenghi, en “Lettere sulla libertà. Pagine dell’ *Epistolario* tra il 1661 e il 1676”, revisa la correspondencia con Henri Oldenburg cuyo eje principal no es otro que la *libertas philosophandi et dicendi quae sentimus*, lo que constituye al mismo tiempo la preocupación primera de la filosofía de Spinoza. Cecilia Abdo y Mariana de Gainza (“Spinoza mittente e destinatario delle lettere scientifiche”) recuperan el epistolario científico con Oldenburg-Boyle, temática tratada también por otros estudiosos.

En: “Assidua meditatio, propositum constantissimum”, Cristina Santinelli dedica una fina mirada analítica al problema del método en la Carta 37, dirigida al amigo Johannes Bouwmeester. Una interrogación abre su reflexión: ¿existe un método “nella conoscenza delle cose più importanti, emancipato della fortuna (ossia di tutti gli accadimenti indipendenti da noi) e che goda il più possibile di un carattere di immediatezza e separazione?” (p. 81). La respuesta de Spinoza es compleja y sugiere la existencia de un “círculo virtuoso”. En efecto, para buscar el verdadero método de conocimiento hay que acreditar un propósito firme (*finis e propositum*), una *ratio vivendi*; mas, una vez hallado el método adecuado (que consiste en el conocimiento de la naturaleza y de sus leyes), esa relación con la verdad (*assidua meditatio*) produce a su vez buenas prácticas vitales. Así pues el *ordo* del *intellectus* ayuda a corregir el punto de mira gracias a un ejercicio meditativo paulatino en el que la pasividad se va transformando en felicidad. En suma, la autora defiende que el conocimiento en Spinoza demanda una práctica de la *recta ratio* que a su vez requiere buenos hábitos e implica también los afectos. Así pues, *Theoria cum Praxis*.

El bloque de trabajos dedicado a la correspondencia de Spinoza con sus amigos, finaliza con la aportación de Maxime Rovere: “Su una strana idea di Spinoza? Lettura interattiva della consolazione nella lettera 17 a Pieter Balling”. En esta carta consolatoria al amigo Balling por la muerte de su hijo se prefigura una idea extraña en Spinoza al afirmar que es posible intuir ciertos acontecimientos antes de que sucedan (presagios). Rovere prueba que los presagios no son realmente una idea de algo que sucederá en el futuro, que tales imágenes anticipatorias no tienen nada de extraño y que esa hipótesis no pertenece exclusivamente a Spinoza. La cuestión central, según él, gira en torno a si la imaginación puede emanciparse de la percepción sensorial hasta el punto de anticiparse al futuro... y en última instancia remite a la cuestión previa de qué sea la imaginación y su funcionamiento como principio vital animado. Así pues, Spinoza no moviliza en su carta consolatoria ninguna concepción extraña a propósito de la imaginación, sino que echa mano de la concepción elaborada por la medicina (y concretamente por Kerckrinck) que precisamente busca suprimir de la interpretación de los presagios los elementos de carác-

ter extraordinario y maravilloso para someterlos a explicación causal. Spinoza habría ofrecido a Balling una lectura de la imaginación en términos lo más racionales posible en su tiempo. La conclusión de Rovere es clara. La filosofía no siempre produce nuevos conceptos ni los textos de Spinoza deben ser forzados a entrar en una lógica categorial sistemática, porque la escritura epistolar a veces sólo persigue hacer la vida mejor y más soportable facilitando la comprensión de los acontecimientos de la experiencia. Y en consecuencia: “per esprimere nel modo più succinto possibile l’interpretazione che una lettura interattiva può fornire della lettera 17, diremmo che, lungi dal proporre un’idea strana di Spinoza, essa contiene non un’idea, ma un *gesto* d’amore (una consolazione) che si esprime mediante una volontà di conciliazione terminologica.” (p. 113)

El segundo bloque de trabajos encierra la reflexión sobre la correspondencia de Spinoza con los correspondientes hostiles. Diego Tatián (“I corrispondenti ostili: Burgh, Stensen, Blyenbergh e Velthuysen”) rescata la querrela cristianismo-filosofía tomando como asuntos de reflexión el mal, la libertad y la acción divina. Jacques-Louis Lantoine (“La meraviglia di Spinoza”) dirige su mirada hermeneútica a la comprensión del asombro de Spinoza en su correspondencia con Blyenbergh, Velthuysen, Boxel, Tschirnhaus y Oldenburg. La admiración de Spinoza en ese epistolario tiene mucho de retórica, de pedagogía disposicional, de tal manera que incluso si su posición se halla alejada de la de estos destinatarios en cuanto a ciertos contenidos que remiten a un estilo de vida, su forma de expresión se realiza *in modo tale che essi siano disposti a pensare il vero* (p. 149). Para terminar, en “A suon di fonti: Note sul carteggio Spinoza-Boxel”, Marta Libertà de Bastiani reflexiona sobre la ironía metodológica de Spinoza al tratar el tema de los espectros. Con ayuda de este artilugio socrático el filósofo se adapta al interlocutor sin renunciar por ello a exponerle lo que considera fundamental sobre este asunto.

El libro contiene interesantes reflexiones de detalle en el desarrollo argumentativo y dirige una mirada crítica y coral sobre temas centrales de la filosofía de Spinoza y sobre el estilo con el que el filósofo se dirige a sus correspondientes. Unas veces se trata de razonamientos directos, otras, por el contrario, se subrayan las “strategie laterali” con las que Spinoza busca la eficacia comunicativa, o simplemente la persuasión.

María Luisa de la Cámara

RAMOS-ALARCÓN, LUIS (Coord.): *La imaginación en la filosofía de Spinoza*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2020. 252 p. Disponible de manera gratuita en formato electrónico a través del siguiente enlace: http://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL_UNAM/3027

Dado que el concepto de imaginación en la filosofía de Spinoza no ha sido estudiado en profundidad por sus comentaristas hasta hace poco tiempo, este libro contribuye de manera decisiva al debate actual a propósito del papel que cumple este primer género de conocimiento

no solo en el ámbito de la epistemología, como tradicionalmente se le ha tratado, sino también en los ámbitos de la ontología, la ética y la política. Así que después de leer este libro ya no se podrá pensar la imaginación en Spinoza solamente como un conocimiento mutilado, confuso, falso o erróneo: el estudioso podrá percatarse de la importancia e implicaciones de este género de conocimiento en su filosofía.

El libro está dividido en tres secciones. En la primera se expone la relación entre ontología e imaginación y entre ética e imaginación. En la segunda se analiza cuál es el papel de la imaginación en materia de investigación científica y también su importancia en relación con la temporalidad y con la materia. La última sección contempla el ámbito de la filosofía política. Además de los ocho trabajos que integran el volumen, el libro cuenta con un índice de autores y un índice de los principales conceptos tratados en el libro, así como con una importante bibliografía especializada de gran utilidad tanto para los spinozistas como para cualquier persona interesada en la filosofía.

La introducción y el primer capítulo corren a cargo del coordinador del libro, Luis Ramos-Alarcón, profesor de ética y de filosofía moderna y claro referente de la filosofía de Spinoza en México. En el extenso capítulo que titula “Ontología, imaginación y salvación en la *Ética* de Spinoza”, el autor se propone hacer visible la distinción entre la verdadera salvación que promueve la *Ética* de Spinoza y la falsa salvación que es impuesta por las monarquías siempre sustentadas a través de las religiones imaginativas. En la primera parte comienza aclarando los aspectos esenciales de la metafísica de Spinoza frente a Descartes y a la tradición judeo-cristiana. En la segunda parte expone las causas de la imaginación desde la segunda parte de la *Ética*, mientras que en la tercera parte aborda con detalle tres pasiones (la codicia, la envidia y la ambición) que nos inclinan a la servidumbre. En la cuarta sección considera la falsa salvación promovida por las monarquías, en contraste con la verdadera salvación, que utiliza la imaginación bajo la guía de la razón, cuyo examen es objeto de la quinta y última sección. De todo este recorrido el autor extrae una serie de conclusiones de enorme interés.

Fernanda Miranda González es la autora del capítulo titulado “El dispositivo ontológico de Occidente y la ontología modal: Spinoza a través de Agamben”. Partiendo de la lectura que Agamben hace de las tesis de Spinoza, la especialista examina en qué consiste la implicación positiva de la imaginación, pues: “la imaginación, por medio de la que conocemos nuestros afectos, permitiría el paso de la esclavitud a la potestad frente a ellos, de las ideas inadecuadas a las ideas adecuadas como guías de nuestro actuar” (p. 81). En su reflexión parte de la consideración atenta de dos respuestas diferentes a la pregunta de la razón de la existencia de las cosas. La primera, que es la propia de Leibniz, se sustenta sobre la separación de la esencia y la existencia, lo que significa que la primera trasciende a la segunda. Mientras que la segunda es la propia de Spinoza, que basada en una causalidad inmanente, implica consecuencias éticas radicalmente distintas.

La segunda sección del libro, sobre la relación entre imaginación y física, se abre con la aportación de María Luisa de la Cámara: “Imaginación científica, ontología y orden del universo”. En este capítulo la autora nos muestra el papel crucial que tiene la imaginación para la física de Descartes (pues esta sería la encargada de la generación de las hipótesis destinadas a la comprensión de la realidad sensible), tesis a la que se opone Spinoza, ya que en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* rechazaba la idea de que la imaginación pudiera ser útil para el conocimiento científico. Spinoza también rechaza en la *Ética* la teoría cartesiana de materia y movimiento, a la vez que propone un modelo de Naturaleza menos imaginativo. Por ello cabe interrogarse acerca de una eventual mentalidad común a Spinoza y al físico David Bohm.

Antonio Rocha nos presenta, en el capítulo: “Método, experiencia y divinidad: algunas consideraciones sobre el debate entre Spinoza y Boyle”, un análisis de la controversia que surgió a propósito de los experimentos de Boyle (considerado el padre de la química moderna) sobre la recomposición del nitrógeno y que está reflejada en cinco cartas de la *Correspondencia* de Spinoza. El autor subraya la importancia de los presupuestos teológicos y metafísicos de los que parte Boyle, -como el estatus de creatura del ser humano o la imposibilidad de la potencia humana para descubrir y describir objetivamente a la Naturaleza-, con lo que se hace evidente que el debate no tiene únicamente un alcance metodológico. Mediante este análisis de caso, Rocha muestra lo limitada y fútil que es para la filosofía moderna la división metodológica entre ‘empiristas’ y ‘racionalistas’ y nos invita a leer este debate desde la complejidad de los compromisos teológicos y políticos implicados.

Por su parte, Alfonso Gazga Flores en “Imaginación y temporalidad en Spinoza”, nos ofrece una bella reflexión a propósito de la relación entre la imaginación y la experiencia de la temporalidad en los modos finitos que somos, pues este género de conocimiento es el responsable de nuestras percepciones acerca del pasado, del presente y del futuro. De este modo la imaginación contribuye decisivamente a la caracterización de lo humano.

Cerrando la sección, Rodrigo Díaz Medina dirige su atención a determinados conceptos de la física spinozista (en “Sobre materia e imaginación en la filosofía de Spinoza”) frente a Descartes y su defensa de la voluntad divina. En Spinoza la imaginación es una noción fundamental para comprender los modos de la extensión y es de completa relevancia para la percepción de la materia como divisible y corruptible, siendo el entendimiento quien piensa el atributo de la extensión.

La última sección está dedicada a la filosofía política. El capítulo firmado por Gabriel Alvarado-Natali, titulado “El planteamiento de Spinoza sobre el derecho natural frente a los presupuestos fundamentales de la doctrina iusnaturalista inglesa” se centra en el análisis del derecho natural spinozista en contraste con el concepto del iusnaturalismo inglés del siglo XVII. Con arreglo a ello, cabe diferenciar la doctrina del iusnaturalismo inglés, fundada en principios teológicos judeocristianos

de ascendencia puritana, del planteamiento de Spinoza opuesto a esta doctrina, en la medida en que no proviene de la potencia racional del ser humano sino de una dimensión antropológica imaginativa y pasional.

Cerrando el volumen, tenemos el capítulo de Rafael Muñiz Pérez titulado “El Estado eterno o sobre una extraña expresión spinoziana”. En el marco del *Tratado teológico-político* y del *Tratado político*, el autor considera dos posibles lecturas de esa extraña expresión *Estado eterno*. Una de ellas la interpreta en sentido metafórico como alusión a la estabilidad y necesidad de obediencia; la otra estaría basada en la concepción de la naturaleza humana como fundamento de la necesidad del Estado. Para el autor del trabajo ambas interpretaciones pueden sostenerse simultáneamente: una es propia del realismo político de Spinoza y provee elementos para una consideración fenomenológica del Estado, la otra permite comprender al Estado como una herramienta humana para la conservación y aumento de su poder.

Apolo Márquez

RAMOS-ALARCÓN, LUIS: *La teoría del conocimiento de Spinoza*. México, Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras, 2020, 357p. URL: http://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL_UNAM/3296

La teoría del conocimiento de Spinoza del mexicano Luis Ramos-Alarcón presenta, tanto al lector especializado como a quien comienza a entrar en la lectura de Spinoza, una explicación e interpretación rigurosa y fresca de uno de los temas más complejos del sistema desarrollado por el neerlandés. El autor no sólo explica con precisión la compleja epistemología spinozana, sino que entra en el debate contemporáneo en torno al conocimiento en el sistema del neerlandés y de su relevancia en el proyecto de liberación que está en su centro. A lo largo de siete capítulos el libro conduce al lector, a través de las complejidades del pensamiento spinozano, desde la ontología de la sustancia infinita cuya operatividad es incesante, hasta el autoconocimiento como auto-liberación y articulación del poder singular de cada ser humano. Y aborda la especificidad de algunos temas clásicos como la percepción sensible, el error, la verdad, la adecuación e inadecuación.

El autor defiende tres tesis de alta productividad para la comprensión y actualización del asunto tratado. En primer lugar, que “la tesis epistemológica fuerte de Spinoza es pragmática”, es decir, como el conocimiento adecuado de las cosas implica el conocimiento de sus causas, todo conocimiento adecuado es eminentemente genético. En segundo lugar, que “la diferencia entre tres tipos de conocimiento es de género, no de grado”. Es decir, cada género de conocimiento se aproxima a lo real de formas diferentes, es decir, por medio de imágenes, por medio de nociones comunes y por medio de esencias. Finalmente, que “todo conocimiento adecuado comienza con la imaginación, aunque no dependa de ella” (p.25). No hay conocimiento adecuado que pueda ser pensado más allá de la existencia corporal, lo que

sustenta la crítica spinoziana a Descartes, y su apuesta por una filosofía que no queda encerrada en el solipsismo del *cogito*, sino que se amplía en la noción común del *homo cogitat* (E2a2).

La comprensión del sistema de Spinoza pasa por entender qué es el método geométrico y cómo debe ser utilizado. Sobre esto trata el primer capítulo del libro. El neerlandés, frente al análisis cartesiano, hará uso del método sintético, utilizando intensivamente un recurso hobbesiano, a saber, la *definición genética*. Con ello Spinoza puede pensar las cosas a partir de sus causas y ofrecer esa productividad como “criterio para saber que la mente tiene la idea verdadera”. Spinoza se aleja así de la idea de un Dios creador y se decanta por la idea de un Dios que produce las cosas, desde un entendimiento absolutamente infinito.

La comprensión de la naturaleza humana es objeto del segundo capítulo. El hombre es un modo muy compuesto, finito y mediato, de la extensión y el pensamiento sustanciales. Su existencia se expresa como el esfuerzo por perseverar en su ser, es decir, como la continua actualización de su esencia: el conato. Resulta crucial aumentar ese poder corporal y mental, pues: “Cuantas más afecciones tenga el cuerpo humano, más capaz será su mente de formar ideas adecuadas de las propiedades de su naturaleza”, y es precisamente en esto, en lo que consiste el ejercicio de la razón.

El tercer capítulo del libro de Ramos-Alarcón está dedicado a la percepción sensible y a la formación de vestigios a partir del encuentro de los cuerpos exteriores con el cuerpo humano, con el resultado de una dinámica entre aquellos y las partes fluidas y blandas del cuerpo humano. En ese sentido, la percepción sensible es la idea que la mente se forma de ese vestigio y la falsedad se presenta cuando la representación del cuerpo es tomada por el objeto. La supresión del error depende de la deducción geométrica de la percepción sensible que permite identificar las verdaderas causas de las cosas.

El cuarto capítulo conecta la dimensión teórica e individual, con la práctica y colectiva de la vida humana, toda vez que aborda el lenguaje y el ingenio. El lenguaje presupone el atributo de la extensión, pues: “las palabras están constituidas por asociaciones de movimientos corporales y, por tanto, involucran las leyes de la extensión”. Para Ramos “no hay lenguajes metafísicos que directamente expresen las esencias formales de las cosas” (p. 159). Esta postura contribuye al nominalismo spinoziano que rechaza definitivamente los universales. El lenguaje se construye y reconstruye directamente desde la dimensión biográfica del individuo, cuyo conato se afirma de forma singular, cuya imaginación prefiere aquello que le permita aumentar su poder y, finalmente, cuyas afecciones frecuentes conforman su constitución (p. 183). Empero, la ciencia debe suprimir el error insito en el lenguaje para hacer un uso racional de éste, detectando la inadecuación y evitando toda confusión de la palabra con el concepto.

En los capítulos 5 y 6 se desarrollan las aplicaciones prácticas y concretas de la epistemología spinozana al análisis de las formas de vida colectivas, como la vida religiosa y su cruce con lo político. La vida afectiva de

las colectividades humanas transcurre en una temporalidad circular donde las ideas de los afectos corporales pasados se proyectan hacia el futuro. Además, la propia constitución es proyectada en los otros individuos e incluso en Dios mismo, que será percibido a la manera de un hombre. Este es el caso de los profetas, que se forman una idea de Dios según su propio ingenio.

En una reflexión final, Ramos-Alarcón aborda las consecuencias que la epistemología spinozana tiene para el conocimiento de sí: por una parte, cada hombre singular vive bajo la especie de la temporalidad y forma las imágenes de los cuerpos externos que dejan un vestigio en su cuerpo y se concatenan en un orden de afección; pero por otra parte, puede también vivir bajo una suerte de eternidad en la medida en que contempla las cosas por sus esencias formales. Incluso puede experimentar su propia eternidad, pues: “La diferencia entre tiempo y eternidad es la diferencia entre “tener un cuerpo” y “ser a través del cuerpo”, pues se trata de la diferencia entre existir como causa inadecuada de las propias afecciones o existir como su causa adecuada” (p. 307).

Rafael Muñiz

ROMERO, JESÚS: *Spinoza. La política a la luz de su filosofía*. Córdoba, Almuzara, 2021, 156 p.

El autor de este libro, un veterano militante y dirigente en movimientos y partidos políticos de izquierda, se ha propuesto examinar los temas y problemas fundamentales de la política contemporánea utilizando lo que denomina “la lente Spinoza”, convencido de que la filosofía de Spinoza “influyó y sigue influyendo en la teoría y en las prácticas políticas, que su vitalidad es capaz de crear nuevos modelos para llevar a cabo una política transformadora” (p.23). Teniendo en cuenta que, a juicio del autor, para apreciar esta actualidad de Spinoza es preciso apartarse de la visión encorsetada, academicista, del filósofo típica de quienes reducen su pensamiento al significado que tuvo en la historia de la filosofía (p. 21).

Pero en realidad éste no es un libro sobre Spinoza. Trata más bien sobre la experiencia política y las ideas de su autor acerca de una amplia variedad de asuntos, desde la democracia, el ecologismo, el feminismo, el capitalismo de la época de la globalización o el nacionalismo hasta temas mucho más concretos, como el funcionamiento interno de los partidos, el movimiento LGTBI, los pactos de la Transición, la Unión Europea, la evolución de Podemos o la pandemia actual y sus consecuencias.

Resulta en verdad difícil establecer qué dijo o qué diría Spinoza sobre estas cuestiones. En general, el autor se limita a hacer conjeturas, apoyándose a lo sumo en citas aisladas de alguna obra de Spinoza, a menudo vaga o genéricamente relacionadas con el problema del que se habla. (Es significativo el hecho de que las citas de textos de Spinoza se refieran a la página correspondiente de una traducción al castellano de la obra, cuyo autor no consta, en vez de seguir las convenciones académicas al respecto). Por ejemplo, Spinoza puede servir de base a una política feminista por su reivindicación del cuerpo

frente al dualismo cartesiano, e incluso se puede pensar que se sentiría cómodo con una política *queer* de crítica de la identidad (p.69). O ser visto como un autor influyente para el ecologismo contemporáneo, pues al fin y al cabo concibe al ser humano como parte de la Naturaleza y combate la ilusión antropomórfica de situar al hombre en un lugar privilegiado. Sin duda, el autor se inspira aquí en algunas lecturas ecologistas de Spinoza que interpretan muy libremente la filosofía de la naturaleza de Spinoza, sin atender a la literalidad de textos como el que afirma que “no es que niegue que los animales sientan, lo que niego es que esta consideración nos impida mirar por nuestra utilidad, usar de ellos como nos apetezca y tratarlos según nos convenga, supuesto que no concuerdan con nosotros en naturaleza, y que sus afectos son por naturaleza distintos de los humanos” (E4P37S1). En otros casos ni siquiera se puede disponer de una cita en apoyo de la conjetura sobre lo que sería una visión spinozista de la prostitución femenina, la Unión Europea o el significado político de Podemos.

Resultan especialmente reveladoras las páginas que dedica el libro a la concepción spinozista de la democracia. Romero sostiene una concepción de la democracia como poder constituyente de la multitud, que niega toda mediación representativa, rechaza el constitucionalismo e identifica el pacto social con un consenso desequilibrado en favor del capitalismo. Una interpretación de la democracia que parece inspirarse en Negri, pero que omite un examen detallado y fundado en los textos de los conceptos básicos de la filosofía política de Spinoza, y el contexto histórico y cultural en que Spinoza habla de democracia, libertad, derecho, pacto social, multitud, etcétera, así como referencias a la lectura que reputados estudiosos hacen del pensamiento del filósofo. En ocasiones resulta difícil asegurar que la interpretación que aquí se hace de estos conceptos sea sostenible. En suma, parece como si Spinoza sirviera aquí de pretexto, más que de inspiración, para escribir a vuelapluma reflexiones del autor sobre la política actual.

Javier Peña

SAINZ PEZONAGA, AURELIO: *La multitud libre en Spinoza*, Granada, Comares, 2021, 234 p.

Aurelio Sainz Pezonaga, profesor de la Universidad de Castilla-La Mancha y secretario del Seminario Spinoza, nos ofrece en este libro un repaso de la política spinoziana, centrándose en el *Tratado político* y especialmente en la noción de ‘multitud libre’. El autor lleva a cabo una labor filológica de interpretación de la obra del filósofo de Ámsterdam, y aporta reflexiones personales sobre el uso de la noción en la actualidad para hacer frente a ciertas dificultades que obstaculizan la instauración de una verdadera democracia.

El texto comienza con un análisis conceptual sobre nociones clave de la filosofía política de Spinoza: *Imperium*, concordia, multitud, libertad y servidumbre, imprescindible para ser utilizadas con precisión. A renglón seguido establece conexiones entre ética y política, distinguiendo entre ‘gobernar con derecho’ y ‘gobernar

bien'. Tras establecer la centralidad de las ideas de reciprocidad y utilidad común en los planteamientos spinozianos, se enfatizan las relaciones entre deseo y política, sobre la base del deseo como esencia del hombre. Y de ahí también la cuestión de si es posible constituir un deseo común como base de una sociedad justa. En este punto se propone la hipótesis central del libro: la idea de multitud libre. El autor analiza con detalle uno de los puntos más espinosos sobre la democracia, y se detiene allí donde otros autores han pasado de puntillas; a saber, la cuestión de los excluidos por la democracia: las mujeres, los trabajadores, los jóvenes y los infames. El libro concluye estableciendo las relaciones cruzadas entre la multitud libre y la democracia. Como vemos, se trata de un buen repaso de la filosofía política de Spinoza a la luz del concepto central de multitud libre.

Veamos en lo que sigue algunos de los contenidos más relevantes.

El autor conecta la filosofía política de Spinoza con su ontología, y especialmente con su antropología naturalista centrada en las ideas de deseo y de libertad. Tres aspectos son destacables: en primer lugar, su dimensión utópica basada en la esperanza, lo que lo aleja de las posiciones pesimistas y elitistas de los neostoicos y de Descartes (quienes separaban los sabios de los ignorantes). Spinoza en cambio considera que el proceso de liberación, entendido como el paso de la ignorancia a la sabiduría y de la esclavitud a la libertad, es muy arduo y difícil; pero al mismo tiempo es un proceso abierto a todos los hombres sin excepción. La utopía spinoziana se configura como una multitud libre que integre y elimine el *imperium*. Esta utopía es posible, pero extremadamente difícil, debido a que todos los hombres, incluidos los sabios, pasan la mayor parte de su vida bajo el dominio de la imaginación y las pasiones. De forma análoga siempre será necesario un *imperium* que obligue a los gobernados a obedecer las leyes, aunque en teoría se pueda concebir una comunidad de sabios que actúe libremente y por convicción racional sin recurso a la coacción para coordinar sus actuaciones. En segundo lugar destaca la dimensión realista de Spinoza, situada en la estela de Maquiavelo, lo que le lleva a analizar la política desde la noción de conflicto, y no según los ideales éticos o religiosos. Por último, hay que subrayar el aspecto retórico, visible por ejemplo en el intento de reducir la *civitas* al *imperium*, es decir, el cuerpo social al cuerpo político. Es precisamente este aspecto retórico el que aleja al filósofo holandés de Maquiavelo, acercándolo a Hobbes, al considerar que el conflicto político es el único que sacude la sociedad, sin tener en cuenta otros muchos conflictos que enfrentan a hombres y mujeres, a amos y criados, a adultos y jóvenes, y a gente de buen vivir e infames. De este modo se articulan dos de los enfoques más originales de Sainz Pezonaga, la importancia concedida a las poblaciones excluidas del pacto democrático y los aspectos retóricos operantes en la reflexión política de Spinoza.

Una vez señalados estos tres puntos, conviene insistir en que la clave del enfoque spinoziano es su realismo político. Este le obliga a enfrentarse a cinco condicionantes esenciales de la política: las matrices de las for-

mas de gobierno; la irreductibilidad del conflicto debido al carácter pasional ineliminable de los individuos y que impiden que la multitud sea un sujeto en el sentido clásico; el rechazo de todos los 'adanismos' que pretenden partir de cero y hacer *tabula rasa* del pasado; las condiciones vitales y afectivas con las que hay que contar en la instauración de una estructura política basada en la libertad y la concordia; y la importancia del enfoque realista, lo que implica renunciar a hacerse ilusiones sobre la buena voluntad de los poderosos y los deseos de libertad de los sometidos. El realismo tiene que abordar la paradoja que por un lado, se pueda generar concordia a pesar de la distinción entre los gobernantes y los gobernados, y a la vez que la concordia obtenida no elimine la división en la que se basa el *imperium*.

Hemos mencionado que un aspecto muy original del enfoque del autor es su atención a la denominada 'multitud excluida' -integrada por los no ciudadanos- Esta deja en evidencia, en la línea marxista y foucaultiana, que los conflictos y las explotaciones en nuestras sociedades avanzadas no se reducen a la sumisión política sino que se extienden al conjunto de las relaciones sociales: de género, clase, edad y costumbres en las que se dan relaciones asimétricas entre los individuos según sus características peculiares. Todo ello implica que la política no se reduce al ámbito institucional del *imperium* sino que la desigualdad y la asimetría de poder se distribuyen por el conjunto de la sociedad.

Los ciudadanos tienen que cumplir una serie de requisitos que excluyen a capas muy extensas de la población: los extranjeros, las personas que son dependientes de otro (*alterius iuris*), como las mujeres, los trabajadores y criados y los jóvenes, y a los considerados infames por cuanto presentan conductas desviadas de la mayoría. Es muy importante la cuestión de la exigencia del *sui iuris* para la ciudadanía ya que, a contrario, este requisito considera que de las democracias actuales ninguna es democrática de pleno derecho, porque hay muchos ciudadanos que al no ser plenamente *sui iuris* no tienen libertad completa de voto por su sumisión a los que los dominan, maridos, padres o empleadores. Esta sumisión se basa en la utilización del miedo y la esperanza junto con el engaño. La existencia de una multitud excluida en el seno de la multitud como sujeto político y social hace que en realidad hasta la democracia más avanzada sea una suerte de articulación de diferentes aristocracias cuyos miembros se imponen de forma colectiva y no individual sobre los sometidos: mujeres, jóvenes y trabajadores.

La inclusión de todos estos sectores de población en la democracia de Spinoza generaría tensiones inasumibles por parte de los *imperium* de su época. El autor muestra como la existencia de esta multitud excluida pone en entredicho tanto la multitud libre como la libertad de la multitud. En consecuencia, la multitud no puede ser íntegra, ya que la unidad tiene que pagar el precio de la exclusión. Sainz Pezonaga concluye: "Spinoza se encuentra en su investigación con una serie de conflictos sociales, no meramente particulares, que el *imperium* solo puede contener si renuncia a su fin, a su causa, a su esencia, esto es, a la libertad de la multitud. El *im-*

perium solo puede ser poder supremo si se convierte en instrumento de las relaciones de poder colectivo que quiere cobijar”. Para nuestro autor este es el obstáculo que hace tropezar a Spinoza y la verdadera causa del inacabamiento del *Tratado político*.

Estamos ante una reflexión muy lúcida sobre las dificultades de la instauración de la democracia y sobre la condición de la multitud libre, no solo en el siglo XVII sino también en nuestro tiempo. En efecto, la política relacional de lo común, de la utilidad común y del deseo común, no está exenta de contradicciones. El libro está escrito con claridad y bien argumentado, aunque me gustaría enfatizar la diferencia existente (p. 214) entre los gomaristas (o calvinistas ortodoxos partidarios del predominio en el Estado y defensores de la causa orangista) y los arminianos, más tolerantes, y defensores -como Spinoza- del partido de los regentes. El descuido del autor en este extremo no disminuye la potencia de su planteamiento que se materializa en un diálogo permanente con Spinoza y con los grandes estudiosos de su filosofía.

Francisco José Martínez

SANGIACOMO, ANDREA: *Spinoza on reason, passions, and the supreme good*. Oxford Scholarship Online, Enero 2020.

Para el autor, el objetivo de Spinoza es la consecución del Bien Supremo, identificado con el conocimiento y específicamente con el conocimiento de Dios. En los primeros escritos la consecución del bien supremo se basa en la autosuficiencia de la mente humana. En los escritos de madurez el filósofo pone el énfasis en ciertas condiciones sociales necesarias para que la mente humana despliegue su poder. En este sentido las nociones comunes serían el correlato mental de las interacciones causales que el individuo tiene con las causas exteriores. En estas obras se pierde la autosuficiencia epistémica en favor de las condiciones externas apropiadas y el uso positivo de ciertas pasiones para conseguir el supremo bien.

El libro está construido en torno a dos tesis centrales, una histórica, según la cual la filosofía moral de Spinoza evoluciona desde una concepción basada en la autosuficiencia epistémica de la mente individual a la cooperación social con otros hombres; la otra, filosófica: la obra madura de Spinoza presenta una forma nueva de entender las relaciones complejas que se establecen entre la razón, las pasiones y la inserción social del individuo. En efecto, la mente humana no puede formar ideas adecuadas si no está determinada por interacciones causales basadas en el acuerdo natural entre el individuo y las fuerzas externas que lo determinan. En ese sentido, no siempre la dependencia de causas exteriores genera un conocimiento inadecuado y pasivo. Existe una concepción ‘cooperativa’ de la razón, según la cual las formas de cooperación social influyen en el desarrollo de la razón; y el uso adecuado de las pasiones puede facilitar la cooperación social, y favorecer la obtención del supremo bien por parte de los individuos. El autor defiende aquí que la libertad política y la democracia son necesas-

rias, o al menos muy convenientes, para poder obtener la libertad individual del sabio. El pensar adecuado de los individuos tiene como condiciones unas instituciones sociopolíticas capaces de generar condicionantes pasionales que permitan a los individuos desarrollar de forma adecuada su poder de razonar.

Desde el punto de vista metodológico el libro suscribe una lectura cronológica de la obra de Spinoza, que no la ve como un corpus homogéneo sino como un proceso que combina la continuidad con la discontinuidad de posiciones. El bien supremo siempre es el conocimiento de Dios, pero cambian las condiciones para alcanzar dicho conocimiento por parte de los individuos. La interpretación de Sangiacomo no está basada solo en la *Ética*, sino en el conjunto de la obra spinoziana contemplada en su desarrollo teórico. Dicha interpretación no es, sin embargo, puramente teleológica, ya que lo posterior desarrolla lo anterior, pero no estaba latente allí: no existe un telos natural al que apuntaría el conjunto de la reflexión del filósofo de Ámsterdam.

Spinoza no tenía en mente la *Ética* cuando escribía sus primeros tratados, este texto resultó del intento de resolver las tensiones y problemas que habían surgido en los textos iniciales. Por ejemplo, la ontología de la actividad de la *Ética* intenta resolver el problema moral tal como se plantea en los escritos primeros. Frente a la autosuficiencia epistémica de los primeros escritos los últimos escritos explican que el conocimiento adecuado depende de la manera en la que el individuo interactúa y coopera con los otros individuos.

En el *Tratado de la reforma* el bien supremo consistía en el conocimiento de Dios. Dicho conocimiento puede obtenerse de forma autónoma por cada individuo porque dispone de recursos innatos para conseguirlo; las cosas externas pueden ayudar o entorpecer este proyecto pero no desempeñan un papel constituyente en el mismo, como en cambio sucede en los escritos últimos. El tratado inacabado se inscribe en lo que se ha dado en llamar *cultura animi* dominante en la época, según la cual la mente humana en su estado actual es incapaz de conseguir el conocimiento adecuado a no ser que se someta a una terapia, o a una reforma del entendimiento. En la estela de Descartes, Spinoza defiende en este momento que la mente humana está perfectamente capacitada para conseguir el bien supremo, lo que supone admitir un intelectualismo moral que solo requiere una mejora de las capacidades innatas de la mente para lograr el sumo bien. Las pasiones son ideas inadecuadas que dificultan el despliegue de la razón y confía en que el desarrollo autónomo de la razón individual permite al individuo adquirir un conocimiento de la realidad y especialmente de Dios mismo. A partir de su idea innata, la mente puede deducir otras ideas adecuadas que le permiten entender la naturaleza en su conjunto según leyes necesarias y eternas. Esta capacidad de la mente es también la base de la posibilidad de controlar las pasiones que son ideas inadecuadas. Los factores sociales no son considerados esenciales para llegar al bien supremo.

El *Corto Tratado* presenta las pasiones como ideas inadecuadas causadas por otras ideas inadecuadas. Es rompiendo con ellas como la razón permite la liberación

de las pasiones. En esta época Spinoza sigue considerando la importancia de la terapia cognitiva. El conocimiento adecuado bastaría para compensar el inadecuado y, por tanto, para controlar las pasiones. También aquí la consecución del supremo bien es una tarea individual que se puede realizar solo mediante el conocimiento individual y en dicho proceso las pasiones juegan un papel negativo.

En el *Tratado teológico-político* se produce un cambio respecto al papel de las pasiones, al subrayar el poder de la imaginación y la superstición. El estudio de la Biblia lleva a Spinoza a pensar que quizás se pueda llegar al supremo bien sin tener necesariamente una idea adecuada innata de Dios. Y se esbozan dos posibilidades de salvación: una mediante el conocimiento adecuado para los sabios y otra a través de la obediencia para los ignorantes. Aquí se va abriendo paso la idea de que el conocimiento adecuado y la racionalidad se puede obtener a través del uso apropiado de las pasiones combinadas de forma conveniente. En esta obra se empieza a agrietar la idea de autosuficiencia epistémica y se reconoce la importancia de las pasiones que pueden producir conocimientos inadecuados o favorecer conocimientos adecuados según las circunstancias. Para ello es fundamental la inserción de los individuos en una sociedad bien ordenada políticamente.

En la *Ética* va a aparecer una nueva noción de realidad basada en las nociones comunes, en la que dichas nociones se refieren a la forma en que cada individuo concuerda en naturaleza con los otros individuos y en general con las causas exteriores. La actividad y el conocimiento adecuado no exige la independencia respecto a las causas externas sino más bien el acuerdo natural en la interacción con las mismas. La razón deja de ser solipsista y se hace relacional, en terminología habermasiana, comunicativa. El desarrollo de la racionalidad propia del individuo es impulsado por el desarrollo y mejora de la capacidad del individuo de actuar basado en el acuerdo en naturaleza con los demás individuos en un entorno social adecuado. La cooperación entre los individuos es un elemento esencial para desarrollar la racionalidad de cada individuo por separado. La pasividad ya no es considerada como debida a la sumisión a las causas externas, que es ineliminable, sino más bien a la falta de concordancia y acuerdo en naturaleza con dichas causas externas. Esto supone que ciertas pasiones en unas condiciones determinadas pueden contribuir a maximizar el acuerdo con la naturaleza y de esta manera pueden ayudar al desarrollo y mejora de la propia racionalidad de los individuos. En la *Ética* coexisten esta idea de la utilización de las pasiones para desarrollar la razón con el intento de controlar las mismas, presente todavía en la parte V de la *Ética*.

El *Tratado político* desarrolla esta concepción relacional de la razón mostrando cómo los diversos tipos de regímenes políticos favorecen o dificultan la articulación de pasiones favorables al desarrollo de la razón individual. El desarrollo de la racionalidad se convierte así en un objetivo de la ordenación política. Partiendo de que el hombre no basa su actuación solo en la razón, se hace necesario establecer un sistema político que me-

dante un uso inteligente de las pasiones haga que los individuos se comporten como si fueran racionales. De esta manera el Estado suple las deficiencias de los individuos llevándolos por el camino de la racionalidad mediante el uso de las pasiones.

La autosuficiencia epistémica individual se ve sustituida por la cooperación pasional y racional colectiva. Y el intelectualismo moral de las primeras obras se sustituye por una consideración más materialista de las condiciones corporales y políticas necesarias para comportarse éticamente, desarrollar el conocimiento adecuado y poder conseguir así el supremo bien. Desde el punto de vista ontológico se pasa de una noción de individuo aislado y autosuficiente, casi una substancia independiente, a la idea del individuo como un modo de la substancia única que interacciona con los demás modos.

El autor desarrolla una sólida reflexión de carácter metafísico como sostén de su planteamiento. La Metafísica es considerada la disciplina del fundamento, pero a su vez las categorías metafísicas se enredan con otras cognitivas, epistémicas y lógicas. Spinoza es a la vez realista y racionalista. Solo hay un mundo cuya esencia puede ser pensada en una infinidad de maneras que no suponen, sin embargo, una diversidad metafísica en la substancia.

Francisco José Martínez

SANTINELLI, CRISTINA: "Spinoza lettore dei *Sueños di Quevedo*", en IDEM (ed.), *Filosofía e Letteratura in età moderna e contemporanea. Incontri, dialoghi, confluenze* (Atti del Convegno, Urbino 7-9 maggio 2019), Firenze, Editoriale Le Lettere, 2020, pp. 91-113.

La profesora de la Universidad de Urbino, Cristina Santinelli, reconocida especialista en el pensamiento de Spinoza y en la historia de la filosofía moderna en general, busca en este trabajo la huella que pudo y debió dejar en Spinoza la lectura de uno de los clásicos de nuestro Siglo de Oro, Francisco de Quevedo. Adopta como punto de partida de su contribución, por un lado, el excelente estudio sobre las relaciones entre Spinoza y España de Henry Méchoulan titulado "Spinoza et l'Espagne", publicado en 1984 en el número XI de la revista *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (pp. 435-59) y, por otro, la ponencia "Quevedo y Spinoza" presentada por el Prof. de la UCLM Carmelo Blanco Mayor en el Congreso Internacional de Filosofía "Spinoza y España", organizado por el Prof. Atilano Domínguez en Almagro en 1992, cuyas actas publicó la UCLM en 1994 (pp. 191-199). Ambos autores recogen testimonios que dejan constancia del interés que, desde su juventud, despertó en Spinoza España y su cultura, como es el caso del inventario de su biblioteca personal, en la que abundan los libros españoles y en español. En concreto, de su interés en el pensamiento de Quevedo dan prueba las tres publicaciones de obras suyas descritas en el inventario mencionado, las cuales contienen la totalidad de su producción filosófico-literaria.

Dos puntos se han de destacar en el análisis de la relación Quevedo-Spinoza realizado por Santinelli y se-

ñalados por ella misma. En primer lugar, el carácter hipotético de todas sus afirmaciones, basadas únicamente en “sugestiones, resonancias, consonancias” (p. 94), a falta de referencias explícitas a sus obras en los escritos spinozianos. En segundo lugar, la dificultad que plantea a la hora de indagar en esta relación “la personalidad poliédrica” (p. 96) del autor de *Los Sueños*, la cual, junto a la extensa variedad de su producción literaria, ha dado lugar a reconstrucciones discordantes de su perfil intelectual. De ellas resultan paradigmáticas las elaboradas por dos grandes poetas contemporáneos. Frente a la semblanza de Quevedo trazada por Jorge Luis Borges como hombre dogmático, ajeno al pensamiento filosófico, fanático de la ortodoxia oficial, conservador en política, cantor de la muerte y de la inmoralidad, y de la trascendencia divina, poeta sin pasión al que solo redime su destreza lingüística; Pablo Neruda, por el contrario, lo considera “el más grande de los poetas espirituales de todos los tiempos”, rostro de la resistencia de la poesía a la persecución de la inteligencia, crítico del poder y enemigo de la casta gobernante (p. 96).

Ante este panorama de interpretaciones contradictorias, Santinelli se pregunta cuál es la imagen que Spinoza se forja de Quevedo: ¿la de un dogmático o la de un escéptico admirador de Montaigne y de la obra de Francisco Sánchez?, ¿la de un fanático del absolutismo o la de un crítico de un poder incapaz ya de garantizar el orden y la paz?, ¿el defensor de la tradición nacional o el intelectual europeo, lector de Dante, Petrarca, Erasmo y Moro? Si bien carecemos de datos para responder a estas preguntas, Santinelli encuentra una guía para reconstruir la posible relación entre los dos autores en las circunstancias que ambos comparten: viven en una época de fanatismos y persecuciones en la que una cultura de la “disimulación honesta” resulta imprescindible pues es peligroso decir la verdad abiertamente. Santinelli no tiene la menor duda de que Spinoza sabía leer los escritos quevedianos con suficiente agudeza para desvelar su sentido oculto. Sin duda, Spinoza captó “el espesor temático de la poética de Quevedo” (p. 103) y comprendió el sentido filosófico de dos temas barrocos nucleares en el pensamiento quevediano: el desengaño y el sueño.

La autora muestra cómo Quevedo utiliza el desengaño como instrumento para desenmascarar la hipocresía, las falsas apariencias del bien, engarzando la doctrina estoica con la predicación de Cristo. Ciertamente, desde cierta perspectiva, el desengaño quevediano ante la vida y la vanidad de todas las cosas destila un sentimiento de amargura que conduce a un profundo pesimismo presente en uno de los temas centrales de su pensamiento: la *meditatio mortis*. Sin embargo, Santinelli sostiene, en sintonía con Neruda, que en esta *meditatio mortis* de Quevedo no hay nostalgia sentimental, sino “una metafísica de la finitud” que exhorta al individuo a “pensar la vida en su esencia profunda, en su desnudez y simplicidad” (p. 102), en la que el tiempo se nos presenta bajo la forma del *kairós* griego (ocasión), estructura que le permite al hombre el ejercicio de la libertad. Si la *meditatio mortis*, entendida como destilación de un pesimismo amargo, se sitúa en las antípodas de la filosofía de Spinoza como *meditatio vitae*; esa *meditatio mortis*, en

cambio, entendida como una reflexión sobre la esencia profunda de la vida humana que revela el carácter finito de esta en virtud de su unión inescindible con la muerte como una dimensión suya, se nos muestra en una clara sintonía con la filosofía spinoziana.

El segundo motivo barroco central en la obra de Quevedo es el sueño, del que nuestro autor hace “una forma literaria”: *Los Sueños*, definidos por su autor como “fantasías morales”, gozaron de gran éxito en toda Europa. Su argumento central son las pasiones humanas, tema nuclear también en el pensamiento de Spinoza, el cual las considera como condición necesaria para la construcción de una ética y de una política realistas y dotadas de eficacia. La forma literaria del *sueño* no es para Quevedo un modo de evasión, sino una manera de hacer lo que no es posible realizar de otro modo sin sufrir la censura: “desvelar, por un lado, la naturaleza deformada del bien y, por otro, la naturaleza deformadora de la pasión” (p. 105) por medio de la caricatura distorsionada y la sátira subversiva. Nos presenta a los hombres obstinados terca-mente en sus pasiones, las cuales se imitan, se funden, se entremezclan y transmutan unas en otras, cobrando cada vez más intensidad. Quevedo pone las más de las veces la prédica moral estoizante en boca de los diablos en un ejercicio de disimulo. Santinelli subraya el deslizamiento desde la caricatura moral a la amarga y feroz denuncia social y política en los últimos *Sueños*, en especial, en *La hora de todos y la Fortuna con seso*, siguiendo la estela de Montaigne. Aquí personajes socialmente marginados sobre la base de prejuicios sociales y supersticiones prestan voz a la sabiduría y la denuncia: así, p. ej., en *El Gran Señor de los turcos*, un morisco da consejos de buen gobierno tan subversivos que se le debe condenar a muerte; en *Los pueblos y súbditos de príncipes y sus repúblicas*, un “letrado bermejo” (i. e., estafador y diabólico) diserta sobre la diferencia entre ciudadano y súbdito, defendiendo una idea de libertad civil basada en un poder fundado en la razón, al tiempo que afirma la licitud del tiranicidio y un “dotor” trata de apaciguar a unas mujeres que hacen una defensa de los derechos de la mujer tan disonantes con los tiempos que se la ve como una verdadera locura; en *El Serenísimo rey de Inglaterra*, todos los soberanos son acusados de utilizar la religión como un *instrumentum regni* y los nobles son acusados de ser rebeldes a la disciplina e ineptos para el mando; en *Los negros*, un negro radicaliza los motivos del racismo (color de la piel, rasgos corporales, etc.), mostrando que se les puede dar la vuelta para ridiculizar al contrario; en *La Isla de los Monopantos*, Quevedo inventa un pueblo de nuevos hebreos, codiciosos y simuladores, para componer una sátira contra la omnipotencia del dinero. A través de la sátira, Quevedo se propone expresar la verdad y dar voz a la indignación, a la protesta y a la denuncia, recurriendo al juego y a la ocultación. Santinelli está convencida, sin duda con razón, de que Spinoza pudo encontrar “alimento para su reflexión sobre las pasiones humanas, sobre la fuerza con que esclavizan al hombre, en las páginas de *Los Sueños*, en la maravillosa galería de sus personajes, tan vivos y reales en su deformidad moral y física” (p. 112). La autora concluye que Quevedo y Spinoza se encuentran y se distancian en el tema de la fuerza de los

afectos para dominar nuestra conducta, puesto que los dos beben en las mismas fuentes estoicas –especialmente Séneca–; pero Quevedo se atiene a la ortodoxia de esta doctrina, que identifica pasión y vicio, en cambio Spinoza rechaza esta identificación en favor de una concepción “científica” de la dinámica de los afectos.

Finalmente, Santinelli hace hincapié en el hecho de que la condena spinoziana de la sátira relativa a las pasiones y acciones humanas solo atañe a su uso en filosofía; pero no afecta a su empleo en la literatura. Lo que Spinoza rechaza es el deslizamiento de la filosofía hacia la literatura, sustituyendo la razón por la imaginación. Por otra parte, Spinoza no menosprecia en modo alguno la sátira como producto del primer género de conocimiento, ya que “en cuanto producto de la libertad imaginativa, la sátira es más bien una expresión de la ‘virtud’ de la mente humana” (p. 113) y no un vicio de esta, además forma parte de esas cosas con las que el sabio puede deleitarse.

Así pues, en este hermoso trabajo, a partir de la actitud cauta que ambos autores adoptan ante la realidad de su tiempo, Santinelli ha sido capaz de encontrar una serie de hilos que nos permiten tejer una serie de conexiones profundas entre el pensamiento de uno y otro a pesar de sus talentos tan diferentes.

Julián Carvajal

SCRIBANO, EMANUELA: “Les bienheureux de Spinoza”, *Anges et bienheureux. La connaissance de l’infini de Tomas d’Aquin à Spinoza*, Paris, Librairie philosophique Jean Vrin, 2021, pp. 235-271

Con el título *Angeli e beati*, la profesora Scribano publicaba en 2006 un libro que constituye una referencia obligada para el conocimiento profundo de la epistemología moderna. La tesis central es que la modernidad se plantea, de manera recurrente a lo largo de la historia del pensamiento occidental, la cuestión de la fundamentación del conocimiento; y ello, o bien de manera separada de lo divino, o bien en unión con lo divino. En la Edad media, Tomás de Aquino y Duns Scoto ya se plantearon algo parecido: el Doctor Angélico apostaba por una teoría del conocimiento naturalizada sin contacto con lo divino, mientras que el Doctor Sutil lo hace proponiendo una teoría del conocimiento por participación de la mente humana en la verdad increada y eterna. Como es obvio, San Agustín, Platón y el neoplatonismo –frente a Aristóteles– están en el trasfondo de este debate que atraviesa los siglos. La postura de la autora es clara desde la Introducción: El espíritu en Descartes supone una recuperación del intento tomista de construir una teoría del conocimiento separada de lo divino, por el contrario, “[les] bienheureux, qui revivent autrement dans les pages de Malebranche et de Spinoza, ils portent avec eux le projet, conçu par Augustin, d’accéder au vrai par une participation au divin que Thomas crut avoir éliminée du domaine de la connaissance naturelle”.

Este es el marco en el que se inscribe el capítulo VII, dedicado a los felices bienaventurados en la filosofía de Spinoza. Sin hurtar al lector el placer de adentrarse

en los pormenores de una argumentación enormemente densa debido a la complejidad del tema, Scribano suscribe la tesis de la reaparición, con Spinoza, del modelo participativo –frente al innatismo cartesiano–, así como su reapropiación desde la inmanencia, que refuerza y a la vez simplifica la intuición de las esencias, verdades eternas y universales, en Dios (pp. 258-259).

Los tres géneros de conocimiento desarrollados en la *Ética*, lejos de constituir una escala cognitiva continua, implican dos lógicas que Spinoza analiza atendiendo también a sus consecuencias. Scribano se adhiere en este punto a la tesis de Mignini (frente a Hubbeling), según la cual entre la imaginación y la razón hay un corte que separa radicalmente la forma de conocer y de relacionarse el hombre con los diversos objetos: la existencia de los cuerpos del mundo externo, los universales, la moral, la teología, la conexión entre los acontecimientos, la identidad personal, la sociedad. Ahora bien, el conocimiento racional que procede inferencialmente a partir de ideas adecuadas y nociones comunes, por axiomas y principios, siendo ciertamente un conocimiento adecuado, no es la forma más alta de conocimiento para alguien cuyo proyecto persigue la beatitud y la suprema felicidad. En efecto, los afectos humanos pueden ser conocidos por la razón en su general universalidad, pero no en su concreta realidad actual; es decir, no de manera inmediata, eternamente presente y necesaria (ni tampoco pueden ser contrarrestados) a no ser que sean *vistos (intuidos)* como efectos necesarios y eternos que derivan de la idea de Dios (a la que el intelecto humano está unido por ser parte).

Este tipo de conocimiento es la ciencia intuitiva o tercer género de conocimiento cuyo reverso afectivo es el “amor Dei intellectualis”. Subraya Scribano que: “Spinoza appartient à ce versant de la philosophie qui a cherché dans la participation à la dimension divine, éternelle et immuable, la source de la connaissance vraie” (p. 268). Por ello nuestro filósofo es situado del lado de Malebranche, de los felices bienaventurados, del lado de Agustín y enfrentado a los espíritus angélicos de Tomás de Aquino o a los espíritus de Descartes. Así pues, la clave de la construcción del sistema de Spinoza es, para la autora, esta concepción del espíritu y del conocimiento verdadero ligada al conocimiento del cuerpo no tal como lo sentimos en la duración temporal, sino tal como es en Dios: necesario y eterno. La conclusión final cae por su propio peso: “C’est pourquoi l’accusation d’athéisme adressée depuis toujours à Spinoza a toujours manqué sa cible, de même que la tentative de dissoudre le Dieu de Spinoza dans le monde de l’expérience la manque. Malgré la révolution théologique et métaphysique qu’engendre sa philosophie, [...] l’âme de Spinoza, comme celle de Malebranche et au contraire de celle de Descartes, est une âme profondément religieuse” (p. 271).

Este libro es imprescindible para quienes no se conforman con los estereotipos filosóficos al uso y aman la reflexión pausada. ¡Es un extraordinario trabajo de Emanuela Scribano!

María Luisa de la Cámara

SÉVÉRAC, PASCAL : *Renaître. Enfance et éducation à partir de Spinoza*, París, Hermann, 2021, 155 p.

En Spinoza no hay una teoría expresa y desarrollada sobre la infancia y la educación. Pero el autor de la obra que reseñamos es capaz de recopilar e interpretar inteligentemente muchos textos que podrían pasar desapercibidos, para reconstruir lo que podría ser una teoría de la infancia y de la educación en Spinoza. Es maravilloso ver lo que todavía pueden decirnos hoy los textos de Spinoza cuando se los lee con atención y perspicacia. Pascal Sévérac es un reputado especialista en Spinoza, entre cuyas obras, además de la que estamos reseñando, destacan: *Le devenir actif chez Spinoza* (2005), *Spinoza* (con A. Suhamy) (2008) y *Spinoza: union et désunion* (2011). También ha publicado interesantes reflexiones sobre el desarrollo del niño y la educación. Para recalcar la importancia de la educación en Spinoza nos recuerda su texto que nadie puede probar mejor lo que vale que educando a los hombres hasta llevarlos a vivir bajo el propio imperio de la razón (E 4Ap cap.9). Ahora bien, se trata, nos recuerda, de una educación concebida como transformadora de la afectividad en relación con la vida ética. Por eso se podría decir, señala el autor, que la *Ética* de Spinoza es una educación y la educación es ética.

En el primer capítulo trata la humanidad del niño, señalando que la infancia no es ni un mal necesario, ni un paraíso perdido. Es una potencia en desarrollo, que necesita de la empresa ética de la educación para la conquista de la libertad. También muchos adultos necesitan un cambio, una “reeducación” de sus vidas. Es inevitable, pues, comparar la transición del niño hacia un individuo éticamente maduro con la que pueden hacer algunos adultos hacia el mismo fin. El adulto apasionado por el dinero, el sexo o el reconocimiento está obsesionado y convierte esos objetivos en los principios de su visión del mundo. Solo se fija en los otros y los imita para obtener dinero, sexo y reconocimiento. Deviene insensible a otros efectos y a otros comportamientos. En contraposición, señala Pascal Sévérac, el niño vive intensamente esta actitud de imitar, está más abierto a otros afectos y es más propenso a mirar a todas partes. Esta que podríamos denominar sociogénesis de los afectos es una antropogénesis, una humanización, pues, como indica el autor señalando los textos spinozistas de E 4P50esc y E 3P27, quien no siente nada por los hombres es inhumano. La indiferencia es una falta de humanidad.

En el capítulo 2 se abordan cómo cambian los niños. El autor hace hincapié en la idea de Spinoza de que se necesita para ello una intervención externa de los adultos, la educación. La fórmula utilizada por el filósofo para explicar este cambio en la infancia es: *quantum ejus natura patitur eique conducit* (E 5P39esc). Esta fórmula es la guía en la interpretación de Sévérac: *patitur* indica una cierta pasividad en el niño, pero también los límites permisibles en la educación. En efecto, en ella no puede darse nada que “rompa” al niño, de manera que la actuación exterior se tiene que hacer con amor y generosidad, no quebrantando los corazones infantiles, sino fortificándolos (E 4Ap cap 11 y 13). El *eique conducit* evoca la actividad: la educación supone una cierta contribu-

ción gozosa del niño. Indica también que se trata más de una educación-para-la-actividad que de una educación activa; pues la ética no consiste en colocarse de entrada en la racionalidad, sino en pensar el trayecto hacia esa racionalidad. Así que, la educación supone una cierta mezcla de pasividad y actividad por parte del niño.

Una segunda cuestión es si esta transición del niño supone algunos pequeños cambios o es una verdadera transformación. Ya sabemos, por el título del libro, que Sévérac la llama “renacimiento”, lo que implica una verdadera transformación. Para su argumentación se apoya en E 4P39esc, donde Spinoza parece decir que el cuerpo del bebé muere, igual que sucede en el caso del poeta español que por una enfermedad olvidó toda su vida anterior como literato, y se transforma en una persona madura, que no se acuerda del cuerpo del bebé que fue. Como en el caso del poeta, el cuerpo humano puede conservar sus funciones vitales y sin embargo ser destruido y obtener una nueva naturaleza. La muerte no tiene por qué ser siempre total: en el poeta español hay muerte en una parte (muerte como poeta, pues no recordaba haber escrito ninguna obra), pero no hay muerte en cuanto que conserva su cuerpo orgánico y vive como español, recordando esa lengua. Sévérac se sirve de la distinción entre cuerpo orgánico y cuerpo afectivo: el cuerpo orgánico puede vivir mientras que el cuerpo afectivo puede morir y devenir otro. En el caso de la educación del niño se trata del advenimiento de una nueva naturaleza afectiva: un auténtico renacimiento. En esa “muerte” el niño pierde cosas: ya no sabe balbucear ni es amamantado por la madre, lo que sería nocivo en caso de mantenerse siempre niño, pero no lo es para el adulto en el que deviene. Para Spinoza la muerte no es nunca deseable para el que muere, pues cada uno quiere perseverar en su ser, por lo que en la transformación del niño son otros los que tienen que hacer este esfuerzo para él. El libro lo titula “Renacer” porque, siguiendo un texto del *Corto Tratado*, entiende que Spinoza concibe el paso de la infancia a una auténtica madurez por medio de la educación como un morir-despojarse de algo y una adquisición de una nueva forma de ser. Se trataría de adquirir por medio de la educación una alteridad radical, pero no de cualquier modo, sino de manera que la naturaleza muriente pueda soportar esa transformación (*patitur*) y al mismo tiempo contribuir a ella (*eique conducit*), -tal como queda recogido en la fórmula antes indicada. Así la nueva naturaleza no es contraria a la primera, aunque sea verdaderamente otra. La educación hace que los niños mueran gozosos a la antigua naturaleza, es decir, que renazcan.

En el capítulo 3 y último analiza la educación como ética, indicando que la educación es un proyecto ético y la ética no puede prescindir de un proyecto educativo. Teniendo en cuenta que el desarrollo del niño es a la vez social y afectivo, pensar la educación del niño como ética es considerar su vida afectivo-social como el pivote de su desarrollo. Desde este punto de vista, siguiendo a Spinoza, el autor analiza tres tipos de educación:

1. La educación que dio Moisés a los hebreos: se apoyó en el resorte afectivo de la alegría de creerse ser

el pueblo elegido. En el pueblo hebreo todo era regulado por la obediencia y los ritos: no había ninguna razón para desarrollar la razón. El problema es que, sintiéndose el pueblo elegido, no tenían por qué mirar y emular a los demás, de tal manera que no se ve cómo este tipo de educación podría hacer salir al pueblo de su infancia: al creerse único, no envidiaba a los demás, y no tenía el acicate del esfuerzo por superarse y mejorar. Que sea una educación de un momento histórico del pasado no significa que hoy no pueda darse, pues también en nuestro tiempo hay quien educa a niños haciéndoles sentir que son únicos en el mundo.

2. La educación más corriente en el tiempo de Spinoza y en el nuestro se basa en los incentivos del honor y la envidia (E 3P55 esc), lo que supone emular a los otros para superarse. Pero esta clase de educación meritocrática degenera en una competición para superar siempre a los iguales. Esto hace que el niño, en su comparación con los demás, sienta satisfacción de sí mismo o por el contrario, vergüenza y arrepentimiento por ciertos comportamientos, sentimientos e ideas. De alguna manera hay una conformación de su interioridad y de sus acciones a los valores del grupo.

3. La educación buena, la que conduce a la verdadera felicidad, es la que, de acuerdo con Spinoza, señala nuestro autor, implica autonomía y ejercicio del pensamiento libre. La buena educación es ante todo una educación para el ejercicio de la razón, una educación de los afectos por la razón y al mismo tiempo una educación para la afectividad racional. La apuesta de la educación ética radica en comprender los afectos, a partir de los que actuamos, sobre todo estos afectos que cultiva la educación ordinaria, educación por los honores y por la envidia, alimentada de la imaginación del libre arbitrio, del mérito y de la recompensa. Será formando ideas verdaderas de nuestros afectos como estos pueden ser transformados: no es quebrantando la afectividad infantil como se logra transformar sus pasiones en una actividad de la inteligencia; al contrario, sólo ayudando a los niños para que desarrollen la inteligencia de su afectividad, podrán transformarla en una actividad realmente liberadora de la fuerza de los afectos pasivos. En este sentido es importante proponer como modelo a quienes son honestos y consideran honroso morir por una buena causa, por la libertad.

Pascal Sévérac piensa que el desafío de una educación ética es usar del acicate de la emulación a través de la imitación afectiva, sin que esta degenera en rivalidad envidiosa. Toda escuela está atravesada por las antinomias de cooperación y competición, de emulación y rivalidad, de igualdad y desigualdad. Se quiere y no se quiere al mismo tiempo la igualdad: quizá sea una de las razones por las que se ha inventado la igualdad de oportunidades. A través de esta noción se afirman a la vez un fuerte deseo de igualdad (todo niño debe poder adquirir conocimientos y competencias) y un potente deseo de desigualdad (haciendo de la escuela el lugar de una competición que distinguirá a ganadores y perdedores). Pero concebir la igualdad en la educación exclusivamente como igualdad de oportunidades, indica nuestro autor, sería como anticipar una eventual desigualdad de

las posiciones sociales futuras. También se habla hoy de buscar la excelencia, pero se pregunta nuestro autor: ¿la excelencia no es el nombre glorioso de la exclusión?

En la medida en que se vive en los afectos pasionales, piensa nuestro autor, no se puede salir de esta antinomia. Pero en el libro se intenta, sin embargo, dibujar un camino, quizá estrecho y difícil, como hemos anticipado antes, por el que la educación podría usar el acicate de la imitación afectiva, al que son tan sensibles los niños, para suscitar una emulación que no se reduciría a la rivalidad: enseñar al niño a no gozar de lo que los otros tienen (o no tienen) significaría poner el foco en los bienes económicos que son limitados, sino en alegrarse de participar con otros en una producción de ideas y un desarrollo de capacidades (poniendo el corazón en bienes que no se agotan en el caso de que algunos dispongan de ellos).

En resumen, como se ve, se trata de una obra sumamente interesante para aprender a leer a Spinoza con atención y perspicacia y, sobre todo, para reflexionar sobre la educación.

Francisco Javier Espinosa

SUHAMY, ARIEL : *Spinoza*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2020, 217 p.

Ariel Suhamy, autor de varios libros sobre la filosofía de Spinoza —entre ellas, *Spinoza par les bêtes* (2008), *La communication du bien chez Spinoza* (2010), *Spinoza pas à pas*, (2011), *Spinoza. Un philosophe en équilibre* (2018)—, nos ofrece, en el marco de la colección “Qui est-tu?”, dirigida por Catherine Gouliou en la editorial “Du Cerf”, una biografía de Spinoza en la que aúna el rigor del historiador con la amenidad del divulgador.

Suhamy aclara que es tan poco lo que se sabe con certeza de la vida de Spinoza que se lo podría resumir en unas cuantas líneas. Sin embargo; con esos escasos datos, sus partidarios han construido la leyenda de “un héroe de la razón, un mártir de la libertad” y sus adversarios la de “un insensato, un impío, condenado a la desesperación por su propia doctrina” (p. 15). Frente a los relatos elaborados antaño por turiferarios y detractores, en la actualidad los historiadores han procedido a la “desmitificación del personaje”, sometiendo a su cribado los datos de su vida “con el fin de situar los hechos en su justo lugar, mucho más modesto que el asignado por el mito” (p. 17). Así, por ejemplo, cuestionan que su excomunión guardara relación con su pensamiento dado que, cuando se produjo, Spinoza no había escrito todavía nada, sino más bien con su apelación a la autoridad civil en el asunto de su herencia o en el pleito con los hermanos Alvares en vez de intentar resolverlos dentro de la comunidad hebrea; asimismo afirman que no vivía de pulir lentes, sino de la generosidad de sus amigos, y que no murió del polvo que inhalaba en su trabajo, sino de tuberculosis como sus padres; por otra parte, niegan que tuviera relación alguna con Jean de Witt, el Gran Pensionario de Holanda, el cual no apreciaba el *Tratado teológico-político*, del mismo modo que niegan que

fuera considerado un paria cuando podía firmar como testigo en un acta notarial ... (vid. p. 156)

Observa el autor que se ha producido un proceso paralelo en la interpretación de la obra de Spinoza: mientras que en otro tiempo autores como Martial Guéroult o Alexandre Mátheron no consideraban necesario recurrir al contexto histórico para comprender su obra, en la actualidad se ha impuesto la necesidad de la contextualización —esto es, el análisis de las circunstancias que le rodean, de las influencias que recibe y de las polémicas en que interviene— como único modo de aclarar las variaciones, los desarrollos e incluso las contradicciones que se pretende descubrir en su pensamiento. Así pues, por una especie de movimiento pendular, se ha llegado poco a poco al extremo opuesto, de suerte que la perspectiva se ha invertido por completo: ahora “solo la vida es interesante, la obra no es más que un hecho entre otros, un documento para la historia” (p. 19).

Ante esta inversión radical de perspectiva, Suhamy se pregunta si, como propone Pierre-François Moreau, debemos “desembarazar la vida de Spinoza de todas las leyendas acumuladas por los biógrafos o los adversarios” y contentarnos con lo poco que sabemos de ella con certeza. Por su parte, Suhamy, aceptando la necesidad de aplicar una metodología histórica rigurosa, adopta no obstante una perspectiva “un poco diferente”. Veamos en qué consiste esta pequeña diferencia.

En primer lugar, reconoce que los pocos hechos ciertos de la vida de Spinoza han de explicarse por su contexto; sin embargo, precisa que “lo mejor sería ver este contexto, en la medida de lo posible, como lo veía el mismo Spinoza”, dejando de lado la falsa imagen de este como el “geómetra de la necesidad y pensador de la eternidad”, al que no le interesan la historia y sus contingencias (vid. p. 21).

En segundo lugar, Suhamy subraya que solo podemos conocer la visión que Spinoza tenía de su contexto a través de sus obras; por esta razón, en contra de quienes proponen explicar la doctrina de Spinoza por medio de su biografía y de la historia, él se propone interpretar los hechos acreditados por la investigación histórica a la luz de la doctrina, en la medida en que sea posible hacerlo. Aspira a escribir “una Vida *spinozista* de Spinoza”. Por ello, estima necesario dar prioridad a lo que el mismo Spinoza ha dicho, directa o indirectamente, de ella. Nos advierte, pues, que utilizará “las obras de Spinoza para aclarar los episodios de su vida, aun cuando sean posteriores a estos” (p. 23). Así, p. ej., Suhamy recurre a la doctrina acerca de la justicia y la generosidad expuesta en el *Tratado teológico-político* y en la *Ética* para explicar la conducta de Spinoza en el litigio que le enfrentó a los hermanos Alvares quince años antes de esos escritos, en 1655 (vid. pp. 72-76). Igualmente, explica su dedicación al pulimento de lentes y su preferencia por pulirlas a mano antes que con máquinas como una confirmación de su concepción de la relación entre el alma y el cuerpo: no una relación de subordinación y de acción recíproca, sino de identidad, de igualdad y de simultaneidad, como expone la *Ética* (vid. pp. 139-143). No obstante, según nuestro autor, el episodio en que se ve con más claridad que le corresponde a la doctrina dar un sentido

a los hechos y no a la inversa, es precisamente en el del enamoramiento del filósofo de la hija de Van den Enden, Clara María; pues parece ridículo hacer de su decepción amorosa la causa de su conversión a la filosofía: en efecto, para Spinoza la dedicación a la filosofía no requiere nunca renunciar al amor ni al goce, sino dirigirlo a un objeto adecuado, esto es, a una cosa inmutable y eterna, cuya posesión nos esté realmente asegurada: Dios (vid. pp. 95-100). Al aplicar este método hermenéutico, Suhamy reconoce un modelo en el proceder de Deleuze en su obra *Spinoza. Filosofía práctica* cuando este, en vez de limitarse a deplorar la afición de Spinoza a contemplar peleas de arañas o de arañas con moscas, indaga las razones de su fascinación por este espectáculo y ve en este hecho “un compendio de su doctrina” (p. 20). De acuerdo con su propuesta de contar lo que se sabe de la vida de Spinoza explicándolo a partir de su doctrina, nos narra las diferentes etapas de su vida a la luz de su doctrina de los géneros de conocimiento: la infancia como la época de aprender *ex auditu* y la juventud como la de hacerlo *ab experientia vaga* —en ambos casos, se conoce *ex imaginatione* y nuestro ánimo fluctúa al albur de las pasiones—, y finalmente la madurez como la época de conocer *ex ratione* y conducir así nuestra vida *ex ductu rationis*.

En tercer lugar, creo que Suhamy matiza la exigencia formulada por los historiadores de desembarazar de mitos la vida de Spinoza. Para él, no se trata de eliminar los mitos, sino de discernir claramente el mito del relato histórico y tratarlo como un dato histórico más. Propone, pues, interpretar los mitos, al igual que los hechos, a la luz de la doctrina. En este sentido, la leyenda de la supuesta influencia de Uriel da Costa en Spinoza, que podría encontrar cierto apoyo en tesis del *TTP*, quedaría desmentida por la incompatibilidad del suicidio que puso fin a la vida de aquel con la doctrina de la *Ética*: puesto que “cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser”, lo que se llama suicidio, es un homicidio disfrazado, de modo que Uriel no se mató, lo mató su comunidad a la que quería reformar; no obstante, esta leyenda nos enseña algo importante: el joven Spinoza pudo aprender de este drama que “el libre examen de la religión no puede hacerse más que fuera de una comunidad que usa argumentos tales como el látigo y la intimidación” (p. 69). Otro tanto acontece con “el mito por excelencia” del spinozismo, el *herem*, pronunciado el 27 de julio de 1656, que le expulsó de la sinagoga y en el que no se menciona en ningún momento el motivo de la explosión de odio teológico que encierra. Si bien años más tarde (1663) Orobio de Castro da pistas cuando alude a “uno” que no merece ser nombrado y que planteaba “cuestiones indignas” sobre la incorruptibilidad del texto sagrado y se dedicaba a espigar “entre las flores de este divino jardín algunos casos y proposiciones que, a primera vista, parecen ásperos y espinosos”, con el fin de concluir que la Escritura no es revelación divina, sino invención humana; lo que no es sino una caricatura de una de las tesis del *TTP* que provocó más escándalo al habérsela entendido, en el sentido opuesto al que le daba Spinoza, como un ataque a la palabra divina. Lo único que podemos sacar en claro de este episodio es

que resulta inútil buscar los motivos exactos de la excomuniación de Spinoza, pues los rabinos no muestran interés en escucharle y le achacan de entrada intenciones malévolas y corruptoras. En todo caso, Suhamy concluye que lo único relevante es el sentido que le asigna Spinoza a este suceso: según Lucas, lo acoge con alegría porque lo vive como su emancipación de la autoridad religiosa y la posibilidad de buscar esa “nueva institución de vida” de que habla el *TIE* (vid. pp. 101-113). Ahora bien, con ser interesante lo que las leyendas forjadas en torno a Spinoza, a partir de hechos controvertidos o inventados sin más, nos puedan enseñar de su personalidad y del modo como lo veían sus contemporáneos, lo realmente importante, según Suhamy, es que nos informan a su manera acerca de la recepción de su obra. No cabe duda de que la creación de nuevos mitos sobre Spinoza refleja en cierto modo la evolución que se ha ido produciendo en esta recepción. De este modo, el mito del “ateo de sistema”, inventado por Pierre Bayle a finales del siglo XVII, representativo de una interpretación de su filosofía como un fatalismo que destruye toda religión y toda virtud, deja paso al mito del “hombre ebrio de Dios”, formulado por Novalis a comienzos del siglo XIX, índice claro de que su doctrina ha empezado a hacerse entender después de un siglo.

Finalmente, Suhamy cierra este libro con lo que nos parece una justificación a su osadía de añadir una más a la lista de biografías de Spinoza. Nos dice que la vida de un filósofo es la primera pantalla en que nos gusta proyectar lo que comprendemos, o lo que no, de su pensamiento; por ello, frente a quienes ven la vida del filósofo y, por ende, su vida también como una impostura, él ha considerado “más provechoso y más acorde al espíritu del spinozismo aclarar, en la medida de lo posible, lo que sabemos de esta vida a la luz de lo que comprendemos de su obra y de lo que esta se ha esforzado por aportar a su tiempo”. Sin duda, como apunta el autor, este puede ser un buen punto de partida para empezar a buscar “lo que esta obra le puede ofrecer a nuestro tiempo y, especialmente a nuestra propia vida, para que perseverare en su plena actualidad” (p. 202).

Julián Carvajal

YOUPA, ANDREW: *The Ethics of Joy. Spinoza on the Empowered Life*, New York, Oxford University Press, 2020, 195 p.

Este libro contiene una lectura de la *Ética* en clave de filosofía moral. La idea puede resultar extraña al lector de Spinoza, familiarizado con algunas de sus tesis (como el necessitarismo o el rechazo de la voluntad libre) que resultan manifiestamente incompatibles con las propuestas morales de la tradición, las cuales presuponen: el conocimiento previo del bien y del mal, la autonomía de la voluntad como libre arbitrio y la responsabilidad individual. Todo ello se enmarca en una lógica economicista en la que el sujeto moral resultará premiado o castigado con arreglo a determinados valores.

Por el contrario, el propósito moral de la *Ética* -según el autor del libro que comentamos- tiene que ver

con el estilo de vida, y con un modo de vivir (*way of life*) acorde con la naturaleza humana. Consciente de la dificultad que su enfoque podría engendrar en el lector, Andrew Youpa establece un conjunto de prenotandos, cuya función es la de delimitar el uso de ciertos conceptos centrales en su interpretación con el fin de evitar todo anacronismo y llevarla a buen término.

El primer hito en su recorrido reflexivo es el término *moral*, que, en Spinoza, no está inserto en la estructura tradicional de una responsabilidad individual economicista. Antes bien, lo moral se inserta en la “ética de la alegría” (*Ethics of Joy*), que - en línea con Martha Nussbaum: *La terapia del deseo*, 1994- se encuentra asociada a la salud mental y física: es decir, al cuidado de sí y de los otros (p. 3). Por ende, el proyecto de *way of life* encarece la categoría de *conatus*, en la medida en que la mejor forma de vida es aquella que deriva de nuestra esencia concreta tal como se sigue de la potencia divina. Así, *way of life* y *conatus* son los dos pilares sobre los que se sustenta su interpretación de la *Ética* como filosofía moral. En suma, lo moral no consiste en una supuesta estructura psicológica de responsabilidad, ni en una economía de premio-castigo, sino en un estilo de vida alegre bajo el poder del amor y no gobernado por la tristeza o el odio. Aquí los modos de vivir (siempre en plural) desplazan a las decisiones “correctas” y a las acciones perfectas del centro moral.

La reflexión se inicia con la consideración de los afectos (*emotions*) en esta nueva lógica de la conducta humana. Los afectos son episodios mentales que nos informan de los cambios que van aconteciendo en la potencia corporal propia, junto con las condiciones que los han provocado. Funcionan como un puente que conecta naturaleza y moral. El Capítulo 3 subraya precisamente su carácter representativo, pues bien y mal son propiedades *objetivas* que revelan el mejor modo de vida para el hombre. Aquí radica la apuesta del autor por el “realismo moral” como clave de la doctrina práctica de Spinoza. Así, oponiéndose a M. Le Buffe (quien defendía una interpretación subjetivista y antirrealista del bien como lo que es útil), Andrew Youpa hace valer otro género de argumentos, examinando en el Capítulo 4 tres textos de la *Ética* que podrían constituir una objeción a su tesis.

Los tres Capítulos siguientes contienen un desarrollo argumentado de la salud como bien natural y no derivado, y de la enfermedad como mal originario, lo que explica que los aumentos de la potencia (o alegría) sean buenos *per se* mientras que toda disminución de la potencia propia sea mala *per se*. Dicho en otros términos, los malos actos siguen a la enfermedad física y mental de la que son el síntoma. Cabe, entonces, preguntarse si para Spinoza la razón es -como era en Hume- una esclava de las pasiones; o si es una función independiente de los afectos y de los deseos individuales: ¿Es el conocimiento racional motivacionalmente inerte?, se pregunta Youpa en el Capítulo 7. En ese caso, ¿cómo hay que pensar la libertad?

El autor se apoya en E4 18 dem., para proponer una lectura de la libertad en términos de adecuación causal (Capítulo 8), dando curso a un encendido debate sobre la voluntad y sobre el modelo del hombre libre (de E4

67-72). No puede pensarse la libertad de Spinoza en términos de libre albedrío, ni como *a priori* de la voluntad humana. No existe una libre voluntad invulnerable, aunque existen actos concretos libres (toda vez que una causa total los explique).

En consecuencia, aunque los hombres seamos finitos y vulnerables y no es posible erradicar el sufrimiento, siempre es posible y deseable intentar la consecución de mayor felicidad. Toda la construcción del autor culmina con la justificación de la educación y de la amistad (objeto de los Capítulos 9 y 10); así mismo, se reafirma el papel de la firmeza y la generosidad, en la medida en que estas virtudes permiten a cada hombre un recorrido racional personalizado en sus procesos de aprendizaje.

El libro se lee bien. Cada capítulo incluye un resumen introductorio y una conclusión para facilitar el seguimiento de la hipótesis en desarrollo. El autor hace un uso moderado de las anotaciones de pie de página, y revaloriza las prestaciones del volumen con un Índice de nombres y un Índice analítico. La Bibliografía queda restringida al ámbito anglosajón, como cabía esperar de alguien que desempeña su labor docente en la Universidad de Illinois.

María Luisa de la Cámara

Publicaciones recientes pendientes de recensión:

- S. Nadler: *Un libro fraguado en el infierno. El «Tratado teológico político» de Spinoza*. Traducción de M. Abellá. Madrid, Trotta, 2022
- D. Assael: *Baruch Sinoza. L'etica della libertà*. Milano, Giangiacomo Feltrinelli ed. 2021
- A. Camus: *Spinoza ou l'insaisissable* Clara Maria. Paris, L'Harmattan, 2021

- N. Koffi: *La notion de système philosophique. Spinoza et Nietzsche*. Paris, L'Harmattan, 2021
- S. Lavaert et P-F Moreau (dir): *Spinoza et la politique de la multitude*. Paris, Kimé, 2021
- R. Labévière (Préface de P-F Moreau): *Liberté radicale. Spinoza contre la philosophie*. Paris, Éd. Delga, 2021
- G. Mori: *Early Modern atheism from Spinoza to Holbach*, Oxford, Voltaire Foundation, 2021
- C. Altini (a cura di): *La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea* (vol 1-2). Pisa, Ed. della Normale, 2020
- D. Vardoulakis: *Spinoza the epicurean: authority and utility in materialism*. Edinburgh, EUPress, 2020

Los autores de las reseñas del Boletín de Bibliografía Spinozista N° 23 son:

- María Luisa de la Cámara: Universidad de Castilla-La Mancha
- Julián Carvajal: Universidad de Castilla-La Mancha
- Francisco Javier Espinosa: Universidad de Castilla-La Mancha
- Apolo Márquez: UNAM (México)
- Francisco José Martínez: UNED (España)
- Rafael Muñoz: UNAM (México)
- Javier Peña: Universidad de Valladolid
- Pedro Alfonso Rojas: Universidad de Castilla-La Mancha
- Rosa M. Sala: Ateneo de Barcelona
- Víctor Sanz: Universidad de Navarra

El Boletín de Bibliografía Spinozista N° 23 ha sido coordinado por:

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

