

Boletín de Bibliografía Spinozista N° 25

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.92329>

Preliminar 1. International Congress of the Spinoza House Society: 'The Global Reception of Spinoza's Thought', Erasmus University Rotterdam, Rotterdam, 27-28 de julio, 2023.

El Congreso Internacional de la *Spinoza House Society*, titulado 'The Global Reception of Spinoza's Thought', se llevó a cabo los días 27 y 28 de julio de 2023 en la Universidad Erasmus de Rotterdam. Este encuentro tuvo como objetivo principal evaluar y compartir ideas sobre el impacto global que la obra completa de Spinoza y su rico legado a lo largo del tiempo han tenido en diversos contextos académicos y culturales. El programa del congreso se dividió en varias sesiones a lo largo de los dos días:

El jueves 27 de julio de 2023, el Prof. Hub Zwart, Decano de la Escuela de Filosofía de la Universidad Erasmus, inauguró el Congreso. En su discurso de bienvenida a los más de 40 asistentes, compartió la triste noticia del reciente fallecimiento de Theo van der Werf (1944-2023), una figura ampliamente reconocida y apreciada en la comunidad de estudiosos de Spinoza. Theo había desempeñado el papel de secretario de la Asociación Het Spinozahuis durante casi tres décadas, desde 1989 hasta 2017, y había contribuido significativamente a la difusión y promoción de la filosofía de Spinoza. El Congreso también fue un emotivo homenaje a la memoria de Theo y una muestra de aprecio hacia su compañera, Miriam van Reijen, presente en el evento, así como hacia su familia.

La primera ponencia estuvo a cargo de Justin Steinberg (Brooklyn College y CUNY Graduate Center), quien trazó una panorámica sobre Spinoza y el spinozismo en la filosofía angloamericana del siglo XXI. La tradición "analítica" anglosajona representa un modo de hacer filosofía que, si bien ha sido el más extendido en el mundo anglosajón a lo largo de más de 100 años, hoy convive con otros modelos que, en el caso de los estudios sobre Spinoza, supera la dicotomía analíticos-continentales. Steinberg, que junto a Karolina Hübner prepara *The Cambridge Spinoza Lexicon* para Cambridge University Press, explicó que la erudición sobre Spinoza en Estados Unidos es un campo de estudio muy desarrollado y cada vez más de moda. Por un lado, destacó la fructífera relación con la tradición francesa, la superación de las lecturas de corte puramente analítico, así como las interpretaciones idealistas de las décadas de los 80 y 90. Por otro, reivindicó la vigencia y riqueza del pensamiento de Spinoza en diferentes planos, el metafísico, el epistemológico, el moral, el político

y el psicológico. Siguiendo a Michael Della Rocca, Steinberg señaló que, en buena medida, lo que ha sucedido es que la metafísica como dominio de la investigación filosófica ha vuelto a estar de moda, y esto, en parte, significa que Spinoza también lo está. La siguiente conferencia fue impartida por el profesor Martin Lenz (Universidad de Groningen), quien abordó el sentido del "giro emocional" (*emotional turn*) en algunas investigaciones recientes sobre Spinoza en los países de habla alemana. A lo largo de su intervención, Lenz analizó las razones que en las últimas dos décadas han llevado a considerar la figura de Spinoza como un referente en las discusiones contemporáneas sobre la naturaleza cognitiva de las emociones, así como el alcance de éstas para el desarrollo de enfoques sociales. A finales de la década de los 80 la filosofía de la mente asume las líneas de discusión establecidas por la filosofía del lenguaje, mientras que en el inicio del nuevo milenio es la filosofía de la emoción la que asume y reformula las líneas de discusión desde la filosofía de la mente. Esto se explica, en buena medida, por el naturalismo, como elemento propio de la filosofía de la mente y de la filosofía de las emociones de Spinoza que, contrariamente a lo que a veces se ha interpretado, no equivale en absoluto a una negación científica de la realidad de lo mental. María Luisa de la Cámara y Javier Espinosa, ambos de la Universidad de Castilla-La Mancha, proporcionaron una visión exhaustiva de la evolución del spinozismo en España en los últimos cincuenta años. Respaldaron sus afirmaciones con datos concretos sobre tesis doctorales, monografías, traducciones, proyectos, seminarios y congresos, destacando el creciente interés que la obra de Spinoza ha suscitado entre los académicos de nuestro país, así como las producciones en lenguas cooficiales y las colaboraciones internacionales, particularmente con Argentina y México. En su discurso, también destacaron el papel relevante de instituciones como la Universidad de Castilla-La Mancha, el Seminario Spinoza y el Boletín de Bibliografía Spinozista. A lo largo de su exposición los ponentes subrayaron los aspectos sociales y políticos que más han influido en la recepción, interpretación y difusión del pensamiento de Spinoza en España. Y evocaron el trabajo de figuras destacadas como Tierno Galván, Atilano Domínguez, Vidal Peña o Gabriel Albiac, cuyas contribuciones han sido fundamentales para la consolidación del spinozismo dentro y fuera de nuestro país. En la última parte de la primera jornada, fueron los profesores Márcio A. Damín Custódio y Francisco Ferraz (Universidad de

Campinas) quienes impartieron sus conferencias, cerrando la sesión el profesor Andrea Sangiacomo (Universidad de Groningen). Los dos primeros oradores destacaron los aspectos distintivos de los estudios sobre Spinoza en las universidades brasileñas durante el siglo XX. A pesar de que todavía se observan conexiones con la filosofía política de Spinoza y el pensamiento marxista de los años 50, centrado en las ideas de libertad, igualdad y razón, las nuevas investigaciones abren horizontes hacia diversas áreas, como la ética, la epistemología, la política y la metafísica. Por su parte, el profesor Sangiacomo presentó los resultados de una encuesta realizada a expertos italianos en Spinoza durante su conferencia titulada “Spinoza en Italia: Mirando hacia atrás y hacia adelante”. Destacó la perspectiva plural y contrastante que se tiene en Italia hacia este autor. En su exposición, hizo referencia a dos enfoques distintos para abordar el pensamiento de Spinoza. El primero es la “reconstrucción racional”, que traduce los problemas del pasado en categorías filosóficas contemporáneas. El segundo es la “reconstrucción histórica”, que busca comprender a los autores en sus propios términos y en el contexto histórico en el que vivieron. Sangiacomo enfatizó que el spinozismo italiano es “polifónico, policéntrico y diverso”, lo cual se evidencia a través de los trabajos de destacados filósofos italianos como Negri, Giancotti, Morfino, Toto y Cerrato. Estos enfoques múltiples y variados enriquecen la comprensión y el debate en torno al pensamiento de Spinoza en Italia, que está muy vivo.

La segunda jornada del congreso, Mogens Laerke (CNRS, Lyon y Oxford University) se abrió recreando el contexto histórico y filosófico de París en 1675, un momento crucial porque se establecía la primera recepción europea del pensamiento de Spinoza. Laerke argumentó que, en este período, se desarrolló una historia entrelazada y compleja tanto del spinozismo desde la perspectiva de la filosofía francesa como de la filosofía francesa desde la óptica del spinozismo. La traducción de la obra de Spinoza en ese momento representó un testimonio elocuente de la profundidad con la que la tradición libertina francesa de finales del siglo XVII y principios del XVIII adoptó en ocasiones la filosofía de Spinoza para sus propios propósitos subversivos. La filosofía de Spinoza fue universalmente condenada como fatalista y panteísta. A continuación, el investigador Jacques-Louis Lantoiné (de la École Normale Supérieure de Lyon), profundizó en el tema de la recepción de Spinoza en Francia durante los siglos XIX y XX. Lantoiné describió ese proceso como un auténtico campo de batalla intelectual. Lantoiné destacó cómo el término “spinoziano” fue incorporado a la filosofía francesa con usos contrastantes en diferentes momentos históricos. Durante el siglo XIX, se asoció con conceptos como el panteísmo, el materialismo y el ateísmo. En el comienzo del siglo XX, este término encontró su lugar en el contexto de las Ciencias humanas y sociales, así como en los estudios de la Historia de la Filosofía propiamente dicha. Sin embargo, a partir de los años 60 del siglo pasado, se observó un resurgimiento activo de interés en las obras de Spinoza y un uso “activista” de su figura en la filosofía francesa. Gideon Katz (Ben-Gurion Research Institute for the Study of Israel and Zionism), abordó la relación entre Spinoza y la identidad israelí. Katz defendió la tesis de que la opción laica es inherente a

la sociedad israelí, se ajusta al tipo de laicismo que el sionismo inculcó en el pueblo judío y complementa las tendencias tradicionales profundamente arraigadas en esa sociedad. Asimismo, expuso la cuestión de las opciones seculares expresadas por los intelectuales israelíes y describió cómo estas opciones han conducido a un callejón sin salida. En este contexto, explicó Katz, una de las fuentes clave para una nueva opción son las obras de Spinoza. En su opinión, Spinoza fue un “protosionista” pues intentó socavar la autoridad de los virtuosos religiosos y establecer la imagen de un Dios racional. Tales cambios podrían encauzar la tradición religiosa hacia los principios básicos del gobierno político laico. El profesor emérito Osamu Ueno (Universidad de Osaka) analizó la recepción del pensamiento de Spinoza en Japón desde hace 150 años. Distinguió 4 etapas: 1) introducción (1850-1890); 2) instalación (1890-1920); 3) reapropiación (1930-1945) y 4) etapa de madurez (1945 hasta hoy). En su intervención no sólo se pudo ver la riqueza de interpretaciones sobre Spinoza, sino el contraste que hay entre el tipo de tradiciones e interpretaciones, la oriental y la occidental, a la hora de determinar el alcance de algunas tesis spinozistas. Ali Ferdowsi, de la Universidad de Notre Dame de Namur, abordó en su conferencia el *Tratado Teológico-Político* (TTP) de Spinoza y exploró el tema de la traducción como un problema teológico-político. Utilizando material novedoso sobre la recepción del TTP de Spinoza en Irán, Ferdowsi examinó las interacciones entre las ideas políticas, teológicas y filosóficas en la recepción de esta obra. En particular, analizó en qué medida el contexto político teocrático de Irán influyó en el interés por el TTP de Spinoza y cómo este trabajo fue recibido en el país. En su exposición, hizo referencia a los primeros encuentros de Irán con la filosofía de Spinoza durante la era Qajar en el siglo XIX, así como a la recepción del TTP en el período posterior a la Revolución Islámica de 1979. Destacó que la primera traducción del TTP fue preparada en la década de 1990 por Muhsin Jahāngīrī, pero este manuscrito no llegó a ser publicado. Ferdowsi concluyó su presentación hablando sobre su propia motivación para llevar a cabo la primera traducción completa del TTP al persa, finalmente publicada en Teherán en 2017. La última conferencia del congreso fue impartida por el profesor Henri Krop, de la Universidad Erasmus de Rotterdam. En su intervención describió la organización y la evolución del Spinozismo en los Países Bajos entre 1987 y 2021. Primero mencionó el sentido de florecimiento del spinozismo, después se refirió a un período de decadencia y finalmente, a un momento de resurgimiento (*revival*), favorecido por el impulso de las iniciativas no sólo académicas sino también culturales y de divulgación promovidas desde la Spinoza House Society.

En resumen, el Congreso Internacional de la Spinoza House Society reunió a expertos de todo el mundo para explorar la recepción global de la obra de Spinoza en diferentes contextos culturales y geográficos. Fue un evento fructífero que rindió homenaje a importantes figuras en los estudios spinozianos y promovió un intercambio diverso de ideas. El legado de Spinoza sigue vivo y continúa siendo relevante en la filosofía y la cultura contemporáneas traspasando fronteras.

Preliminar 2. Exposición de pintura: *La géométrie du bonheur selon Spinoza* de Cristina Ruiz Guiñazú

Una mujer de espaldas caminando. Su contorno dibuja una luz dorada, un brillo solar que emerge delante suya, pero cuya fuente nos esconde su cuerpo. En el fondo del cuadro, los trazos suaves y azulados dibujan el retrato de Spinoza. Así es como Cristina Ruiz Guiñazú pinta la *laetitia*, la alegría, en su exposición dedicada e inspirada por Spinoza.

Para numerosos filósofos, literatos, políticos, Spinoza es una fuente de inspiración; también lo es para la pintora Cristina Ruiz Guiñazú, quien presentó en la sala de exposiciones de la Embajada de Argentina en París su última exposición inspirada por el filósofo neerlandés. Su obra traduce en la sensualidad de un lenguaje pictórico heredero del simbolismo la aspereza geométrica de las proposiciones spinozistas. Pero lo hace, sobre todo, insistiendo en los cuerpos. La *Geometría de la felicidad*, título de la exposición, es la geometría de los cuerpos activos. Los cuerpos rígidos de las proposiciones de la *Ética* se encarnan, plásticos y moldeables, en imágenes: el cuerpo de una niña que juega, como si fuera sobre una rayuela, sobre la estructura de la *Ética*; el cuerpo de la niña que dibuja los atributos de Dios, el cuerpo del niño que juega con las causas exteriores. El deseo es una figura femenina que estira su cuerpo de manera atlética, tensando los músculos fuertes, expresando la potencia corporal; la alegría, un encaminarse sereno por el camino de la *Ética*; la tristeza, un cuerpo encogido, replegado sobre sí, que llora.

La obra está atravesada por una “poética de la claridad”, como sostuvo Diego Tatián en la inauguración, una pasión de la claridad que atraviesa la *Ética* contra todo misterio, todo oscurantismo. Hay un constante diálogo con la iconografía spinozista, tanto con los retratos del filósofo como con toda una simbología reconocible, como el *Caute*, cuño de Spinoza, y la rosa, pero también las representaciones geométricas de la *Ética*; también con otras obras clave para entender los procesos políticos neerlandeses, como por ejemplo “Los cadáveres de los hermanos De Witt” atribuido a Jan de Baen. Pero sobre todo hay una lectura original del spinozismo, de su gozo y de su felicidad en su versión más corporal y sensible: cuerpos que actúan e interactúan optimizando su dinamismo e incrementando su potencia.

La exposición, compuesta por 30 cuadros, fue inaugurada en junio de 2023 en la sala de exposiciones de la Embajada de Argentina en París.

Mario Donoso

AMADOR, Philippe, *Spinoza. En busca de la verdad y la felicidad*. Madrid, Alianza, 2022, 128 p

I. El volumen que tenemos en nuestras manos nos permite llevar a cabo un ejercicio de experiencia filosófica plasmado u objetivado (*versachlich*) en imágenes. Podríamos decir que no solo en ellas, sino a partir de ellas se efectúa la traducción precisa del contenido de una realidad que, en el fondo, se construye como una gran metáfora. Luego esta cuestión no puede resultarnos baladí, ya que, tal y como señala H. Blumenberg (1966) remontándose a su sentido

original, una metáfora ilumina (*meta-fos*) y transporta (*meta-foré*) un contenido de realidad de un lugar a otro y, en este caso, permite el tránsito mediado del concepto a la imagen. Por ende, casi siempre se destaca que una imagen quizá valga tanto como mil palabras, aunque no nos quepa duda de que la una no alcanzaría existencia plena sin la otra. Sin embargo, lo primero que desestima Spinoza son las imágenes que afectan a la imaginación, esa especie de fantasmas o seres ficticios (pp.58-74), *fikta* como los denomina M. Richir (2004), que constituirán el primer género de conocimiento.

Especialmente, en la temática que tratamos, el magnífico comic de Ph. Amador, se hace notoria la co-penetración entre imagen y concepto. En efecto, resaltamos también el papel de la imagen y su co-pertenencia con el pensamiento, ya que una sigue a la otra como la sombra al cuerpo. Una circunstancia que se muestra con claridad en la presente edición que se plasma casi por completo en blanco y negro, excepto la cubierta en la que aparecen unas exiguas policromías. Y este último dato tampoco es accesorio ni superfluo, ya que el color amarillo se usa exclusivamente para iluminar el nombre de Spinoza, autor de referencia y contenido esencial de la presente poligrafía, además del ilustrador; de la editorial, como no habría de ser de otro modo y, finalmente, de un rayo que atravesó la conciencia de un joven Spinoza (p.15) después de sufrir un desengaño amoroso. Si la mirada del lector afina todavía más podrá descubrir un poquito de amarillo, casi una pequeña mancha en la vela que ilumina, como en la metáfora anteriormente expuesta, a Spinoza escribiendo una de sus muchas obras inacabadas, la de más influjo cartesiano, *exempli gratia*, el *Tratado sobre la reforma del Entendimiento*.

Por tanto, nos interesa señalar la interpretación que hace el ilustrador a través de imágenes no es un conocimiento de segunda, sino esencial y existencial, tanto como la distinción spinoziana entre *intuitus* y *videre*. La primera remite a la imagen interior, a ese mirar hacia dentro que denota el sentido etimológico del *in-tueri* (o, también, *intueor*) y que distingue claramente entre la idea o esencia objetiva e inmaterial y la cosa o esencia formal material (p.48) propias del tercer género de conocimiento. En este sentido, una imagen verdadera es la que se forma en nuestro interior toda vez que entendemos clara y distintamente una realidad, porque la mediamos efectivamente (p.49). La verdad se juega en el pensamiento perfecto, aunque no se lleve a la existencia, porque se actualiza exclusivamente en la mente. Circunstancia que sucede con Dios o la Naturaleza (ambas en mayúsculas y en singular), que convergen en una idea verdadera (p.75) en la que siempre hay algo real, ya que remite a sí misma y denota el auténtico poder del pensamiento: su *potentia*. De este modo tenemos definido claramente el singular al que se pliega la imagen; verdadero, genuino y *potente*, frente a su plural conferido por las imágenes. En este último caso, cuando vemos una cosa nos remitimos a imágenes exteriores que nos inducen a error (p.74) o, al menos, impiden una remisión directa a sí mismas porque refieren a una esencia ajena y, por tanto, configuran una realidad inestable por lo que tratamos con el plural conferido por las imágenes. Aquí Spinoza se revela como

uno de los primeros fenomenólogos que supo distinguir entre la conciencia de sí interior y la de lo otro o exterior (su actualidad, p.60), así como del singular y el plural *de* y *para* las imágenes. Análogo caso del investigador ruso y neurólogo V. Tchurikov (2006) para el que la diferencia cuantitativa entre el singular y el plural es también cualitativa estructural y funcional, respectivamente.

Y en este orden de cosas no hemos de olvidar la cuestión de la experiencia y de un mundo que se erige como éticamente neutro (p.29) y en el que tenemos que colaborar acrecentando su esencia con nuestras acciones: circunstancia que nos encamina a la felicidad. El amor por lo inmaterial, por lo eterno e infinito (p.26), por la imagen interior, intuitiva y reflexiva, se erige como la baliza que nos orienta por la experiencia en un viaje que la recorre completamente. Por el contrario, para alcanzar la felicidad desestimamos acciones que vacían el contenido de la realidad como, por ejemplo, la avaricia o el odio que nos llevan a la tristeza de lo que se muestra siempre *per alio*.

II. De un modo meramente descriptivo, quizás el que menos contenido pueda aportarnos, aunque el más interesante para el lector que se acerque por primera vez a la obra de Spinoza, podemos dividir el volumen en seis partes claramente diferenciadas. Una breve *Presentación* (p.7) en la que el autor nos indica los propósitos y la estructura del comic. A continuación, en la sección titulada *Amsterdam* (pp.9-17) el ilustrador comenta “ficticiamente” a través de imágenes las primeras palabras del *Tratado de la reforma* que más calado tienen: “Postquam me experientia docuit”. Una auténtica confesión por la que Spinoza reconoce que la experiencia anticipa siempre el pensamiento (p.32). Antes de la citada presentación donde el libro se despliega como si de un boceto en blanco y negro se tratase y, en un destacado lugar, el ilustrador se pliega al parecer de los expertos, como P. F. Moreau (p.5), asesor e impulsor del primer boceto convertido, finalmente, en una fehaciente realidad. Como *corpus principal*, nos encontramos con el *Tratado de la reforma del entendimiento* (pp.19-104) ilustrado en sus dos partes principales: la primera (pp.19-90) que indica el camino o método (en griego original *met-odós*) por el que se dirige el entendimiento al auténtico conocimiento de las cosas. En ella encontramos uno de los primeros ejercicios poscartesianos de reducción fenomenológica de la experiencia (p.62), por el que nos quedamos con lo más simple de la idea; su esencia que es comprendida como verdadera, frente a las ideas ficticias que son desestimadas de nuestro entendimiento por ser objeto de percepción (p.64). La segunda parte (pp. 91-104), inacabada, versa sobre el objetivo del propio método: ese trayecto que le lleva a alcanzar ideas claras y distintas en el intelecto. El citado camino configura un viaje por la experiencia que, por ejemplo, en alemán se caracteriza como *Erfahrung*: un ir y venir plagado de vivencias del alma y también del cuerpo. Tanto la definición que remite a la esencia íntima de una cosa, como el orden que evita abstracciones y va a lo particular, nos llevan al conocimiento de las cosas eternas (p.98), cuya finalidad última es la reflexión. Desde este nuevo recodo sito en la senda de la interioridad podremos alcanzar

las ideas más perfectas y su reflejo especulativo en los objetos que le corresponden (pp.100-104).

En cuarto lugar, aparecen unas breves y precisas *Notas sobre la traducción* (pp.105-109) muy útiles para el lector neófito que completan icónica y discursivamente un texto ya de por sí rico en detalles. Quizá el ilustrador consideró separar las notas del cuerpo principal para no romper con la continuidad de un relato icónico-conceptual. Una circunstancia ya de contenido que se refleja en la excelente *Bibliografía y documentación* (p.110) en francés y castellano, que no deja lugar a dudas del interés del ilustrador por Spinoza y por su filosofía. Finalmente, la *Breve biografía de Spinoza* (pp.111-127) fantasea, a la vez que reconstruye, el corto peregrinaje por la existencia del filósofo, retrocediendo a los antecedentes familiares de la generación que huyó de España debido al decreto de expulsión de los judíos allá por 1492. En este momento, vida y obra se vuelven a reunir en una especie de co-pertenencia esencial. Al igual que la imagen y el concepto, la vida de Spinoza (pp.111-127) se narra con datos que ven la luz a través de la monocromía de los dibujos en los que se plasman biográficamente. El periplo de los Despinosa culmina en el *gueto* de Jodenbuurt en Amsterdam, aunque el de Baruch o Benito-Bento Spinoza continúe hasta Voorburg en la Haya donde termina su existencia a los 44 años.

Mientras tanto, i.e. atendiendo al alcance cualitativo que tiene la existencia para cada uno de los que la vivimos, señalamos algunos pasajes que desgranar alguna explicación o anécdota corta ilustrativa tanto de la vida como del contenido del *Tratado de la reforma del Entendimiento* de Spinoza. Éstos se acompañan de explicaciones precisas, aunque simples en su enunciación de un tal “profesor truquillo” (pp.32-33) que las hace más comprensibles. En todos estos ejemplos, ni el sufrimiento ni el amor son desestimados como elementos explicativos de las “circunstancias” al decir de Ortega existenciales y vitales de Spinoza. Baruch vive en el mundo: ama, se tropieza, goza, huye y sobre todo piensa que la meta del conocimiento no es solo personal sino comunitaria (p.34). Precisamente, uno de sus propósitos más importantes se encuentra doblemente injertado en la imagen y el concepto de una rosa del emblema “B/D/S Cautela” (p.109). Esa cautela (p.61) con la que hemos de proceder toda vez que acometemos una investigación o pretendemos juzgar como verdadera una cuestión. Circunstancia que nos lleva de cabeza a la temática de la ética del cuidado y a su estrecha relación con la *Ética* (en mayúsculas y singular), homónimo título que remite a su afamada obra y también a la excelente edición recientemente ilustrada por Amador en 2021 (*Spinoza: Ethique. De la vérité au bonheur*) que aún no se encuentra vertida al castellano. De este modo, el objetivo esencial y existencia de Spinoza es enmendar el intelecto, corregirlo a base de razones y verdades, eludiendo los bastonazos, que es lo común en las cuestiones epistemológicas, incluso en las básicas. Ese es el cuidado, la precaución (prudencia o *frónesis*) del sabio frente al erudito: transmitir un bien comunicable, en este caso Ph. Amador, a través de imágenes que puedan, *velis nolis*, configurar también una *imagen de nuestro presente*.

Como conclusión, ponemos de manifiesto la *Radikalaufklärung* de Spinoza (Israel, Muslow, 2014) que nuevamente reúne en un concepto (*aufklaren*; iluminar, ilustrar, educar) la imagen de un proyecto cultural que cristalizará en la Ilustración. Esta época que para los germanos será esencialmente *Bildung* –al mismo tiempo imagen y cultura; formación y edificio– anticipa en más de 150 años a otras más conservadoras, limitadas y, por tanto, limitantes para el ser humano. Incluso en la actualidad una dimensión estrecha y restringida nos acecha de consuno y se puede comparar lamentablemente con la acometida por la *cancelled culture*. Por ello, a fin de cuentas, cabe preguntarse: ¿cuántas imágenes caben en una imagen? Y la respuesta no es siquiera cuestión de cantidades, sino de la respuesta cualitativa y singular que cada cuerpo pueda iluminar con su mente intuitiva (*potentia mentis*), a la par que la expresión de la *potentia iuris* por la que nos comportamos ética y felizmente en una comunidad a la que denominamos Democracia. Quizá eso sea lo que nos falte en este mundo presente pleno de imágenes plurales fictivas y falaces que ensombrecen el singular de la imagen, genuina y creativa: el disfrute de la experiencia plena de nosotros mismos y de lo que nos rodea.

José Manuel Sánchez

CASSUTO MORSELLI, Marco, *La teología messianica di Spinoza, Roma, Lit Edizioni, 2022, 117 p.*

El pequeño libro de Marco Cassuto Morselli, presidente de la “Federación de Amistades Hebraico-Cristianas”, me ha traído a la memoria el pasaje de una carta de Oldenburg a Boyle de octubre de 1665 en el que el entonces secretario de la Royal Society se refiere a Spinoza, calificándolo como “un filósofo extraño” (*a certain odd philosopher*). En el último capítulo, Cassuto describe el sello de Spinoza y, ante la particularidad de que en él las iniciales del filósofo aparecen con la S invertida, “como para formar una pequeña serpiente”, se pregunta: “¿Cómo explicar esta extrañeza?”, para aclarar a continuación que “[l]as letras de la palabra *Nahash* (‘serpiente’) y *Mashiah* (‘Mesías’) poseen el mismo valor numérico (358); y con base en tal correspondencia se ha establecido una conexión entre la serpiente y el Mesías. ¿Es posible que también en este detalle Spinoza haya querido aludir a su misión mesiánica?” (p. 103).

El autor considera a Spinoza “como un precursor del diálogo hebreo-cristiano e incluso un reformador del cristianismo, siguiendo el camino abierto por Erasmo, Lutero y Calvino y superándolos con su intento de retornar a las raíces hebreas del cristianismo” (p. 7). Entiende que el *Tractatus theologico-politicus* (TTP) se propone afrontar el problema de los *marranos*, judíos convertidos al cristianismo en la península ibérica, que continúan siendo en secreto judíos. El TTP está por eso “impregnado de una profunda conciencia de los motivos que se encuentran en la base de la persecución a los marranos, cuya libertad solo puede lograrse por medio de una verdadera y propia refundación del cristianismo a partir del reconocimiento de sus raíces hebreas” (p. 13). La

permanencia de Spinoza fuera de la comunidad judía se explica “como un modo de poder realizar su intento de reforma religiosa y política y no como un abandono del hebraísmo” (p. 45). El proyecto spinoziano se dirige sobre todo a los cristianos con el ánimo de conciliar ambas religiones, de lo que es una muestra tanto la elección del latín en sus escritos, como el hecho de que se ocupe de la religión universal, pero no de la religión de Israel, y su objetivo es triple: “Reformular la relación entre hebraísmo y cristianismo lleva a la defensa de los marranos, libera al cristianismo de la convicción de tener que imponerse políticamente en la sociedad y permite defender la *libertas philosophandi*” (p. 45).

La religión universal que describe Spinoza podría ser considerada un cristianismo reformado, en cuanto que supone un retorno al siglo I, cuando todavía no se habían separado hebraísmo y cristianismo y “los gentiles entraban en la alianza sin que se les exigiera la observancia de todos los *miswot* [preceptos] de la alianza mosaica” (p. 44). Se trata, no obstante, de una religión que, en la concepción de Spinoza, carece de culto y oración, lo cual supone una significativa diferencia respecto a lo indicado en la *Didaché*, el texto catequético cristiano más antiguo, que se remonta al siglo I. En definitiva, Cassuto sostiene que “Spinoza está lejos de haber dejado atrás la tradición judeocristiana” y no puede ser tachado de secularista, pues ha dedicado su vida entera a “reformular la relación entre hebraísmo y cristianismo” (p. 96), por lo que lo considera “un hebreo cristiano, o un hebreo mesiánico” (ib.) que sostiene que Yeshua es el Mesías, pero en un sentido que no es el mismo en el que lo es Cristo para los cristianos, y que tiene como objetivo “liberar las almas de los marranos todavía cautivos de la Cristiandad gentil” (p. 97).

El penúltimo capítulo del libro lleva por título “Comunicarse con el excomulgado” y relata un curioso suceso acaecido en 2021, con motivo de una negativa del rabino de la Comunidad hispano-portuguesa de Amsterdam a la solicitud de un profesor hebreo ortodoxo de la John Hopkins University que deseaba visitar la sinagoga y rodar allí una película sobre Spinoza. A la primera reacción de asombro del interesado, que hizo pública la carta del rabino, siguieron otras muchas, entre ellas la de un rabino de Jerusalén originario de Amsterdam, quien unos años antes, en 2015, había intervenido en un coloquio organizado por la Universidad de Amsterdam en la que formalmente solicitaba que se levantara el edicto de expulsión de Spinoza y se “preguntaba por qué la *Ética* no fue dada a Moisés en el Sinaí, sugiriendo que las ideas de Spinoza son tan nobles que superan las ideas morales de la Torá” (p. 101). Estas palabras enmarcan en cierto modo la reivindicación de Spinoza que Cassuto plantea en su libro, dentro de su intento de comprender la experiencia marrana de los hebreos que, habiendo conocido tanto el antijudaísmo como el judaísmo contenido en el cristianismo, necesitaban de alguien que les ayudara a distinguir uno de otro. Tal es el propósito que, en la interpretación del autor, persigue el TTP.

Víctor Sanz

LÓPEZ PULIDO, Alfredo, MARTÍNEZ DE VELASCO, Luis, *Crítica de la razón virtuosa. Las raíces espinosistas del pensamiento de Kant*, Madrid, Ápeiron Ediciones, 2022, 116 p.

Los autores nos presentan un interesantísimo estudio que relaciona dos filósofos que, en las versiones escolares, se han visto como antitéticos: Spinoza y Kant. López Pulido defendió en la UNED una espléndida Tesis doctoral sobre Spinoza y Descartes y Martínez de Velasco es un curtido kantiano que lleva más de treinta años dedicándose al filósofo de Königsberg desde un punto de vista materialista. En este libro se rastrea la relación entre ontología y ética en los dos filósofos modernos, así como la relación entre razón y virtud. Destacando la sinceridad del holandés y la honradez de Kant, se dibuja la articulación de la razón teórica y la razón práctica en cada uno de ellos, con el predominio axiológico de la segunda. Y se subraya el propósito de ambos por establecer una ética autónoma, basada en un concepto immanente de virtud sin necesidad de recurrir al premio ni al castigo.

La primera relación de aproximación que cabe establecer entre Spinoza y Kant, siguiendo la hipótesis de Jonathan Israel, es que aquel se sitúa en los albores de la Ilustración, en tanto que este supone su culminación. Spinoza aparece como un proto-ilustrado, crítico hacia la crisis barroca, pero al mismo tiempo difusor de un destello racional que solo se desplegará por completo con la llegada de la Ilustración radical. El análisis se enmarca en un momento de crisis, al que los dos filósofos responden abriendo el horizonte desde el individuo singular hacia la universalidad y trascendiendo los condicionamientos particulares de sus comunidades respectivas. Spinoza y Kant defienden también la autodeterminación racional del individuo y su autonomía, en el sentido de la independencia respecto de las costumbres y las tradiciones vigentes en sus respectivos entornos.

Desde el punto de vista epistémico los dos autores coinciden en analizar la capacidad del entendimiento para conocer. El *Tratado de la Reforma del Entendimiento* y la *Crítica de la razón pura* examinan las posibilidades cognoscitivas del ser humano y ofrecen una crítica de sus excesos especulativos cuando se extralimitan en sus pretensiones. En ambos hay una apuesta por el entendimiento en detrimento de la imaginación y del misticismo.

Pero las similitudes se complementan señalando lo específico de cada uno de ellos. Una primera diferencia concierne al método: Spinoza despliega su pensamiento mediante el método geométrico en el que las premisas están explícitas; Kant problematiza el punto de partida, en nombre del método pragmático-transcendental que busca los intereses que sostienen el despliegue de la razón (método que se podría definir como topográfico).

Otro punto en el que se detienen los autores es en el tema de la libertad: esta es para Kant un postulado implícito, frente a la necesidad spinoziana en la estela del estoicismo. Los dos filósofos defienden una idea de libertad como autonomía, es decir, como autodeterminación frente al poder exterior. Los autores subrayan, entonces, cierta concepción trágica de la libertad, al tener que actuar *como si* fuéramos libres, sin importar si lo somos o no realmente. Podemos

recordar aquí a Sartre para quien, aunque podamos estar determinados en la realidad (es decir, desde el punto de vista de la tercera persona), desde el punto de vista de la primera persona nadie puede decir "no pude hacer otra cosa" sin incurrir en mala fe. En efecto, es posible desde el punto de vista subjetivo hacer otra cosa, siempre y cuando se esté dispuesto a pagar un precio que en ocasiones puede llegar a ser la propia vida. El ejercicio de la libertad tiene pues un matiz trágico, de desgarramiento interior.

Además de lo señalado, el libro salva la oposición clásica entre los dos filósofos modernos en lo que toca a la confrontación entre ética del deber (Kant) y ética de la potencia (Spinoza) oponiendo la deontología a cierto utilitarismo. En cierto modo, la idea kantiana de que "si debo, puedo" podría considerarse como idealista, pero en cuanto exigencia se puede mantener, en el sentido de esforzarme en hacer lo que debo.

Los aspectos colectivos de la ética en ambos filósofos resultan palmarios. Y se argumenta la reciprocidad de derechos y deberes en el plano colectivo, de manera que los derechos de uno suponen deberes para los demás y viceversa. La ética es relación con los otros, y tanto el sabio spinoziano como el hombre libre kantiano tienen que serlo en el seno de una sociedad libre. Aquí es donde reside el republicanismo esencial de los dos filósofos, que permite articular de forma inextricable la libertad individual con la libertad colectiva. En otras palabras, no es posible conseguir la libertad ni la sabiduría sino en el seno de una sociedad republicana, igualitaria, y tendencialmente al menos, democrática. Para Spinoza no hay nada más útil para un hombre sabio que otro hombre sabio, y, en el caso de Kant, solo se puede pensar con los otros y a través de los otros; y, además, la felicidad ajena ayuda a la perfección propia. Se da una dimensión de utilitarismo racional que liga el beneficio propio a la utilidad de los demás hombres. La apuesta por el republicanismo es clave en los dos autores, quienes miran al republicanismo clásico italiano, especialmente hacia Maquiavelo, en su reivindicación de la necesidad de las virtudes cívicas como base de la sociedad.

El análisis se desplaza pues al contexto socio-político en el que se despliegan ambas filosofías, y muestra sus diferencias biográficas. Mientras Spinoza se mantuvo gracias a su propio trabajo y sin querer acceder al funcionariado por evitar un menoscabo a su libertad de pensamiento y de expresión, Kant desempeñó un puesto como funcionario prusiano y tuvo menos libertad (en este sentido) teniendo que mostrarse más prudente. En otro orden de cosas, ambos autores estuvieron bajo sospecha: Spinoza de ateísmo y Kant de jacobinismo (a causa de su entusiasmo por la revolución francesa y por su apertura hacia los judíos). Aunque la Holanda del XVII y la Prusia del XVIII eran contextos bien distintos, tanto uno como otro tuvieron que sufrir un intento de condicionar su actividad pública restringiendo su libertad de expresión, aunque no se pudo ejercer coacción sobre su valiente pensamiento.

El libro que comentamos se inscribe en un proyecto más ambicioso en el que los autores están actualmente embarcados y que empuja su reflexión hacia Fichte, para descubrir en Spinoza y Kant las raíces de su ateísmo.

MATTHYS, Jean, *Althusser lecteur de Spinoza : Genèse et enjeux d'une éthico-politique de la théorie*, préface de Guillaume Sibertin-Blanc, Sesto San Giovanni, Mimesis Edizioni, 2023, 436 p

La renaissance des études sur Spinoza depuis le vingtième siècle jusqu'à aujourd'hui, est largement influencée par la lecture de Spinoza proposée, ou plutôt « pratiquée », par Louis Althusser. Le marxisme spinoziste et le spinozisme matérialiste après Althusser constituent bel et bien une tendance remarquable dans les études contemporaines du marxisme et du spinozisme. Pourtant, du fait que Louis Althusser n'avait guère écrit directement sur Spinoza, sauf des allusions admiratives mais fugaces, l'héritage althussérien de sa lecture se reproduit souvent dans les effets. Or, le rapport direct mais implicite entre Althusser et Spinoza reste encore plus ou moins énigmatique. D'où l'importance de cet ouvrage qui vise à déchiffrer ce rapport. Pour cette raison, l'œuvre n'est ni une recherche sur la philosophie de Spinoza, ni un commentaire de Spinoza chez Althusser. Se concentrer au rapport Althusser-Spinoza, aller à leur rencontre, c'est de décoder le devenir Spinoza d'Althusser et le devenir Althusser de Spinoza, c'est de voir « ce qu'Althusser a fait du spinozisme, autant que ce que le spinozisme lui a fait ».

Afin de déceler le « grand mythe d'un Althusser spinoziste (ou d'un Spinoza althussérien), l'Auteur adopte deux méthodologies à la fois, l'une « génétique », et l'autre « synchronique ». Dans les premières deux chapitres, en parcourant les premiers textes de Althusser jusqu'à ses œuvres plus matures, Matthys y cherche les traces explicites ou implicites de l'apparition de Spinoza, et même les « absences symptomales » de notre athée maudit, pour reconstruire « la lente genèse du spinozisme d'Althusser ». Le premier chapitre se consacre au mémoire intitulé *Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel*, qu'Althusser a rédigé en 1947 en vue de l'obtention du Diplôme en Études Supérieures. C'est dans ce texte qu'on trouve les premières références à Spinoza chez Althusser. Dans cette étude sur Hegel, la lecture de Spinoza par le jeune Althusser embrasse l'interprétation hégélienne de Kojève : Althusser n'était pas encore spinoziste, mais plutôt proche de l'anti-spinozisme de Hegel. Pourtant, l'A. remarque que, dans ses premières réflexions critiques à propos des notions de « contenu », de « forme », et d'« origine » chez Hegel, Althusser a mis en cause le mécanisme général de la dialectique de l'Absolu et sa transformation directe en une dialectique matérialiste chez le jeune Marx. Il cherche le dépassement de la « forme » générale de la dialectique qui est toujours téléologique et totalisante. En mobilisant à Kant contre Hegel, et en héritant l'essentiel de l'horizon historique de Hegel, Althusser vise à concevoir la formation sociale par ses conditions « transcendantales historiques ». L'histoire n'est plus conçue par son essence idéale qui présuppose le développement du Sujet de l'origine à la fin, mais à la façon des transformations des structures des données historiques. Ainsi, bien qu'Althusser ne se revendique pas encore du spinozisme, et qu'il ne parle pas encore de

la coupure ni du matérialisme aléatoire, une autre valeur sur Spinoza est déjà en préparation. Il lui faudrait justement sa nouvelle rencontre avec Spinoza.

Le deuxième chapitre décrit l'évolution de la pensée d'Althusser entre 1948 et 1959, ou sa rencontre (ratée) avec Spinoza. Les « Notes sur Spinoza » rédigés en 1948 marquent bien une nouvelle lecture de l'*Éthique* et du TRE qui dépasse la critique hégélienne. L'inspiration philosophique de Spinoza a lieu à la fois dans l'ontologie et l'épistémologie. Au niveau ontologique, le Dieu spinoziste n'est plus conçu à la manière de Hegel comme principe-Un, comme une « abîme ombreux de l'identité », mais plutôt comme « productivité dont l'unité ne réside en rien d'autre qu'en cet acte causal de production de soi » : cette productivité se manifestant dans les différents attributs dont l'unité n'est que l'identité des structures causales. Au niveau épistémologique, Althusser détache chez Spinoza ses premiers traits visant l'idéologie comme fonction pratique (la matérialité de l'imagination) et la science comme production théorique (la critique d'une méthode préétablie). Or, comme l'Auteur l'a noté, après 1948, on constate « une décennie entière de silence sur Spinoza » dans l'œuvre althussérienne. Mais la voie vers son spinozisme des années 60s ne cesse de se préparer : en 1950, il a rompu définitivement avec l'hégélianisme, en considérant Hegel comme « maître de la pensée bourgeoise ». En 1959, ce n'est pas encore Spinoza, mais Montesquieu qui est pour Althusser le premier philosophe à esquisser « le projet d'une science de l'histoire », dont l'essentiel n'est pas de trouver la contradiction idéale, mais d'expliquer les choses dans la « totalité concrète de l'histoire ». Ce n'est pas loin du spinozisme, mais Spinoza n'était pas encore sur la scène théorique althussérienne.

Tout le long des trois chapitres suivants, l'A. emploie en revanche une perspective « synchronique », et il réalise la reconstruction systématique et de l'effet que Spinoza a produit sur Althusser, et de la « consistance de la problématique spinoziste althussérienne » qui se manifeste dans les textes des années 1960. Le troisième chapitre développe la théorie de l'idéologie d'Althusser où les motifs spinozistes sont évidents. Ainsi Spinoza a été le premier à poser « le problème de la lecture et de l'écriture », et il a élaboré une « une théorie de l'histoire et de l'opacité de l'immédiat, de la différence entre l'imagination et le vrai ». C'est que l'idéologie n'est pas simplement une question de fausse conscience, comme l'imagination pour Spinoza, cependant elle a une matérialité qui joue une fonction concrète pratico-sociale. La science ne supprime pas l'idéologie tout comme le vrai ne substitue pas naturellement les passions dérivées du faux. La coupure épistémologique a donc deux significations : l'idéologie dont la fonction principale est pratique n'est pas science théorique (qui vise à produire la connaissance : *coupure de nature*), mais l'imagination de la réalité dans le vécu (*coupure dans le processus*). Ainsi donc, la critique de l'opacité de l'immédiat et la coupure entre l'idéologie et la science poussent à Althusser à construire une nouvelle « théorie de la connaissance », ou plus précisément, selon l'Auteur, un « rejet de toute théorie de la connaissance ».

Le sujet du quatrième chapitre est donc la conception de la science comme « production » et

« pratique théorique », sur laquelle l'influence de Spinoza est remarquable. À partir des célèbres formules spinozistes, « *habemus enim ideam veram* » et « *Veritas index sui et norma sui* », le geste d'Althusser pourrait être résumé de deux manières: du côté négative, suivant la critique de la méthode par Spinoza, Althusser refuse toute conception de la connaissance qui présuppose l'origine et la garantie (de droit et de fait), et il critique toutes genres d'idéalisme, empirisme et pragmatisme. Du côté positive, la conception matérialiste de la science devrait être pensée en termes de production, c'est-à-dire comme une pratique qui transforme les données idéologiques, enveloppant déjà les idées vraies ; en une structure de connaissance scientifique, qui n'a pas besoin de validation extérieure puisqu'elle est sa propre index et norme. Bien que dans sa totalité la conception althussérienne de la science soit beaucoup inspirée de Spinoza, l'Auteur souligne que, Althusser n'a pas accepté sans réserve le parallélisme de Spinoza, qui implique une métaphysique de la production « abstraite ». Mais pour notre marxiste français, il n'y a que des productions et des pratiques concrètes (réelles) dans des instances distinctes.

Toutefois, le matérialisme spinoziste ne se développe pas, selon Althusser, uniquement dans l'épistémologie. La critique de la garantie est aussi une critique générale de toute idéologie dont les notions centrales sont l'origine, le sujet et la fin. La puissance de pensée de Spinoza s'effectue aussi dans la conception du matérialisme historique de Althusser, qui est le sujet du cinquième chapitre. Contre les interprétations du matérialisme historique dominantes à l'époque qui définissent la causalité historique ou bien par la causalité transitive (le mécanisme cartésienne), ou bien par la causalité expressive (l'expressionnisme leibnizienne ou hégélienne), Althusser emprunte à Spinoza un modèle de causalité « structurale ». Ce ne sont pas ni la cause extérieure, ni la cause transcendante celles qui déterminent le mouvement historique et les transformations sociales. La détermination de l'histoire doit être comprise sous le modèle de la causalité immanente de la substance aux modes chez Spinoza. C'est une causalité métonymique, dans laquelle « la présence actuelle de la cause » n'est pas ailleurs que « dans son effet ». Le tout qui détermine ses parties n'est plus une totalité idéale, mais la structure qui s'enveloppe dans la « complexité toujours déjà donnée ».

Enfin, dans le dernier chapitre, après la reconstruction à la fois de la « genèse » et du « système » du spinozisme d'Althusser, l'Auteur propose une réévaluation de la dimension éthico-politique de la théorie. Pour lui, le véritable enthousiasme philosophique actuel pour la pensée du Spinoza, notamment pour ses implications politiques, témoigne de deux manifestations: d'un côté les travaux de F. Lordon, pour qui Spinoza est surtout un philosophe *rationaliste et structuraliste*; de l'autre côté les travaux de A. Negri- M. Hardt, qui revendiquent un spinozisme *ontologique et vitaliste*. Aux yeux de l'Auteur ces deux tentatives « restaurent le discours philosophique autour d'une instance d'absolu ou de garantie »: la productivité sauvage pour Negri, et la forme d'onto-anthropologie structuraliste pour Lordon. Or, l'enjeu du spinozisme althussérien c'est de concevoir « la philosophie comme une activité problématisante

indéfinie », sans fondement et sans garanties, de telle manière que la pratique théorique implique déjà (ou produira dans le cours de son opération) des effets éthico-politiques. C'est la leçon qu'Althusser a hérité de Spinoza, et aussi la leçon que l'Auteur nous donne aujourd'hui sur un Althusser spinoziste.

Xudong Zheng

RAMOND, Charles, *Introduction à Spinoza*. Paris, La Découverte, 2023, 125 p

La famosa editorial La Découverte publica una *Introduction à Spinoza* por el especialista francés Charles Ramond. Ramond ha publicado varios estudios sobre la filosofía de Spinoza, entre los que cabe señalar *Quantité et qualité dans la philosophie de Spinoza* (Paris, PUF, 1995), *Spinoza contemporain* (Paris, L'Harmattan, 2016) o el *Dictionnaire Spinoza* (Paris, Ellipses, 2007). En estos estudios supo equilibrar los análisis especializados con una escritura más didáctica, sin por ello perder el rigor, tal como sucede en el *Dictionnaire*. Esta pedagogía se descubre de nuevo en el libro que comentamos aquí, donde se analizan de manera clara y articulada los ejes principales de la filosofía de Spinoza. Se trata de una obra accesible al gran público que no renuncia al rigor académico en sus análisis y en sus referencias – las cuales son indicadas al lector como vías de investigación para profundizar en el tema-.

El libro se divide en cinco capítulos donde se abordan, por temas, los puntos esenciales de la filosofía spinozista. En el primer capítulo, dedicado a Dios, el autor explica los conceptos clave de su ontología. Se presentan aquí las bases de la filosofía de la inmanencia opuesta a toda dialéctica (p. 15). En el segundo capítulo, titulado *L'âme et la connaissance*, se propone un recorrido en tres partes, comenzando por el *Tratado de la Reforma del entendimiento* y de esta obra a la *Ética*, para continuar, con el repaso de la epistemología. El capítulo se cierra con la explicación de los géneros de conocimiento. El tercer capítulo está dedicado al cuerpo y a los afectos. En él se estudia detalladamente la tercera parte de la *Ética*, desde la premisa de que la geometría de los afectos se explica desde la lógica de la cantidad (p. 52), lo que derrumba toda causalidad oculta sobre la que construir la excepcionalidad humana (p. 51). En el cuarto capítulo, donde se abordan las partes cuarta y quinta de la *Ética*, Charles Ramond describe el proceso que va desde la esclavitud hacia la libertad humana. El quinto capítulo está dedicado a la política.

En esta parte el autor subraya la separación entre la política y la moral, insistiendo en el combate de Spinoza contra las creencias encarnadas por los teólogos en el *Tratado Teológico político*: “Les Écritures et les textes sacrés n'enseignent rien de particulier en matière de foi, d'opinion et de croyances, mais délivrent seulement un enseignement pratique” (p. 93) la regla de la verdadera vía. Esto marca el carácter externo de la Escritura (p. 95) y de la piedad (p. 100), que no pueden remitir entonces a un marco subjetivo o interior.

El *Tratado teológico-político* ocupa un destacado lugar en el libro, por el hecho de que Ramond había

traducido al francés esta obra de Spinoza (Paris, PUF, 2006). Su idea es que este tratado inacabado construye una “politique quantitative, soumise à la loi immanente des comptes” (p. 100). Esta se refleja ante todo en la concepción de la democracia presentada por Spinoza como régimen absoluto. De ahí se sigue, explica Ramond, el puro inmanentismo de la democracia spinozista (p. 111).

Desde su interpretación, la filosofía spinozista es presentada como paradigma del régimen de la cantidad y Spinoza es visto por el autor como un filósofo que radicaliza el sistema cartesiano. De tal manera que su sistema puede ser considerado como una generalización a todos los cuerpos extensos del régimen universal de la cantidad, generalización inaugurada por Descartes pero llevada hasta sus máximas consecuencias por Spinoza: “Toutes les critiques qu’adresse, Spinoza à Descartes et que lui permettent de dégager les traits de sa propre philosophie, reviennent lui reprocher de ne pas avoir poussé jusqu’à leur terme ses intuitions fondamentales -au fait de ne pas avoir été assez cartésien. En ce sens, la philosophie de Spinoza ne serait pas l’opposée, mais l’accomplissement de celle de Descartes” (p. 8).

Mario Donoso

SÁNCHEZ ESTOP, Juan Domingo: *Althusser et Spinoza. Détours et retours. Bruxelles, Éditions de l’Université de Bruxelles, 2022, 294 p.*

Juan Domingo Sánchez Estop describe su trabajo en esta obra como una exploración de las relaciones entre Althusser y Spinoza. El proyecto se quiere exhaustivo, por ello Sánchez Estop ha utilizado no solo los textos que Althusser publicó en vida y los numerosos publicados póstumamente, sino también documentos no publicados que se encuentran en los fondos Althusser del IMEC. El título, *Althusser y Spinoza. Rodeos y retornos*, expresa esta idea de cruzar las intervenciones filosóficas de los dos pensadores. Althusser ofrece una lectura novedosa de la filosofía de Spinoza, que integra de manera discontinua en su trabajo teórico. Y la perspectiva spinozista permite leer las propuestas de Althusser dotándolas de un alcance filosófico que, sin ella, podría descuidarse.

El libro está organizado en cinco capítulos, cuyos ejes siguen cronológicamente las etapas de la investigación althusseriana, aunque los problemas centrales de cada etapa se van entrelazando en los contenidos específicos de cada capítulo. Esos cinco ejes son: la querrela sobre el humanismo y el corte epistemológico, la reflexión sobre la lectura, el problema de la estructura y la tónica, la coyuntura y el retorno del sujeto y, por último, el llamado “materialismo aleatorio”. Destacaré en esta reseña las cuestiones que considero más importantes de estos capítulos.

En el primero, el Autor se ocupa de los artículos que Althusser reunió en su libro de 1965, *Pour Marx* (publicado en español como *La revolución teórica de Marx*). Althusser no nombra a Spinoza en *Pour Marx*, pero Sánchez Estop defiende que hay en ese libro un spinozismo en estado práctico, hay en él un uso del

spinozismo no teorizado. En este primer capítulo, el autor analiza dos cuestiones centrales y polémicas, ligadas entre sí y a la filosofía de Spinoza: por un lado, la crítica al humanismo teórico y, por otro, la teoría del corte epistemológico, con la que defendió el carácter científico de la obra de Marx. Ambas propuestas son difíciles de entender si no tenemos en cuenta su peculiar concepción de la ideología, muy cercana al género de conocimiento que Spinoza denomina *imaginación*. La ideología en Althusser y la imaginación en Spinoza son formas de conocimiento inadecuado constitutivas de la vida individual y social, sin la que esta no podría existir, pues dan forma y contenido a la experiencia. Son el modo en que los seres humanos viven sus condiciones reales de existencia. Poseen una materialidad o una positividad institucional, sistémica, práctica y física que no puede desgajarse, ni de hecho ni teóricamente, de la realidad de los seres humanos. No son meros ecos de la realidad, sino tan materiales y productivas como las estructuras económicas. La distinción entre la ideología y el conocimiento científico y entre la imaginación y los otros dos géneros de conocimiento no pueden reducirse, por tanto, a una simple oposición entre lo falso y lo verdadero. La diferencia se establece entre, por un lado, un aspecto constituyente de todas las prácticas sociales (la ideología, la imaginación), con un alcance, en consecuencia, fuertemente político, y, por otro, una práctica específica, la práctica teórica de una ciencia históricamente formada o en vías de formarse, que segrega su propia ideología espontánea, como plantea Althusser. Ideología/imaginación y ciencia/razón son distinguibles, pero entre ellas hay también una relación necesaria. La primera relación que se plantea es la relación crítica. La formación de una práctica científica requiere cortar con opacidades, obviedades, afectos y hábitos que componen la ideología socialmente dominante para poder abrir su espacio de desarrollo y avanzar en sus investigaciones. Pero es igualmente necesario entender que ideología e imaginación son las fuentes de donde la ciencia toma sus primeros materiales y que, a su vez, el conocimiento científico transforma la ideología o imaginación en la medida en que es incorporado en la vida cotidiana. Este planteamiento según el cual la ideología/imaginación y la ciencia pertenecen a instancias sociales diferentes y, no obstante, entran necesariamente en relación nos ubica en la teoría de la sobredeterminación de las instancias de Althusser y en una idea sobre la que Sánchez Estop va a trabajar a lo largo del libro: el pensamiento de la tónica. Al mismo tiempo, permite entender la polémica en torno al humanismo de Marx y al corte epistemológico. El propósito de Althusser en estos escritos es muy concreto a la par que muy general. Pretende intervenir en la disputa ideológica dentro del Partido Comunista Francés, donde el humanismo marxista domina ideológicamente, a favor de un impulso del aspecto más científico de la obra de Marx y de un compromiso del PCF con ese impulso. La intervención es tanto política como teórica y marca la concepción de la filosofía que teorizará un poco más adelante el propio Althusser. En *Pour Marx*, así como en *Lire Le capital*, obra publicada el mismo año 1965, esta vez colectiva, el objetivo teórico de la intervención reside en descubrir la filosofía que los escritos de madurez de Marx, en especial *El capital*, ponían

en práctica. Hasta aquí apreciamos que el concepto de imaginación o de lo imaginario de Spinoza es útil para comprender la apuesta filosófica de Althusser. Pero, podemos ver también que la crítica althusseriana del humanismo teórico, es decir, de la pretensión de que la noción de hombre tenga capacidad explicativa tanto a nivel individual como histórico, nos ayuda a entender la operación similar que Spinoza realiza en el Apéndice de la parte primera de la *Ética* y en el Prefacio de su tercera parte. Especialmente en estos pasajes, Spinoza rechaza expresamente que podamos concebir adecuadamente a los seres humanos separados de la naturaleza, como origen primero de sus acciones o dotados de una esencia ideal en una jerarquía ontológica. No hay realidades aparte ni jerarquías en el universo de Spinoza. Los seres humanos somos parte de la naturaleza y, en esa medida, estamos enredados en las infinitas conexiones causales que la determinan. Esta determinación múltiple abre, entonces, otra importante cuestión que recorrerá el libro de Sánchez Estop: la cuestión de la acción.

El segundo capítulo se ocupa del trabajo de lectura y de reflexión sobre la lectura, que es también esfuerzo de conocimiento y reflexión sobre el conocimiento, que Althusser y un grupo de sus estudiantes, algunos de ellos venidos en la actualidad conocidos pensadores y estudiosos de Spinoza, como Rancière, Macherey o Balibar, realizan sobre *El capital* de Marx. En las contribuciones de Althusser a *Lire* Le capital las referencias a Spinoza son explícitas y atribuye a Spinoza haber sido el primero en plantear el problema de la lectura y la escritura dentro de una teoría de la historia y de una filosofía de la opacidad de lo inmediato, unidas en una teoría de la diferencia entre lo imaginario y lo verdadero. Y sitúa la revolución filosófica de Spinoza, la más grande de todos los tiempos, en paralelo con las aportaciones de Marx. Spinoza se muestra de este modo como el ancestro filosófico de Marx y el rodeo por su filosofía es una vía lógica para ver con mayor claridad en la filosofía de Marx. El problema de la lectura es central, por supuesto, en el *Tratado teológico-político* de Spinoza y Sánchez Estop analiza con algún detalle sus primeros capítulos. Tanto Spinoza como Althusser rechazan toda idea del sentido, o del conocimiento como algo ya dado en la realidad, sea esta una realidad textual, social o natural, que solo necesitaría ser recogido cual fruta silvestre. Ya hablemos de la *Escritura* como revelación divina o de las cosas del mundo como signos de la Creación o de las Ideas, de las obras humanas como expresiones de un espíritu, individual o colectivo, o de los hechos empíricos pensados como presencias desnudas del objeto exterior, de su esencia o de sus accidentes, tanto en las filosofías idealistas como en las empiristas, estaría operativo el mito "religioso" de la lectura, para el cual el sentido y el conocimiento tienen lugar en el objeto real. Por el contrario, para Spinoza, y para Althusser el conocimiento y el sentido son, según el Autor, productos, resultados, efectos. Entender el conocimiento como producción conlleva pues una serie de consecuencias que comparten Spinoza y Marx, cada uno desde la singularidad de su reflexión. La primera es la distinción entre el objeto de conocimiento y el objeto real. La segunda consecuencia es la inmanencia de lo verdadero, pues si el conocimiento es producción,

solo el resultado del proceso de producción de conocimiento puede ser el índice de lo verdadero y de lo falso. La tercera consecuencia consiste en interpretar los tres géneros de conocimiento de Spinoza no como una jerarquía al modo platónico, sino como una distinción entre los tres factores de la producción de conocimiento, lo que Althusser denomina las generalidades I, II y III, y que se corresponde con la materia prima, los medios de producción y los productos del conocimiento. La cuarta consecuencia es que la producción de conocimiento es un proceso real que se desenvuelve en unas condiciones históricas determinadas en las que se definen sus sujetos, su materia y sus medios. En Spinoza ese estatuto de realidad se sostiene sobre el carácter positivo de las ideas, es decir, por el atributo del pensamiento. Althusser ofrece una interpretación histórica y habla de un aparato de pensamiento. En ambos casos, la consecuencia es similar. No hay un sujeto de conocimiento independiente del mundo que sea la garantía de la verdad del conocimiento. El conocimiento es un proceso real e histórico que constituye a sus actores y su campo de visión y donde se produce lo verdadero como índice de sí mismo y de lo falso.

Volviendo a la lectura, entonces. Está claro que la lectura que practica Spinoza y la que Althusser encuentra en Marx son medios de producción de conocimiento. En Spinoza, la lectura consiste en entender el texto como un mundo y estudiarlo como efecto de las coyunturas de su producción y recepción. En Althusser, la lectura es sintomática, esto es, descubre los vacíos, lo no dicho, los lapsus del texto, como síntomas de una causa immanente. Ahora bien, esa causa queda fuera de campo en la medida en que el propio texto excluye el modo en que él mismo se inscribe en el espacio sobredeterminado de la vida social, no explica la estructura compleja en la que se inscribe. Así la *Escritura* se mostraba a sí misma como palabra de Dios, y Spinoza la lee en relación con las condiciones de su producción y recepción, y la economía política clásica excluye las condiciones sociales que determinan su existencia histórica y Marx la crítica en *El capital* inscribiéndola en el contexto de una teoría de la historia, es decir, de las formaciones sociales. La lectura en términos de Spinoza y Althusser es, por tanto, una forma de producción de conocimientos. La lectura es en ese sentido una escritura, pero no una escritura entre líneas como describía Leo Strauss el TTP, no una escritura defensiva, un "marranismo" de resistencia, sino un procedimiento, una estrategia de conocimiento que se interna en el texto para descubrir los puntos donde el discurso quiebra al pretender cerrarse sobre sí mismo y para situarlo en el marco de sus condiciones reales de existencia.

El tercer capítulo tiene como objeto el estatuto de las estructuras sociales y el estructuralismo en Althusser y el modo en que este recupera la filosofía de Spinoza para pensar la causalidad estructural. Al hilo de la causalidad estructural, el Autor aborda el concepto de la tópica. El problema de las estructuras sociales coincide con el desafío de teorizar la metáfora marxista del edificio social en el que las superestructuras ideológicas y políticas se levantan sobre la base económica. Althusser aborda la cuestión desde una teoría de la causalidad estructural en contraposición a la causalidad expresiva. La primera

da cuenta de la necesidad de los efectos de una estructura, la segunda pretende definir el principio de unidad de los elementos de un todo. La exposición de esta teoría en la primera versión de *Lire Le capital* vacila entre una concepción de la causalidad estructural como una causalidad ausente o metonímica y una concepción como causalidad inmanente. En una segunda versión de sus contribuciones a *Lire Le capital*, Althusser se inclinará sobre esta segunda opción. En todo caso, es mérito de Sánchez Estop el llamar la atención sobre la fuente de esta vacilación que no es otra que la concepción de la causa ausente lacaniana que puede leerse como una variante de la causalidad expresiva. La causa ausente lacaniana adopta la forma de un sujeto que es siempre la presencia de una ausencia. La representación de una falta cierra la totalidad, crea una unidad de sentido. Desde el punto de vista de la causalidad inmanente, sin embargo, la estructura no está ausente de sus efectos, como si además de los efectos existiera un principio que se expresara en cada uno de ellos y que fuera por tanto anterior y superior a ellos. La causalidad inmanente entiende la estructura como combinación de elementos, siendo la estructura inmanente a los efectos que produce esa combinación. La estructura es la necesidad de los efectos que se siguen de la combinación de elementos y solo es “una” retrospectivamente, en tanto que causa de tales efectos.

El otro concepto que trata Sánchez Estop en este capítulo es el de *la tópica*. La *tópica* se refiere a una idea que es importante tanto en el devenir del pensamiento de Althusser como en la lectura que este hace de la filosofía de Spinoza. En un principio, la noción proviene de Freud, pero conecta con el problema marxista que se anuncia en la metáfora del edificio social. Enlaza, por tanto, con el campo de ideas de la causalidad estructural. La *tópica* es una concepción de la totalidad social abierta, fragmentada y desequilibrada, compuesta de instancias relativamente autónomas (la base económica y otros niveles sociales de número indefinido) entre las que se abren la discontinuidad y los cortes. La *tópica* funciona en Freud, en Marx y en Spinoza como un dispositivo de orientación y de interpelación o subjetivación. Esta figura emplaza a quien escribe y a quien lee en una coyuntura en la que su práctica y cada práctica están sobredeterminadas de manera múltiple y abierta. Sitúa al autor y al lector ante su propia acción como una acción a un tiempo determinada y determinante, como fuerza en una correlación de fuerzas, tendencia contra tendencias, *conatus* entre *conatus*. De este modo, de acuerdo con Sánchez Estop, la *tópica* inaugura una figura del sujeto alternativo al sujeto libre moderno del *cogito* cartesiano. El Autor relaciona la *tópica* con la teoría althusseriana del corte epistemológico y la ruptura filosófica, indisolubles, como ya hemos visto, del carácter material de la ideología. Remite también la *tópica* a un pensamiento de lo complejo, de la relacionalidad múltiple, que caracteriza al pensamiento materialista antiguo y que es compartido igualmente por Spinoza. En la transcripción inédita de una conversación mantenida con su amigo Stanislas Bretón, cuyo documento se reproduce, junto a otros dos también inéditos, en las páginas finales del libro, Althusser lee la causalidad inmanente de Spinoza como una relación infinita

de exterioridad. La sustancia no es ni un sustrato de los atributos ni un sujeto de inherencia de los modos. Propone pensar una discontinuidad entre la sustancia, los atributos y los modos para entender que la causalidad divina no es algo diferente de la causalidad natural. La naturaleza es una relación infinita de exterioridad, un proceso sin sujeto ni fines. La potencia infinita es una potencia no reducible a unidad, es una potencia ilimitada de dispersión.

Los capítulos cuarto y quinto van a ampliar estas tesis sobre la complejidad de las determinaciones y el lugar de los actores políticos en tales estructuras complejas siguiendo dos líneas de pensamiento que Althusser desarrolla a partir de los años setenta. Se trata de su lectura de Maquiavelo, en la que se pone en juego el concepto de coyuntura, y lo que Sánchez Estop denomina un “retorno del sujeto”, y las reflexiones acerca de “la corriente subterránea del materialismo del encuentro”, última propuesta del filósofo francés. Maquiavelo, pensado junto a Spinoza, permite plantear una nueva forma de unir teoría y política que escapa al dispositivo logocéntrico de las organizaciones marxistas cuyos dirigentes se presentan como portadores de la verdad de la historia que debe guiar a las masas. La *tópica* es una alternativa al logocentrismo en la medida en que, con ella, toda propuesta teórica se entiende dentro de una coyuntura compleja. La teoría está inmersa en el conflicto social como juez y parte y es indisoluble de las corrientes afectivas e ideológicas de la multitud. La clave del concepto de *coyuntura* consiste en poder pensar la estructura social en su existencia singular. En este punto la relación Althusser-Spinoza es crucial. Sánchez Estop acude para explicarlo a la no coincidencia entre esencia y existencia en los seres singulares finitos de Spinoza. Para este, la existencia de los modos finitos depende no de su esencia, sino de la relación múltiple que mantienen con otros seres singulares, siendo todos ellos expresiones de la potencia infinita de la naturaleza. De igual modo, la estructura social se expresa a través de las coyunturas singulares, en las que concurren los efectos de las diversas instancias, y no existe de otra manera que como resultado de tal concurrencia. Sánchez Estop sigue entonces la lectura althusseriana de Maquiavelo, destacando su cruce con Spinoza. Hay un Maquiavelo leído desde Spinoza y un Spinoza leído desde Maquiavelo. Este cruce se muestra, por ejemplo, en el modo en que ambos tratan la cuestión del poder político. Uno y otro lo abordan desde los modos de generación de la obediencia y no desde su legitimación, enfoque explicativo que, a su vez, permite entender el interés que comparten por el valor político de los afectos. El pensamiento de la coyuntura, subraya Sánchez Estop, va ligado a una nueva teoría del sujeto que será, entonces, sujeto *en* la coyuntura. Ser sujeto en la coyuntura quiere decir asumir la realidad de las tendencias que muestra el análisis de la coyuntura y posicionarse e intervenir en ella desde ese conocimiento. Sánchez Estop interpreta el realismo maquiaveliano y spinozista, el atenerse a la verdad efectiva de las cosas y no a la imaginación de estas, como lo verdadero de una potencia que se inscribe ella misma como causa de la naturaleza. La *tópica* reúne el conocimiento de la verdadera correlación de fuerzas sociales y la constitución del sujeto relacional que debe intervenir para transformarlas.

En textos de carácter explicativo como *El príncipe* o *El capital*, el sujeto se constituye como un vacío que reclama satisfacerse, como una interpelación a que la verdad del texto produzca efectos en la coyuntura. Son textos que operan con una especie de ideología racional. Cuando Sánchez Estop traslada este esquema a las obras de Spinoza, encuentra que el TTP no parece seguir la lógica de la tópica, mientras que esta opera plenamente en la *Ética*. Así, en la parte cuarta de la *Ética*, Spinoza construye un modelo de naturaleza humana que es imaginario, pero compatible con la razón. Igualmente, el tercer género de conocimiento, si seguimos la interpretación de Althusser, es el género de la singularidad del sujeto, cognoscente y conocido, sujeto en la coyuntura, que es también singular. A partir de la articulación compleja de los tres géneros de conocimiento y de la teoría de la acción como potencia relacional cabe decir que también Spinoza es un filósofo de la tópica.

La coyuntura nos conduce a la última cuestión que Sánchez Estop aborda en *Althusser et Spinoza. Détours et Retours: el materialismo aleatorio* o del encuentro. La teoría del *materialismo aleatorio* es desarrollada por Althusser en sus últimos escritos, la mayoría de ellos publicados póstumamente. Es una teoría que, como digo, va ligada directamente con las reflexiones sobre la coyuntura, pues esta es concebida como una conjunción o encuentro de líneas de causalidad que no responde a ninguna ley previa. El materialismo aleatorio o del encuentro es, sobre todo, una teoría del encuentro aleatorio y explica que la necesidad del encuentro no viene comunicada por ningún otro encuentro o realidad. Un encuentro no se explica ni viene prefigurado por un encuentro previo y este a su vez por otro hasta un origen de todos los encuentros o, lo que viene a ser lo mismo, hasta un espíritu que los unifica a todos en una finalidad. La necesidad es inmanente a cada encuentro singular, cada encuentro deviene necesario, deviene causa compleja, por sí mismo. El problema que se presenta al Autor, que está leyendo cruzados a Althusser y Spinoza, es cómo teorizar el equivalente spinoziano del *encuentro aleatorio* de Althusser. El propio Althusser no ayuda mucho en estos últimos textos donde hace una lectura de Spinoza como filósofo del vacío y del paralelismo de los atributos como lluvia sin encuentro que es ya en sí encuentro, lectura que requiere a su vez de una afinada interpretación. La respuesta se halla más bien en los conceptos de necesidad, inmanencia y singularidad del propio Spinoza. En efecto, este filósofo no entiende por necesidad una fatalidad o una providencia. La necesidad no es lo opuesto de la libertad, pues hay también una libertad necesaria. La necesidad de una cosa singular consiste en ser causa, en producir efectos, en expresar la potencia infinita de la naturaleza. A su vez, la potencia infinita de la naturaleza es necesariamente causa de sí misma expresándose en las infinitas cosas singulares, y no existe de otra manera que en esa expresión infinita. La naturaleza en Spinoza es la producción infinita de encuentros o concurrencias. Cada encuentro singular contiene inmanentemente una necesidad que proviene de su propio *conatus*, de su propio ser causa, del concurrir o encontrarse de causas generando un mismo efecto que lo constituyen. Y el *conatus* de cada encuentro deviene necesario porque en él y por él se expresa

de manera determinada la infinita potencia o necesidad de la naturaleza. Los encuentros perseveran en el ser por un tiempo indefinido y entran en relación con otros encuentros, algunos de ellos incompatibles. Están sometidos entonces a la duración. Pero, en la medida en que sus duraciones se entrecruzan formando un nuevo encuentro, podremos considerar este en su singularidad o esencia, que es eterna. En consecuencia, tanto desde el *clinamen* de Epicuro y Lucrecio, de donde proviene lo aleatorio del encuentro de Althusser, como desde la potencia infinita de la naturaleza spinozista, el materialismo del encuentro es un pensamiento que desbanca al principio de razón suficiente. Ni la naturaleza ni la sociedad son realidades reducibles a unidad, a una esencia, un todo, un orden, un origen o un fin. Oponiéndose tanto al racionalismo finalista como al irracionalismo de la indeterminación, el materialismo del encuentro afirma el desvío productivo o la necesidad inmanente singular y relacional, la sobredeterminación, la complejidad de la causalidad recíproca, la conjunción necesaria de lo discontinuo, la dispersión que forma y transforma mundos.

Espero que este repaso por los capítulos de *Althusser et Spinoza. Détours et retours*, de los que he intentado exponer sucintamente las cuestiones a mi juicio más relevantes, sea una muestra de que el libro de Juan Domingo Sánchez Estop es una aportación ineludible para descubrir las relaciones entre estos dos pensadores, separados por el tiempo, pero unidos por preocupaciones comunes. El libro teje una compleja red de recorridos y conexiones entre las filosofías de Althusser y Spinoza, que a su vez se cruzan con los estudios de Marx y Maquiavelo. El resultado es una investigación exhaustiva, rigurosa, minuciosa y, también, original, creativa sobre la historia de la filosofía materialista, una investigación de las que abren caminos y mueven a continuarlos.

Aurelio Sáinz

SPINOZA, Baruj, *Tratado político*, Edición, traducción, introducción y notas de Juan Domingo Sánchez Estop, Madrid, Trotta, 2023, 171 p.

Es de alegrarnos que podamos contar con una nueva traducción del *Tratado político* de Spinoza, que es quizá la obra del holandés que más se ha revitalizado en los últimos tiempos. Desde los escritos de Negri sobre la multitud en los años 80 del siglo pasado, este inacabado tratado de Spinoza ha sido leído con nueva luz y con creciente interés. En 1986 A. Domínguez hizo una traducción que, en sus diversas ediciones, ha sido la normalmente utilizada en español hasta ahora. También hay que señalar que la ascendente atracción de esta obra ha llevado a una traducción de la obra al euskera en 2013 y otra al valenciano en 2021.

Esta nueva traducción, que aquí reseñamos, está hecha por el especialista Juan Domingo Sánchez Estop, que hace ya bastantes años hizo una magnífica traducción de las cartas de Spinoza (para la editorial Hiperión, en 1988) y que ha escrito interesantes trabajos académicos sobre el filósofo. El libro comienza con una amplia introducción (pp. 9-34),

en la que contextualiza esta obra con respecto al *Tratado teológico-político*, y en donde define muy correctamente la perspectiva teórica de la filosofía política de Spinoza, teniendo en cuenta los estudios y las recientes perspectivas de lectura. A continuación, Sánchez Estop da su traducción, ajustada a su perspectiva teórica (pp. 35-168), y al final del libro ofrece también un pequeño índice analítico (pp. 169-171). Hay más de un centenar de notas, la mayoría ofreciendo los textos paralelos de otras obras de Spinoza y de aquellas obras clásicas que el filósofo pudo haber leído cuando escribió esta obra inacabada (Maquiavelo, Tácito, Séneca, Virgilio, Hobbes, Bodino, Tito Livio, Saavedra Fajardo, Quinto Curcio, Salustio, Antonio Pérez, Johan de la Court, Cicerón y Ovidio). También hay notas remitiendo a los estudios de algunos comentaristas de Spinoza con el fin de aclarar el significado de algunos pasajes y fórmulas o sobre la elección hecha al traducir algunos términos.

La traslación de esta obra no es tarea fácil. En primer lugar, porque se trata de un texto inacabado (y el final siempre arroja luz sobre el resto de la obra) y quizá esté algo sin pulir; además, las numerosas auto-referencias a partes anteriores del libro y algunas otras a partes posteriores indican cierto grado de revisión del texto por parte de Spinoza. En segundo lugar, porque, como señala el traductor, hay una cierta vacilación en Spinoza en cuanto al campo semántico de la política: *imperium, civitas, respublica, sui iuris/alterius iuris, potestas/potentia...* Parece que el traductor, aunque a veces ha operado con una cierta libertad, ha decidido hacer la traducción de tal manera que mueva al lector a ir al texto tal como lo concibió su autor y a entrar en el juego lingüístico del filósofo, pues ha conservado la estructura lingüística e incluso el vocabulario original, así como también una cierta vacilación en la traducción de esos términos difíciles (p. 33). Esta decisión de llevar al lector al lenguaje de Spinoza se nota también cuando utiliza versiones del castellano antiguo en textos citados por Spinoza (TP 7/30), que son difíciles de seguir para los lectores actuales. Quizá otra opción hubiera sido un estudio amplio de los términos problemáticos y una traducción sin fluctuaciones, que se acercase a la terminología actual. Se podría decir que cada traducción es hija de su tiempo y en nuestra época hay un cierto consenso sobre la filosofía política de Spinoza, que posibilitaría ese tipo de traducción.

Podríamos decir que la traducción es elegante y muy fiable en las cuestiones relevantes y que el lector puede hacerse una muy buena idea del pensamiento político de la última obra de Spinoza. Pero nos gustaría señalar algunos problemas. El traductor indica en la introducción la dificultad de la locución *una veluti mente ducitur*, manifestando que no se puede decir en la antropología de Spinoza que el alma dirige al cuerpo, lo que nos llevaría a pensar que no se debería traducir tampoco afirmando que hay una mente que dirige al cuerpo social; pero luego vierte ese giro lingüístico por “guiados como por una sola mente” (pp. 54, 62, 65 y 121), excepto en TP 2/21 (p. 57) en que pone “multitud que se guíe como si tuviera una sola mente”, traducción que nos parece más sugerente, y acertada. Por otra parte, traducir *animorum unio* por “unión espiritual” (TP 3/7; 6/4) dificulta entender este aspecto del pensamiento de Spinoza que quiere recalcar la importancia de la unión de ánimos y afectos

en la multitud. Además, en TP 5/6 añade, al inicio del párrafo, el adjetivo “libre” (que no está en el texto latino) al término multitud, cuando Spinoza está hablando de la multitud que es esclavizada (no libre) por la guerra, introduciendo una cierta confusión; y se le escapa el verbo deponente “*dominari*”, traduciéndolo por “ser dominado” en vez de por “dominar”, quizá llevado por haber traducido en este caso *imperium* por estado, en vez de por gobierno o poder político.

Pero a pesar de estos y otros problemas (todas traducciones tienen los suyos), para los estudiosos de Spinoza nos es muy útil poder cotejar dos traducciones y para el lector no especialista es una traducción que hace accesible de manera fiel el pensamiento político de una de las obras más importantes de la historia de la filosofía política.

Javier Espinosa

STRAWSER, Michael, *Spinoza and the Philosophy of Love*, London, Lexington Books, 2021, 204 p.

Spinoza and the Philosophy of Love de Michael Strawser destaca como una obra innovadora en el vasto campo de los estudios sobre Spinoza. El autor presenta una reinterpretación sugerente de Spinoza como filósofo del amor. Aunque su concepto de amor intelectual a Dios (*amor Dei intellectualis*) ha sido objeto de debate entre los comentaristas durante mucho tiempo, especialmente en lo que respecta a su coherencia dentro de la filosofía de Spinoza, Strawser se propone examinar la noción de “amor noble” (*generositas*) como una clave hermenéutica para entender la obra de Spinoza (p. 2). Su propuesta, erudita y a veces poco convencional, reivindica la importancia de comprender el alcance ético y social de la *generositas* como una emoción esencialmente activa, y, aunque no siempre resultan claros aspectos de su argumentación, puede decirse que, en general, demuestra la coherencia entre su *Ética* y sus escritos políticos, llegando incluso a conclusiones significativas sobre la aplicabilidad del amor noble en las complejas interacciones humanas contemporáneas.

El libro se organiza en cinco capítulos cuidadosamente equilibrados, a los que se suman una sustanciosa introducción y las conclusiones. Los tres primeros capítulos son de índole histórica, en los que Strawser enmarca la filosofía del amor de Spinoza dentro de las tradiciones judías y cartesianas, mientras que los dos últimos se centran en discusiones contemporáneas de la filosofía del amor de Spinoza. A través de contrastes con diferentes autores (Saadia Gaon, Maimónides, Leone Ebreo, Tullia d’Aragona, René Descartes y Emmanuel Lévinas), Strawser va desarrollando capítulo a capítulo una suerte de “teoría del amor noble” spinozista que desafía interpretaciones problemáticas, como las presentadas por Isaac Bashevis Singer y Emmanuel Levinas, además de contribuir a contrarrestar el especismo presente en la obra de Spinoza.

La introducción desempeña un papel fundamental para quienes se adentran en el estudio de la filosofía del amor de Spinoza, ya que ofrece una base

sólida para comprender cómo los afectos se relacionan con conceptos clave como Dios, Naturaleza y el yo. Estas primeras páginas sirven como una guía que nos orienta sobre el enfoque del autor para su análisis de Spinoza. Establece definiciones cruciales y nos indica que se centrará en la idea de Spinoza como un filósofo del amor, en contraposición a los aspectos más tradicionales de la metafísica o la epistemología. Una cuestión relevante que se plantea en la introducción, y que atraviesa todo el libro, es si hay múltiples clases de amor o si es posible una concepción unitaria (p. 9). Strawser aboga claramente por una perspectiva unitaria, la cual queda reflejada en la expresión “*amor sive generositas*” (E3p43). En su razonamiento establece un paralelismo entre las tres formas de amor (*amor pasional*, *amor racional* o *generositas* y *amor intelectualis*) y los tres tipos de conocimiento (*imaginación*, *razón* e *intuición*), así como una distinción entre un sentido pasivo y otro activo del amor.

La concepción spinozista del *amor noble* es, según Strawser, esencialmente activa y se expresa mediante la *generositas* por la que las personas racionales pretenden unirse a otras personas en amistad y aumentar su bienestar. Se asocia al deseo de amistad, se opone al odio y nos anima a mejorar la vida de los demás. En este sentido, representa una superación de toda limitación impuesta por un amor meramente autorreferencial, pues es la actividad de un yo que está más allá de uno mismo, es una expresión de Dios o la Naturaleza a través del deseo fundamental de un ser humano (p.14). Puede decirse que, para Strawser, la *generositas* encarna el aspecto más “ético” del amor, dado que se encuentra estrechamente vinculado a cuestiones como nuestras relaciones con los demás y cómo debemos actuar en ellas. En última instancia, al fortalecer a los demás, también fortalece nuestra propia existencia. En palabras de Strawser, la *generositas* “da fuerza y preserva nuestro propio ser” (p. 15). Cuando fomentamos el crecimiento y el empoderamiento de los demás, su capacidad mejorada también nos beneficia al permitirnos expandir nuestros propios horizontes. Por el contrario, el amor pasivo es el tipo de amor por el que asociamos el placer con alguna causa externa (por ejemplo, la persona lujuriosa “ama” aquello que le provoca lujuria porque encuentra placentera esta experiencia, en lugar de amar a alguien porque desea sinceramente unirse en amistad con él), mientras que el amor intelectual a Dios, se asocia el placer que se experimenta cuando se comprende a Dios como causa universal y necesaria, como tema de todo conocimiento, siendo el universo entero.

En el primer capítulo Strawser examina los antecedentes y el desarrollo de Spinoza como pensador. En particular, sitúa su pensamiento en relación con la filosofía judía medieval del amor (Saadia Gaon (882-942) y Moisés Maimónides (1135-1204)), pero demuestra acertadamente que el pensamiento del filósofo neerlandés va más allá de la tradición judía que heredó, ya que mejora las ideas de sus predecesores racionalistas al tiempo que mantiene el perfeccionismo amoroso propio de la tradición racionalista judía. Esta interpretación de Spinoza desafía la idea comúnmente aceptada de que la filosofía spinozista es bastante simplista, como aparece en el relato “The Spinoza of Market Street” de Isaac Bashevis Singer.

En el segundo capítulo se establece un diálogo histórico entre Tullia d’Aragona (c. 1510-1556) y Spinoza sobre la naturaleza del amor y la cuestión de su infinitud. Este diálogo se enriquece con la influencia de la obra seminal “Diálogos de amor” de León Ebreo (c. 1460-1521), que destaca cuestiones relacionadas con diferentes tipos de amor y las relaciones conceptuales entre el amor y el deseo, así como el amor y el conocimiento. A través de los escritos de Ebreo, Aragona y Spinoza, se explora la idea del amor intelectual a Dios y cómo Spinoza la comprendió en sus primeros escritos, así como la manera en la que matiza esta concepción en la *Ética*, donde tanto el amante como el amado se consideran esencialmente activos y unidos en su participación en Dios. La tesis central de este capítulo es que Spinoza fue un gran innovador en la cuestión de la filosofía del amor (pp. 85-86), un filósofo que rechazó tanto la caracterización de Ebreo del amor como amante activo y amado pasivo, como la opinión de D’Aragona de que el amor es infinito porque nunca puede alcanzarse realmente mediante una unión de entidades necesariamente diferenciadas. Strawser remarca que para Spinoza tanto el noble amante como el noble amado son, esencialmente, amantes activos, y nunca carecen de unión, ya que ambos están unidos en la medida en que ambos participan de Dios.

En el tercer capítulo se examina la relación entre la filosofía de los afectos de Descartes y la de Spinoza, y el papel que desempeña el amor (*generositas*) en ambas. En opinión de Strawser, la principal diferencia entre estos autores sobre los afectos se articula en torno a dos puntos: 1) la naturaleza de la causa del afecto en cuestión, y 2) la naturaleza del poder de la mente sobre ellos. Sobre el primer punto, para Descartes la causa es de naturaleza corporal, mientras que para Spinoza también lo son las ideas. Sobre el segundo punto, para Descartes cabe un control absoluto de los afectos, mientras que para Spinoza no, pues siempre hay “deseos”, *somos* esencialmente *deseo*. A pesar de las implicaciones que se derivan de estas diferencias, Strawser destaca la convergencia y la deuda contraída de Spinoza por Descartes. Ambos filósofos presentan intentos claramente modernos y naturalistas de estudiar las emociones, y para los dos la *generositas* nos anima a ayudar a los demás. Ahora bien, y esta es la tesis de fondo de este capítulo, Spinoza es más afín a la idea de beneficiar a otros que Descartes y su pensamiento, en este sentido, “puede verse mejor como un desarrollo natural y un intento de perfeccionar la filosofía de Descartes sobre las pasiones y el amor” (p.112).

En el cuarto capítulo, se aborda un tema de gran interés para los lectores contemporáneos: el amor hacia los animales no humanos y, en particular, la cuestión de si se debe sacrificar a estos animales y consumir sus cuerpos. En este contexto, se examinan tanto los comentarios directos, aunque relativamente marginales (por ejemplo, E3p57s o E4P37S1) de la *Ética* de Spinoza sobre los animales no humanos, como las interpretaciones de filósofos como Arthur Schopenhauer (1788-1860) y Arne Næss (1912-2009). El objetivo de Strawser en estas páginas es mostrar, aunque con ciertas dificultades, que la postura claramente especista de Spinoza entra en conflicto directo con su filosofía del amor

noble. Según Strawser, la perspectiva especista de Spinoza es problemática porque resulta incoherente no solo con su visión de la naturaleza como panenteísta y anti-anropocéntrica, sino, lo que es aún más significativo, con una comprensión adecuada de su filosofía del amor. En otras palabras, al excluir a los animales del ámbito ético del amor noble, Spinoza aparentemente estaría negando el punto final lógico de su propia filosofía. Las críticas de Strawser a Spinoza no se centran, por tanto, en la argumentación a favor del especismo, cuanto en la supuesta incoherencia que implica asumirlo como una parte integral de su filosofía del amor.

En el quinto capítulo se pone en relación la obra de Emmanuel Lévinas (1906-1995) con el pensamiento de Spinoza. Como es sabido, Lévinas, tanto en sus escritos filosóficos como talmúdicos, concibe su ética fenomenológica del otro como fundamentalmente opuesta a la metafísica spinozista, y este marcado contraste ha llevado a los estudiosos contemporáneos a calificar y rechazar el pensamiento de Spinoza como peligroso. Strawser se ocupa precisamente de examinar la interpretación, a sus ojos errónea e injusta, que Lévinas hace de Spinoza como incapaz de fomentar una buena vida ética y trata de corregir lo que para él es una exageración, una tesis desmedida sustentada en una interpretación hiperracionalista de Spinoza. Al igual que Singer expresó un ideal spinozista que era más una caricatura que un verdadero retrato (cap. 1), el fallo de los escritos de Lévinas sobre Spinoza es que no aprecian la filosofía del amor en Spinoza y su concepción ética del amor noble (*generositas*) dedicado a ayudar al otro (p. 159). Podría decirse, con Strawser, que "Lévinas violenta los textos de Spinoza" (p. 18) a partir de una lectura fundamentalmente metafísica. Por eso, la clave, según Strawser, está precisamente en prestar especial atención a la filosofía práctica del amor spinozista. Sólo bajo esta perspectiva, piensa él, podemos encontrar que es posible una valoración más constructiva de la relación entre la ética filosófica de Levinas y Spinoza, pues, en última instancia, ambos filósofos se parecen en lo importante, a saber, que "dan primacía a la ética" (p.151).

Finalmente, las conclusiones, razonables y coherentes con lo expuesto en los capítulos anteriores, vienen a resaltar la tesis de fondo del libro, a saber: que Spinoza es sobre todo un filósofo del amor. Pero estas páginas finales son también significativas porque en ellas se ensancha la mirada hacia otras obras de Spinoza más allá de la *Ética* que también son importantes para reconstruir su filosofía del amor (*Tratado sobre la enmienda del intelecto* (capítulo 1), *Breve tratado sobre Dios, el hombre y su bien* (capítulo 2), *Tratado teológico-político* (conclusión), *Tratado político* (capítulo 1 y conclusión), y sus *Cartas* (conclusión)). En todas queda claro que el uso del lenguaje de Spinoza fluctúa en su intento de captar la esencia del concepto de amor. Así el uso del amor se encuentra en todos los escritos de Spinoza y refleja una variedad de ángulos desde los que concebir el amor, pero el uso de *generositas* para reflejar una concepción del amor activo y noble es más limitado y se encuentra principalmente en su *Ética*. En definitiva, la contribución de Strawser es muy original y, sin duda, resulta novedosa y necesaria en los estudios sobre Spinoza. *Spinoza and the Philosophy of Love* es una

obra meritoria porque es capaz de extraer del corpus de Spinoza el sistema filosófico más inspirador que pueda encontrarse en él. Contiene observaciones perspicaces, ángulos y perspectivas que incitan a la reflexión y enriquecen el horizonte de la discusión filosófica proporcionando así una valiosa contribución al debate en curso sobre cómo el amor puede superar el odio y fomentar la unión entre individuos.

Daniel Doyle

TATIÁN, Diego: *Spinoza y el arte*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2022, 143 p

En la Anotación preliminar, este libro es presentado por su autor como un "cuaderno de trabajo" integrado por siete textos desiguales en extensión, tono y estilo. Lo que no constituye un obstáculo desde el punto de vista del contenido sustantivo, cuya unidad queda claramente articulada en torno a la relación de Spinoza con el arte, temática esta raramente tratada por los especialistas.

El significado de esta noción no equivale para Spinoza a la belleza de la forma ni al placer de la contemplación estética en el sentido que tomará a partir del siglo XVIII, sino que guarda relación con la producción (pp. 12-13). Apoyándose en este cambio en la significación del arte, Diego Tatián aproxima al filósofo a los pintores holandeses Rembrandt y Vermeer para examinar la repercusión de los nuevos instrumentos de óptica sobre el trabajo productivo de cada uno de ellos. En el caso de Spinoza, además de su actividad técnica como pulidor de lentes, hay que considerar en su concepción del arte el protagonismo de la imaginación como fuerza *poiética* capaz de expresar el deseo del hombre por perseverar en su ser. Esto supone un desplazamiento de la atención, desde el objeto representado, a las imágenes subjetivas, y desde estas a la acción y a sus efectos. En una palabra, la concepción del arte en Spinoza se traslada de las obras figuradas a la potencia productiva del cuerpo (p.23); y desde la estética a la ética y a la política. Arte es entonces la manera de vivir y de relacionarse con objetos y personas, produciendo o creando encuentros compositivos (que son más placenteros en la vida filosófica) y generando micro-comunidades. Lo que justifica el título del primer ensayo "El artista como productor" (pp. 11-38).

Pues bien, en cuanto actividad que genera efectos en la extensión, y correlativamente en el pensamiento, el arte es considerado una praxis fundamental por cuanto está orientada a la conservación del artista que expresa su potencia de libre pensar ("Pensamiento sin misterios", pp. 39-44). Pero sin que por ello deje de ser también *mimesis*. La imitación es una actividad central en toda vida humana individual y social, de ahí que para Spinoza la *mimesis* no se reduce a la reproducción pasiva de un objeto, sino que es producción de sentido y novedad. Subraya el autor que es precisamente la radicalidad mimética de los afectos lo que fundamenta la sociedad, tanto cuando son fuente de rivalidad como si facilitan la composición o unión de las potencias

de los individuos (p. 55). También la vida filosófica se sirve de la imitación; pero desde el respeto, y como forma de atención a la ciudad - nunca retrayéndose del interés por los demás hombres ("Potencia de la imitación", pp. 45-65).

A propósito del deleite que procura la vida contemplativa buscada por el filósofo, Tatián compara la intuición spinozista con la búsqueda infantil de felicidad ("El cuarto género de conocimiento. Spinoza y los niños", pp. 67-76). Su reflexión es enriquecida con apreciaciones personales al hilo de una exposición de la pintora argentina Cristina Ruiz de Guiñazú sobre esta temática. No se trata pues de hablar de los niños en Spinoza sino de la búsqueda de felicidad, lo que viene a constituir un "cuarto género" de conocimiento, que implicaría algo así como un entendimiento de amor, de un amor "que no se desentiende del infortunio". Sobre la experiencia de felicidad trata también el siguiente texto titulado "Experiencias de felicidad de resistencia y de memoria. Una aproximación de Michel Henry y León Rozitchner" (pp. 77- 89), en el que el autor compara las posiciones de los dos filósofos. Para el fenomenólogo lo que procura la felicidad spinozista guarda relación con el halo religioso y místico que desprende su noción de sustancia y al cual aspira todo aquel que busca liberarse de sus pasiones; por el contrario, desde la óptica materialista de Rozitchner, la propuesta de felicidad tiene que ver con su filosofía del cuerpo como "potencia insumisa" (p. 83). Tatián conjuga ambas perspectivas en su reflexión final: el contenido político de la ontología spinozista y el contenido ontológico de la política. La *Ética* y el *Tratado teológico-político*.

La tensión se refleja también en el artículo titulado "La conjunción barroca. Spinoza y la vida popular" (pp. 91-102). Aquí es Marilena Chaui quien procura apoyo teórico a Tatián, mostrando el contraste que dentro del arte barroco representan las pinturas de Rembrandt y Vermeer. La tensión entre la pintura de uno y otro es percibida por el autor en las dos dimensiones de la conciencia humana señaladas por Spinoza: el esfuerzo por entender y la potencia imaginativa, la vida filosófica y la mente popular. Pese a su opción por el intelecto saneado, Spinoza siempre fue sensible a la vida del pueblo, permaneció atento a sus lenguajes, a sus tramas afectivas, a lo oscuro de algunas conductas. Luz y oscuridad; tempestad y calma; razón y locura se interpenetran en su filosofía.

El último artículo titulado "Cuaderno de miniaturas" (pp. 103-143) es menos argumentativo que los anteriores, aunque igualmente sugerente. Tatián ilustra con imágenes y versos, y partiendo de su experiencia personal, la noción de lo que Spinoza considera arte. Referencias a Borges y a Nicanor Parra, pero también a personas sencillas de su vida, memoria de los retratistas primeros de Spinoza, o grafitis en las paredes de una universidad muestran de forma performativa - y cada uno a su manera- en qué consiste la productividad del arte spinozista, su carácter *poiético*. Tatián juega con las palabras y pone en imágenes estéticas los conceptos clave de la filosofía del arte de Spinoza, como son el mundo, la experiencia de eternidad o la duración. Y comparte con el lector una curiosa reflexión acerca del filósofo sin rostro.

El libro me gusta porque ofrece una lectura novedosa y *poiética* (emocionada, atenta e intensa) de textos spinozistas desgastados por repetidas lecturas. En esta recuperación del alma estética de Spinoza resulta muy valioso el diálogo con filósofos y teóricos del arte contemporáneos, pero también con pintores y poetas de todos los tiempos. Todos ellos tienen algo que decir y que mostrar. Así es como Diego Tatián confiere objetividad a la memoria de Spinoza y trae a nuestros días una parte esencial de la rica cultura del siglo XVII.

María Luisa de la Cámara

Publicaciones pendientes de recensión:

- H. E. Allison: *An introduction to the philosophy of Spinoza* [electronic resource], Cambridge, CUP, 2022
- J. M. Beyssade: *Études sur Spinoza*, éd. J. Lagrée et P-F. Moreau, Rennes, PUR, 2023
- Ph. Cauchepin : *Quatre enquêtes pour comprendre Spinoza*, Paris, L'Harmattan, 2023
- N. Koffi: *La notion de système philosophique. Spinoza et Nietzsche*. Paris, L'Harmattan, 2021
- A. M. Konin: *La religion de Spinoza: Une joie christique*, Paris, L'Harmattan, 2023
- H. Méchoulan: *Spinoza démasqué*, Paris, Du Cerf, 2022
- A. Mira: *Prendida Libertad. El universo pasional con Baruch de Spinoza*. Prólogo de G. Albiac, Madrid, Tecnos, 2023
- G. Mori: *Early Modern atheism from Spinoza to Holbach*, Oxford, Voltaire Foundation, 2021
- P. Zambaldi: *Conversando con Baruch Spinoza, un filósofo "oltre le religioni"*, Verona, Gabrielli Ed, 2022

Los autores de las Notas Preliminares y de la Reseñas del Boletín de Bibliografía Spinozista N° 25 son:

- María Luisa de la Cámara: Universidad de Castilla-La Mancha
- Mario Donoso: Université de Paris 8
- Daniel Doyle: Universidad de Navarra
- Francisco Javier Espinosa: Universidad de Castilla-La Mancha
- Francisco José Martínez: UNED
- Aurelio Sainz de Pezonaga: Universidad de Castilla-La Mancha
- José Manuel Sánchez: Universidad de Castilla-La Mancha
- Víctor Sanz: Universidad de Navarra
- Xudong Zheng: Beijing Normal University

El Boletín de Bibliografía Spinozista N° 25 ha sido coordinado por:

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