



Crónica preliminar. XIII Coloquio Internacional Spinoza: *Spinoza maledictus* (del 5 al 9 de diciembre de 2016), Córdoba, Argentina. Organizado por el Grupo de Estudios Spinozistas de Córdoba.

Como en años anteriores, el Coloquio se volvió a realizar en el Complejo Vaquerías, a las afueras de Córdoba, y giró en torno a una serie de pasajes extraídos de la obra de Spinoza, reunidos tal vez porque o contradictorios u oscuros, parecen portar sobre el autor una especie de maldición suplementaria. Los temas fueron: la utilidad, la unión entre los humanos y los animales, las mujeres y el gobierno, el financiamiento de las academias, ciudades conquistadas, la oración, los crímenes, el sueño de la *Carta XVII*, la premonición, la condena a muerte y la salvación por la obediencia. Los textos fueron extraídos de las *Epístolas* 4, 17, 21, 23, así como también del *Tratado Teológico-político* 15/7 y 10, de la *Ética* 4P37S1, 4Cap.26, y del *Tratado Político* 8/49, 9/13 y 11/4.

A diferencia de años anteriores en los que también hubo un tema central, hubo once mesas dedicadas exclusivamente a los textos propuestos (de veintiuna en total), lo cual catalizó muy bien las discusiones posteriores. Esto no impidió que hubiese otras mesas igualmente ilustrativas de los problemas que el spinozismo contemporáneo trabaja, aunque no siempre centradas en el mismo tema. Y a la vez, hubo algunas ponencias con el tema del coloquio que quedaron fuera de las “mesas temáticas” (<http://blogs.ffyh.unc.edu.ar/grupospinozista/files/2016/11/pograma-Coloquio-Spinoza-XIII-1.pdf>).

El coloquio amplía cada vez más la geografía spinozista que se reúne, desde Trois-Rivières a Río Gallegos, y de Chile a Turquía, sin mencionar la importante presencia de los anfitriones y de los brasileños (en particular USP y PUC), y cuenta con una variedad de spinozismos. Unos portan el ascendiente maquiaveliano (D. Torres, S. Visentin), otros un *descendiente* althusseriano (C. Aguayo, P. Karczmarczyk, D. Lanciote, V. Morfino), cuyos enfoques ampliaron las perspectivas de la filosofía política. Asimismo, además de los integrantes del Grupo de Estudios que organizan el coloquio, se suman otros grupos de trabajo, como el de Investigación sobre Spinoza y el spinozismo (M. Dahlbeck, L. Gerszenzon, N. Sabater, A. García Ruso, S. Kempel, C. Aguilar y J. Solé).

Particularmente hay que atraer la atención sobre la última mesa dedicada al consagrado pasaje final del *Tratado Político* (11/4), del cual ya dijera Matheron (1977), tratando de salvar a Spinoza, que éste se encontró de golpe con el régimen absoluto, la democracia, donde paradójicamente la ciudadanía no se extendía a todos. Y aunque el lugar de las mujeres había sido tratado en varias ocasiones anteriores en el coloquio, esta vez contó con una mesa particular para la cuestión. Con gran claridad, C.Aguilar, M.Oliva, C.Abdo, C.Postelman y L.Gambetta expusieron las contradicciones desde varios ángulos, sin darle tregua al filósofo holandés.

No siempre quedó claro el carácter maldito de un pasaje u otro, como si la maldición cual fantasma fuera parte del *sistema spinoziano*. Después de todo, dentro del sistema de las imágenes, tal como hay que lidiar con prejuicios y deconstruirlos, con supersticiones, y con

afectos tan poderosos como orgánicos de la vida política (envidia, deseo de venganza, etc.), la maldición ingresa como un correlato del esfuerzo por entender y guiarse por la razón, esfuerzo que es variable y no siempre se consigue entender las cosas.

El coloquio mostró otra cara de Spinoza, no siempre reconocible en el sistema –sea porque no la vemos, sea porque de alguna manera la hemos expulsado del *sistema*–. Y como siempre, dio para desear más.

Sergio Rojas

Badiou, Alain : *L'infini. Aristote, Spinoza, Hegel*. Paris, Fayard, 2016, 318 p.

Desde 1966 Badiou se dedica a analizar en su seminario los grandes problemas de la historia de la filosofía. Este seminario le permite, como él mismo señala, pasar por el filtro de la historia de la filosofía los conceptos que después constituirán su filosofía propia. Un buen ejemplo de ello es *L'infini: Aristote, Spinoza, Hegel*, seminario consagrado a la noción de infinito en estos tres autores durante el curso 1985/1986, que es paralelo a la gestación de *L'être et l'événement*, (Paris, Le Seuil, 1988), obra fundamental donde dedica un apartado a Spinoza.

La historia de la filosofía tiene un valor esencial para Badiou ya que todo pensamiento filosófico se despliega a partir del análisis de las filosofías precedentes. Su método es particular: la manera de abordar la historia de la filosofía parte del fracaso <échec>. Al considerar lo real como de imposible acceso, la única base para acercarse a lo real es a partir del échec. Su búsqueda siempre es la misma: la noción de sujeto. Badiou afirma que el sujeto es lo indecible, el *impasse*, el *échec* del discurso; así, su propuesta es la siguiente: partiendo de la noción de infinito, encontrar cuales son los *impasses* de los tres filósofos, para ver, desde ahí, el núcleo de sus filosofías.

Badiou presenta a Spinoza como el filósofo del infinito, aquel para quien “l'être et l'infini sont réciproques” (p. 133). Pero no es tanto la infinidad de la sustancia lo que interesa a Badiou, sino más bien la infinidad de los atributos, que introduce otro género de infinito. Si el ser es infinito, el atributo introduce la multiplicidad dentro del ser, dentro de lo infinito. Junto con el atributo entra el problema de la alteridad: no hay nada fuera de la sustancia, no hay otro infinito fuera, sino que hay otros infinitos *en* la sustancia misma. Es en la alteridad del atributo donde se juega la tensión de la immanencia: la alteridad es siempre en la sustancia; sin embargo, al no ser atributo la sustancia, se tiene que establecer la naturaleza del atributo frente a la sustancia. Badiou llama a esta relación *identificación*: “en effet la nature de l'attribut étant l'identification, toute identification est bien de Dieu” (p. 149).

Al haber introducido en el sistema la alteridad del atributo se produce el desdoblamiento del infinito en la filosofía de Spinoza: por un lado el infinito *de* Dios, la sustancia, y por otro lado el infinito *en* Dios, los atributos, cuya naturaleza es la identificación. Es en este punto donde Badiou hace emerger la noción de sujeto en el centro de la filosofía spinozista: “C'est là qu'on peut repérer le sujet chez Spinoza. En un sens, ce n'est pas le sujet réflexif. L'entendement infini, sur lequel Spinoza est peu bavard, est chez lui plutôt le symptôme du sujet. En effet, il s'agit d'une opération (les identifications) qui est portée par un point singulier de ce qui est identifié et non par la réflexion des identifications elles-mêmes” (p. 153).

Es en este contexto donde surge un interrogante: ¿Cómo una filosofía como la de Spinoza que, según la tradición, excluye por completo la categoría de sujeto podría articularse en

torno a esta noción? Esta es la tesis de Badiou: hay una forma específicamente spinozista de pensar el sujeto. El sujeto no se esconde tras la noción de Dios –lo que convertiría la filosofía de Spinoza en una suerte de hegelianismo manifiesto– sino en un lugar más oscuro y difícil de pensar sobre el que la mayor parte de los críticos no se ha puesto de acuerdo. A partir de una serie de análisis extremadamente complejos, Badiou localiza la función del sujeto en los modos infinitos y desde este *impasse* comienza a esbozar una concepción subjetiva del spinozismo.

Acentuando los *impasses* de forma provocativa, Badiou propone una lectura de Spinoza fresca y original, que se enfrenta a las ideas que la tradición filosófica ha establecido sobre acerca de la ontología spinozista. Esta relectura de Spinoza en términos de sujeto y alteridad, que altera las bases mismas del spinozismo, no puede dejar indiferente al lector, al margen de su acuerdo o desacuerdo con los razonamientos sobre los que se sostiene.

Mario Donoso

Billecoq, Alain: *Spinoza ou “L’athée vertueux”*, Montreuil, Le temps des cerises, 2016, p. 162.

El autor es Inspector de Educación emérito, muy comprometido con la enseñanza de la filosofía en Lille. En la actualidad desempeña una importante labor de difusión en calidad de redactor jefe de *Cahiers rationalistes*. Defensor acérrimo de la racionalidad científica, busca arrojar luz sobre el pasado para descifrar el futuro. Billecoq ha colaborado en diversas publicaciones colectivas, y ha dedicado otros cinco estudios a examinar diferentes aspectos de la filosofía de Spinoza. Su anterior librito *La politique et la liberté* fue reseñado en el “Boletín de Bibliografía Spinozista” de 2015.

La Introducción justifica el propósito del presente volumen que no es otro que resolver el enigma planteado por los dos términos que conforman el conocido oxímoron atribuido a Bayle: Spinoza, “Ateo virtuoso”. Recordemos que en el contexto centroeuropeo del siglo XVII *ateísmo* designa toda postura que niega al Dios personal de la tradición judeocristiana, pero también califica a quien lleva una vida inmoral y licenciosa –sobre la base de que sólo quien es persona viciosa puede tener algún interés en negar la existencia de un Dios que podría castigarle–. De ahí la extrañeza que suscita la expresión de “ateo virtuoso”. Billecoq se impone como tarea la revisión de esa extraña fórmula con el fin de despejar lo que de cierto hay en ella, así como también lo que la tradición ha incorporado de forma artificiosa.

La estructura analítica del libro en dos partes resulta clara. La primera parte examina la noción de ateísmo, y de ateo, deteniéndose en tres aspectos fundamentales: la religión y las religiones; la interpretación; y la noción de Dios. El autor no centra su atención exclusivamente en la *Ética*, sino que revisa las ideas de verdadera religión y la crítica de la Escritura siguiendo el argumentario del *Tratado teológico-político* y de la Correspondencia. Para Bayle, en cambio, Spinoza era un “ateo de sistema”, es decir, alguien que no adopta un gesto *a priori* sino cuya opción es consecuencia lógica de las proposiciones de la *Ética*, consecuencia que se sigue de su concepto innovador de sustancia única y de la ontología naturalista y necesitarista que deriva de ella. Bayle refutó esos errores teóricos mostrando el absurdo que encierran. En efecto, el Dios de Spinoza, identificado con la naturaleza material, resulta a la vez poderoso e impotente, infinito y finito, lo que es contradictorio. Por eso, para Bayle, Spinoza fue un ateo filosófico. La mayor parte de los refutadores de Spinoza –al igual

que sus seguidores– defendieron un esquema similar. Billecoq reexamina los textos para verificar hasta qué punto fue justo y adecuado el juicio de Bayle y de otros refutadores de Spinoza.

La segunda parte del libro, centrada en el significado del término *virtuoso*, se subdivide igualmente en tres capítulos: el primero dedicado a la moral y la ética; el segundo, al hombre y tercero, a la noción de virtud como vida potente bajo la guía de la razón.

Una vez finalizado su examen, el autor despeja el oxímoron apuntando algunas ideas clave. La noción de “ateo virtuoso”, aplicada a Spinoza, indica menos una postura justificada objetivamente que la perspectiva y mentalidad desde la que fue contemplado el filósofo y juzgada su ontología; y expresa más el miedo y la fascinación de los otros filósofos ante aquellas ideas poco comunes que la textura misma de su pensamiento. Sea como fuere, podemos seguir afirmando que Spinoza fue ateo en el sentido de que su Dios no coincide con el Dios de las religiones del Libro, sino que es la única sustancia infinita que actúa en todo. Pero también cabe decir del filósofo que fue virtuoso, y que cifraba la virtud en la racionalidad.

Alain Billecoq no quiere cerrar el libro de forma crítica Y traza una pintura del filósofo como hombre amante de la libertad. Otra aporía en este punto, pues para Spinoza el hombre, como cualquier cosa natural, está determinado a ser y actuar por la necesidad de la naturaleza, al mismo tiempo que es un ser que camina en busca de mayor perfección. Es pues libre y, a la vez, no lo es. La salida de esta aporía pasa por el conocimiento verdadero de lo que sea libertad. El poder liberador del verdadero conocimiento: “Ici est la difficulté: l’homme est libre et pourtant il ne l’est pas. Or la solution de cette contradiction, Spinoza la trouve dans la pensée même de la liberté. Il faut savoir ce qu’elle est pour qu’elle devienne” (p. 143). En efecto, es la ignorancia de las causas la que lleva a los hombres a imaginar que poseen una libertad a la cartesiana. Sin embargo, tal como consta en la Epístola 58 dirigida a G. H. Schuller, la libertad se inscribe en el seno de la necesidad: “Yo no pongo la libertad en el libre decreto sino en la libre necesidad”, dice Spinoza.

La sensación dominante tras la lectura del libro es la de estar en presencia de un estudio clásico, tanto por la elección del tema –el ateísmo filosófico, tan querido por la tradición francesa– como por la estructura organizativa de los contenidos y los recursos de estilo. La marca profesional del autor se deja ver en el enfoque didáctico –más que innovador– que proporciona una síntesis razonada del Spinoza histórico.

María Luisa De La Cámara

Cerrato, Francesco: *Liberare la modernità. Spinoza in Italia tra Risorgimento e Unità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016, 319 p.

La storia della presenza di Spinoza nel dibattito filosofico italiano tra XVIII e XIX secolo si intreccia con gli eventi che hanno condotto la penisola italiana dal frazionamento politico all’unità, dal dominio straniero all’indipendenza. Si trattò di anni di dibattiti infervorati, lotte clandestine, moti insurrezionali, guerre di indipendenza, che avevano alimentato forti speranze, in gran parte andate deluse, perché l’unità del paese si realizzò all’insegna di una monarchia liberale, lontana dagli ideali repubblicani e democratici per i quali tanti patrioti avevano sacrificato la vita. Risorgimento e Unità sono stati eventi fondamentali e fondativi per la storia politica italiana, caratterizzati da una riflessione ricca di progettualità intorno al tema dell’identità politico-culturale nazionale.

Durante il Settecento, in una Italia permeata di cultura francese, Spinoza viene recepito attraverso una lettura già codificata (come autore «sensista» e «materialista») che spesso ne fa perdere di vista la complessità, mentre nel corso dell'Ottocento, grazie alla scuola filosofica di Napoli, si diffonde il dibattito nato fra i romantici tedeschi e lo spinozismo comincia a rivelare il suo enorme potenziale di stimolo critico, di pungolo inquieto, ma anche quella fertile ambivalenza teorica che lo rende capace di alimentare visioni diverse e persino opposte del mondo. Dalla metà dell'Ottocento, si impone una lettura dello spinozismo mediata da Hegel, che da un lato ne valorizza la profondità, ma dall'altro risulta funzionale alla messa a punto di concezioni spiritualiste e idealiste della realtà. Questo articolato percorso storiografico è ricostruito da Cerrato con vivacità e chiarezza, attraverso una puntuale illustrazione delle posizioni teoriche e storiografiche degli intellettuali che ne furono i principali protagonisti. Un lavoro paziente di scavo attraverso opere spesso ponderose e prolisse, alla ricerca delle 'tracce' spinoziane. Infatti raramente, e solo in anni vicini al XX secolo, l'interesse teorico o storiografico per Spinoza è stato tematizzato in lavori specifici.

In ambito ancora pre-risorgimentale si colloca la riflessione di Pasquale Galluppi (1770-1846), una tra le più significative figure del panorama filosofico italiano della prima metà dell'Ottocento, cui è consacrato il primo capitolo: *Il tenue riformismo di Pasquale Galluppi, lettore di Spinoza e di Kant* (pp. 23-49). Contro il conformismo soffocante della cultura e della società latifondista del Meridione da cui proveniva, Galluppi si fa convinto difensore della libertà individuale di pensiero e di espressione, aderendo progressivamente a un liberalismo di orientamento monarchico. Il tema della libertà e del primato della coscienza diventano l'oggetto principale del suo impegno filosofico, a cui si consacra interamente a partire dal 1820. I suoi autori costanti di riferimento sono Descartes, Locke e Kant, mentre il centro di gravità della sua riflessione è la «coscienza» che, in ambito gnoseologico, egli concepisce come mediatrice tra soggetto e oggetto, in ambito morale come il luogo in cui si manifesta la legge morale donata da Dio, l'immutabile e infinito creatore di ogni cosa. In questo complessivo sforzo teoretico di mediazione tra empirismo e razionalismo, Spinoza – conosciuto principalmente attraverso fonti francesi e quasi esclusivamente in quanto autore dell'*Ethica* – è considerato da Galluppi il vertice della «astrazione metafisica» in età moderna: Spinoza confonde pensiero e realtà, sostituisce la propria interpretazione alla necessaria aderenza ai fatti, col risultato di produrre un panteismo verbale, arbitrario e privo di reali presupposti. Dalla 'confusione' tra il Dio creatore e la creatura consegue, in ambito morale, la negazione della libertà, che invece costituisce un «dato» primitivo e incancellabile, donato da Dio alla nostra coscienza. Galluppi risente dei canoni settecenteschi della lettura di Spinoza, ma anche della condanna dello spinozismo come ateismo e determinismo diffusa in ambito cattolico, non ostante la sua appartenenza alla corrente più aperta e liberale del cattolicesimo italiano.

Il dibattito tedesco e la svolta interpretativa romantica, che trasformano l'ateo Spinoza in *benedictus* (Jacobi), *theissimus et christianissimus* (Goethe), «ubriaco di Dio» (Novalis), porteranno a una svolta nei contenuti e nei metodi della storiografia italiana, che accantonerà progressivamente il raffronto fra gli autori in base a canoni prestabiliti, per farsi più attenta agli sviluppi del pensiero. Ai fini di una compiuta comprensione di questo cambiamento di rotta, nel secondo capitolo del suo lavoro – *Le fonti tedesche del dibattito italiano. Dalla Spinoza Renaissance all'idealismo* (pp. 51-115) – Cerrato ricostruisce, in una sintesi chiara ed efficace, l'articolato dibattito su Spinoza in area tedesca: dallo scontro tra Mendelssohn e Jacobi sullo spinozismo di Lessing, alla radicale opposizione di Kant, fino alla lettura hegeliana, che si rivelerà decisiva per l'interpretazione dello spinozismo in Italia, da Spaventa a Gentile.

Cerrato sottolinea come nel dibattito romantico l'interpretazione di Spinoza guadagni in profondità, ma acquisisca anche una fisionomia più drammatica, perché dai *topoi* settecenteschi del 'materialismo' e 'ateismo', l'accento si sposta al tema appassionato e coinvolgente della forma e della misura della libertà umana: la negazione della natura personale di Dio implica la rinuncia alla dimensione della consolazione e della speranza; la concezione del pensiero come «attributo» eterno e necessario della sostanza comporta la riduzione della vita interiore, sia emotiva che razionale, a una determinazione priva di autonomia, e la filosofia sembra perdere la sua natura di esercizio di libertà per riconfigurarsi come una passiva 'presa d'atto' di ciò che avviene nell'eterno determinarsi della Natura. A queste considerazioni che alimentavano la drammatica riflessione dei romantici si aggiunge la «siderale» lontananza di Spinoza dal pensiero di Kant. Attribuendo il pensiero e l'estensione alla struttura stessa della realtà, lo spinozismo nega la 'noumenicità' dell'oggetto, uno dei fondamenti del kantismo, e confina il soggetto nella pura ricettività, privandolo così della libertà, che invece per Kant costituisce una condizione *a priori*. Da Fichte a Hegel la riflessione dell'idealismo tedesco si articola all'interno di questi due poli: da un lato l'affermazione spinoziana di un Assoluto, inteso come realtà oggettiva, spersonalizzata e autonoma, dall'altro la dimensione della libertà quale senso ultimo del soggettivismo kantiano. Due poli inconciliabili fino alla soluzione 'mediatrice' di Hegel, che attribuisce una natura soggettiva e storica alla sostanza, restituendo al pensiero una funzione attiva e alla libertà una efficacia trasformativa della realtà.

Dopo aver concluso il suo *excursus* sull'idealismo tedesco con una accurata illustrazione della lettura hegeliana di Spinoza, nel terzo capitolo – *Liberarsi della storia della filosofia! Lo Spinoza cartesiano e il panteismo "alla francese" di Vincenzo Gioberti* (pp. 117-179) – Cerrato riporta l'indagine in Italia, per concentrarsi sul primo rappresentante di rilievo del rinnovamento storiografico avviatosi a seguito della conoscenza del dibattito filosofico tedesco. Nato a Torino, nel 1801, e morto a Parigi nel 1852, il sacerdote Vincenzo Gioberti fu una figura di primo piano nelle vicende risorgimentali italiane. Dopo aver subito l'esilio per le sue simpatie repubblicane, nel tempo moderò le sue posizioni e nel 1843 pubblicò un'opera che lo rese famoso, *Del primato morale e civile degli italiani*, in cui auspicava una soluzione federalista del problema nazionale sotto la guida del papa. Ritenne che solo attraverso la riscoperta e la valorizzazione delle radici cattoliche della propria storia e cultura l'Italia avrebbe potuto comprendere il suo ruolo specifico nel contesto europeo. Giudicò dunque indispensabile ripensare la funzione della fede e della stessa istituzione ecclesiastica, e fece della relazione tra fede e ragione il cardine della sua intera riflessione, sia filosofica che storiografica. Volle ripristinare perciò il ruolo filosoficamente 'fondativo' dei dogmi cristiani della creazione e della resurrezione, che sintetizzò nella «formula»: «L'Ente crea l'esistente e l'esistente ritorna all'Ente». Considerò tale «formula» una intuizione «donata» da Dio, base e alimento non solo della vita intellettuale, ma anche dell'etica, e della vita civile e politica. Con essa volle opporsi all'«arroganza» della «svolta psicologista» del pensiero moderno, promossa da Lutero in ambito religioso e da Descartes in ambito filosofico, i cui esiti sono stati il panteismo e l'idealismo.

Nella cornice di questa visione filosofica Gioberti guarda a Spinoza con un sentimento «ambivalente», fatto di ammirazione e condanna: ammirazione per il rigore argomentativo e la profondità speculativa, condanna per i contenuti altamente insidiosi del suo pensiero. La naturalizzazione di Dio e il venir meno delle sue perfezioni «moralì» portano con sé il fatalismo nell'etica e un modello di stato secolarizzato e pericolosamente democratico sul versante della riflessione politica. Gioberti si mostra dunque, da un lato, ancora legato ai canoni della critica spinoziana settecentesca, ma – dall'altro – capace di distaccarsene,

per riconoscere nello spinozismo una forma di pensiero estremamente potente, con il quale è inevitabile confrontarsi. Gioberti è polemico con le stesse fonti da cui attinge la propria lettura di Spinoza – il dibattito idealista tedesco e le lezioni del francese Victor Cousin –, che condanna entrambe come espressioni diverse di una idea della filosofia come superamento della religione. Frutto del razionalismo moderno, tale ‘nefasta’ concezione della filosofia è anche la causa delle sue derive: il panteismo, l’ateismo e lo scetticismo. E tuttavia proprio la «formula» – l’‘intuizione’ di Dio a fondamento di tutta intera la filosofia – con cui Gioberti si oppone a queste derive gli attirò l’accusa di spinozismo da parte di un altro sacerdote e rappresentante di primo piano del pensiero cattolico risorgimentale, Antonio Rosmini (1797-1855). Anche Rosmini fu profondamente impegnato nella riflessione sulla identità filosofica italiana (tra le molte sue opere troviamo lo scritto del 1836, *Il rinnovamento della filosofia in Italia*), studiò e si confrontò criticamente con il pensiero illuminista francese e l’idealismo tedesco.

Nel quarto capitolo – *Spinoza nell’idealismo italiano. Spaventa e Fiorentino* (pp. 181-251) – l’indagine di Cerrato si sposta al di fuori del mondo cattolico e si concentra principalmente sulla vicenda intellettuale di un’altra grande figura del Risorgimento politico e culturale italiano (anche lui sacerdote, ma non per vocazione): Bertrando Spaventa (1817-1883). Originario del Meridione, vissuto fra Torino e Napoli, Spaventa maturò un’approfondita conoscenza del pensiero hegeliano, nel quale i giovani intellettuali liberali meridionali vedevano lo strumento per l’emancipazione culturale dell’Italia: Hegel era colui che aveva superato ogni dogmatismo, affermato la libertà e la filosofia dell’immanenza assoluta. E attraverso Hegel – a lungo rimeditato negli anni dell’esilio torinese (1851-1857) – Spaventa legge Spinoza, inizialmente col ‘filtro’ delle *Lezioni* sulla storia della filosofia e sulla filosofia della storia, in un secondo momento ripensandolo alla luce della *Fenomenologia* e della *Scienza della logica*. Non ostante questo spostamento di accenti critici e non ostante i mutamenti avvenuti nella propria vicenda intellettuale (dall’entusiasmo e anticlericalismo degli inizi a posizioni meno radicali e più concilianti verso il pensiero e la storiografia cattolici), nella sostanza Spaventa non cambierà la sua interpretazione di Spinoza.

Sin dall’origine della propria riflessione, egli lo considera nel contesto della più vasta ricerca sul contributo dato dall’Italia alla storia europea delle idee. Il primo passo è l’accostamento a Giordano Bruno (che negli ambienti progressisti e patriottici era considerato un vero ‘santo laico’ a motivo delle sue vicende biografiche): nel naturalismo bruniano Spaventa vede una ‘anticipazione’ dei temi centrali del pensiero spinoziano (laicità, immanenza, identificazione Dio-natura). Se Bruno ‘anticipa’ Spinoza, questi a sua volta ‘anticipa’ il pensiero hegeliano, nel quale troverà il superamento dei propri limiti (staticità e indifferenziazione, impossibilità di pensare la libertà). Negli anni della sua maturità intellettuale Spaventa trasforma questa iniziale riflessione storiografica nella «teoria» della «circolazione del pensiero europeo» e la estende all’età contemporanea: attraverso rapporti di ‘precorrimento’ collega reciprocamente autori italiani contemporanei (da Vico a Gioberti e Rosmini) e autori europei (Kant, Hegel), nell’intento di collocare a pieno titolo l’Italia risorgimentale nella vita intellettuale d’Europa e nella «comunità delle nazioni», respingendo l’accusa di arretratezza rivolta alla sua cultura filosofica.

In questi stessi anni Spaventa rilegge a vantaggio di Spinoza il confronto con Bruno da cui era partita la sua lettura storiografica: ora attribuisce al filosofo olandese un pensiero più maturo e raffinato, totalmente emancipato dalla teologia alla quale invece Bruno gli appare ancora legato. In tale emancipazione Spaventa riconosce il fondamentale ruolo mediatore di Descartes («il Socrate moderno»), dal quale ritiene che Spinoza abbia soprattutto appreso la necessità della verifica delle modalità conoscitive con cui il soggetto entra in rapporto con

l'essere. L'ultima sistematica riflessione di Spaventa su Spinoza risale al 1867 ed è svolta alla luce di un serrato confronto col concetto hegeliano di «spirito assoluto»: l'atto conoscitivo rimane in Spinoza 'estrinseco' al suo oggetto (la sostanza è 'compresa' dall'esterno, da un soggetto diverso, da un intelletto finito), mentre Hegel saprà trasformarlo in un movimento di autocomprensione della realtà stessa nel suo divenire. Spinoza rimane legato alla prospettiva «scientista» e intellettualista del suo tempo, alla contrapposizione tra soggetto e oggetto, e il ricorso al *mos geometricus* aggrava la miopia di tale prospettiva, ostacolando il riconoscimento della reciprocità funzionale tra conoscenza e realtà implicata nella potente concezione della sostanza come identità di essere e pensiero.

Il secondo grande rappresentante dell'hegelismo napoletano che si è ampiamente occupato di Spinoza è stato Francesco Fiorentino (1834-1884), la cui biografia intellettuale evolve progressivamente da interessi teologici (secondo posizioni teoretiche e storiografiche vicine a Gioberti) a una sempre più intensa passione politica e all'adesione alle posizioni di Spaventa. Il suo interesse per Spinoza è segnato da questa evoluzione intellettuale e i saggi che consacra al filosofo olandese – che spaziano da una *Vita* all'attenzione al TTP, considerato «un episodio dell'*Etica*» – attestano l'affermarsi, nella storiografia, di una più matura attitudine critica, emancipata dai luoghi comuni, attenta alla filologia e alle ricerche di prima mano. Fiorentino si avvale dei più recenti contributi critici e presta particolare attenzione alla discussione post-hegeliana sul concetto di attributo, schierandosi con la lettura oggettivistica di Kuno Fischer.

L'ultimo capitolo del libro – *Verso il Novecento. Dalla filosofia delle passioni di Antonio Labriola all'immanentismo attualista di Giovanni Gentile* (pp. 253-294) – introduce due figure di grande rilievo nel panorama filosofico italiano, entrambi discepoli di Spaventa ed entrambi per vie opposte emancipatisi dall'hegelismo napoletano all'interno del quale si erano formati.

Antonio Labriola (1843-1904) si è affermato come uno dei maggiori studiosi e interpreti del marxismo in Italia, ma prima del passaggio al materialismo storico (che, contro le revisioni deterministiche e positivistiche, egli considerò innanzitutto una 'visione del mondo'), tra il 1866 e il 1867 consacrò a Spinoza un saggio originale e personalissimo, un *unicum* nella storiografia spinoziana italiana del sec. XIX: *Origine e natura delle passioni secondo l'Etica di Spinoza* (uscito postumo nel 1906). Di questa lettura giovanile di Spinoza, che precede la riflessione sul 'materialismo storico', Cerrato invita a cogliere l'affinità con quella – altrettanto giovanile e altrettanto anteriore – di Marx, e sollecita una riflessione sul ruolo 'propedeutico' svolto dal filosofo olandese in entrambi gli autori rispetto alla loro comune 'visione del mondo'.

Agli occhi del poco più che ventenne Labriola l'autore dell'*Ethica* rappresenta la più avanzata espressione del naturalismo moderno, per la sua etica rigorosa, antivolontaristica e antifinalistica: diversamente da Kant, infatti, Spinoza non concepisce la volontà come un dato puro, ma come l'esito condizionato del complesso rapporto tra intenzioni, affetti, passioni. La considerazione delle passioni come elementi costitutivi della natura umana consente a Labriola di accostare Spinoza a Machiavelli e a Shakespeare per la comune aspirazione a conciliare l'uomo con la propria natura. La sua critica si concentra invece sul concetto di libertà, che – alla luce di un'interpretazione della conoscenza spinoziana in chiave esclusivamente rappresentativa e quasi ignorando l'ultima parte dell'*Etica* – Labriola legge come accettazione consapevole dei rapporti causali, capacità di vivere dentro il determinismo, ma a detrimento dell'intervento sulla realtà.

Al pensiero di Bertrando Spaventa, appreso da studente alla scuola Normale di Pisa, si forma anche il siciliano Giovanni Gentile (1875-1944), la cui brillante carriera di studioso

lo condurrà a diventare una figura di intellettuale e di politico di primo piano sotto il regime fascista, prima come senatore, poi come ministro della Pubblica Istruzione. All'inizio della sua carriera, Gentile si troverà ad occuparsi direttamente di Spinoza quasi a tempo pieno: nelle lezioni universitarie, attraverso alcune polemiche recensioni, poi in alcuni saggi e infine nella cura di un'edizione dell'*Etica* (1915) corredata di un importante apparato storico-critico, ancora oggi prezioso. Ma Spinoza è stato per Gentile più di un interesse storiografico: ha costituito un ricorrente punto di riferimento nelle riflessioni teoriche che lo hanno portato ad elaborare la sua filosofia dell'«attualismo». Gentile accusa l'oggettivizzazione del pensiero – il grande passo avanti di Spinoza rispetto al soggettivismo cartesiano – di sfociare in una forma di eleatismo e di platonismo astratto per il venir meno, in essa, della capacità attiva e trasformativa propria dell'atto pensante. Spostando l'attenzione dall'io a Dio, attraverso domande di impostazione prevalentemente teologica, Spinoza scava in profondità in ambito ontologico arrivando a conferire all'idea di immanenza un «vigore unico» nella storia del pensiero. Inoltre, attraverso la spersonalizzazione del pensiero Spinoza è stato il primo filosofo moderno a riconoscere la reciproca immanenza della logica all'ordine naturale, mostrando come sia la filosofia (la verità) a impadronirsi dell'individuo e non viceversa. E tuttavia Gentile insiste sugli aspetti di «staticità» di questa grande trasformazione spinoziana – l'intellettualismo e il necessitarismo – verso i quali dimostra una insofferenza crescente, che alla fine si rivela funzionale a un'interpretazione di Spinoza subordinata alle proprie esigenze teoretiche, dettata dall'intenzione di conferire allo spinozismo un preciso «ruolo» all'interno di una concezione unitaria ed evolutiva della storia dello spirito. Ma in questo 'utilizzo' teoretico dello spinozismo si perdono la vivacità e la complessità della lettura che originariamente Gentile aveva proposto nel commento storico-critico all'*Etica*, in particolare grazie all'attento studio delle fonti.

Sul piano storiografico Gentile si confronta con il ruolo, attribuito a Spinoza da Spaventa, di 'traghettatore' del naturalismo del Rinascimento italiano nella filosofia europea, ma il suo intento oltrepassa la teoria spaventiana della «circolazione» del pensiero europeo: Gentile vuole comprendere innanzitutto se esista uno «Spinoza italiano», vuole individuare quali tratti della filosofia spinoziana abbiano avuto un ruolo nel delinearsi del pensiero italiano. È il tema messo a fuoco nel saggio *Spinoza e la filosofia italiana* (apparso sul *Chronicon Spinozanum* nel 1927) col quale Gentile si collega in maniera originale alla riflessione risorgimentale sulla ricerca e la costruzione di un'identità filosofica dell'Italia. Dal saggio emerge la tesi della costante attualità, o 'permanenza', dello spinozismo nella filosofia italiana, tesi con la quale Gentile supporta anche sul versante storiografico il proprio «attualismo»: Spinoza rappresenta l'interlocutore costante nel progresso del pensiero italiano sette-ottocentesco verso quell'identità filosofica che emerge compiuta nello spiritualismo della gentiliana «filosofia dell'Atto».

Al di là degli esiti teorici cui Gentile lega la sua lettura dello spinozismo, la sua impostazione storiografica è ormai pienamente novecentesca: il tempo presente e la storia vissuta interrogano la metafisica. Il rovesciamento della lettura idealista di Spinoza, che avverrà in Francia a partire dagli anni Sessanta del Novecento nascerà dalla stessa impostazione: cercare nel pensiero del filosofo olandese una risposta solida alla crisi del pensiero contemporaneo. Del resto, la sua natura di «classico irrequieto», costitutivamente e insuperabilmente problematico – sulla quale Cerrato riflette nelle pagine introduttive (*Introduzione. Spinoza e il canone*, pp. 5-17) – comporta che il pensiero spinoziano porti sempre con sé la continua sollecitazione a questi rovesciamenti di prospettiva, come testimonia l'inquietudine storiografica che ha permanentemente segnato la storia della sua ricezione.

Conche, Marcel: *Penser encore. Sur Spinoza et autres sujets*. Paris. Les Belles Lettres, 2016, 221 p.

En cierto modo es un libro crepuscular, una especie de testamento filosófico del autor consagrado a la defensa de la metafísica atea en una era post-metafísica: “Ma philosophie, ayant l’absolu et la totalité des choses pour objet principal, eut d’emblée le caractère d’une métaphysique” (p. 78). Es la fe de vida de un profesor emérito de la Sorbona, que a sus noventa y cuatro años sigue activo y presentándose como un buscador radical de la verdad (p. 215). El lector encontrará en el libro menos novedad que repetición y más memoria que bautismo.

Marcel Conche no duda en declararse seguidor de Descartes en su consideración de la libertad (p. 38), así como también cuando confiesa que es su opción personal por la filosofía lo que define su propia identidad. La biografía del filósofo deviene así objeto de reflexión y muestra sin pudor sus fortalezas ante las batallas teóricas que ha tenido que librar, venciendo mil obstáculos y dificultades frente a las irracionalidades de la filosofía actual, o escogiendo la reflexión frente a las seducciones de la vida burguesa. A diferencia de Unamuno, quien no fue un verdadero filósofo por estar demasiado invadido por “le souci de soi même”, su propia biografía es –para Conche– el primer tema legítimo de su reflexión filosófica. En su caso, se trata de una existencia que –sin renunciar al heroísmo (“Vous savez, il faut une sorte d’heroïsme pour être un homme singulier”, p. 218)– se escribe también en tono menor. Conche nutre su reflexión con todo un arsenal de anécdotas y ejemplos, de experiencias y conversaciones, de lecturas y de escritos, que presta la carne y la sangre a ideas tan esquivas como el amor, la muerte o el infinito.

Mas, ¿podría un especialista, como él, en Montaigne, en Epicuro y en Heráclito, podría –digo– silenciar a Spinoza incurriendo en el delito de omisión?

En la primera parte del libro, Spinoza se insinúa a propósito de las religiones (“Les religions étant particulières, divisent le genre humain”, p. 44); a propósito de ciertas ideas sobre la naturaleza escondidas entre las líneas de un poema (“Il n’y a rien en dehors de la Nature... La Nature, cause de toutes choses, se manifeste dans ses effets”, p. 50); o entre los argumentos de una discusión sobre el infinito (“L’infini est donc nécessairement le tout. Dès lors l’infini ne peut consentir au fini aucune réalité indépendante en dehors de lui”, p. 65).

Pero, es sobre todo a lo largo de la segunda parte donde Spinoza aparece como personaje central con el que Conche dialoga y debate, criticando algunos de los puntos fundamentales de su desconcertante filosofía. En un capítulo, por ejemplo, revisa la idea spinozista de necesidad, que él considera imaginaria, (“Spinoza rêve tout éveillé. Il polit ses verres de lunettes et rêve. Certes dans son esprit, tout s’enchaîne logiquement. Mais nécessité logique n’est pas nécessité réelle”(p.143). En otro capítulo, Conche expone su desacuerdo a propósito de la piedad en el hombre racional. El filósofo francés considera –frente a *Ética* IV, prop. 50 cor– que la piedad es una virtud fundacional de nuestra cultura y en modo alguno puede ser considerada un sentimiento pasivo: “Au cimetière où ma femme était inhumée, j’étais triste. Cette tristesse n’avait rien de mauvais” (p. 146). En determinado pasaje, Marcel Conche denuncia el alcance limitado de una metafísica que se desarrolla sólo en la primera parte de la *Ética* –siendo la antropología el objeto principal de su filosofía (pp. 147ss). En otro lugar, denuncia la penuria de ejemplos aclaratorios (“Spinoza manque parfois à donner des exemples, comme s’il craignait, pour sa thèse, l’épreuve de l’exemple”, p. 165).

En ocasiones, el debate con Spinoza lleva a Conche a precisar alguna de sus tesis más significativas (“par les causes on est déterminé... par les raisons, on se détermine”), mientras

que en otras ocasiones el francés se atreve a corregir su *modus procedendi* (“Spinoza a tort d’universaliser”, p. 166).

Mas a pesar de todas estas discrepancias, el metafísico francés admite que su reflexión guarda ciertas similitudes con la filosofía de Spinoza. Pues también para él la Naturaleza es un principio de vida fecundo. Un gran productor de fuerza (p. 160). La naturaleza “omnigénétratrice” es immanente (“...elle est immanente au figuier, à ce qu’elle a produit. Elle est tout entière actuelle, créant sans cesse, non hors de soi, mais en elle-même. Elle est cause de soi...”).

Con el fin de poner las cosas en su sitio definitivamente, el capítulo 49 (“Où je diverge de Spinoza”) proporciona una visión de conjunto de lo que lo separa a ambos filósofos. Por una parte, si el hombre piensa –opina Conche– y puede decir la verdad o no decirla, es que es libre. Y critica a Spinoza en estos términos: “Il ne voit pas que s’il n’y avait que des enchaînements de causes, il n’y aurait pas dans l’homme, d’Ouverture à la vérité” (p. 192). Por otra parte, para Conche, la contingencia es la regla general de la naturaleza: “Je crois, contrairement à Spinoza, que la façon dont les choses sont produites et leur ordre eussent pu être autres” (p. 195). Tampoco está conforme con el uso del término *Dios* por parte de Spinoza. El prefiere hablar de *Naturaleza*. Pero lo que más lo aleja del holandés es su nula consideración del valor del tiempo. Pues en su perspectiva geométrica el tiempo resulta in-esencial, mientras que para él todo cambio implica tiempo, acontecimiento, duración. La Naturaleza es un eterno acontecer. Y la existencia humana, entre el pasado y el futuro, impide la identificación spinozista de las consecuencias lógicas con lo que está por llegar.

En cuanto a la exhortación *bene agere et laetari* de Ética IV, prop. 50 escolio, Conche también disiente: “être dans la joie est un ajout inutile” (p. 209); y rubrica: “...la joie et la tristesse sont des accompagnatrices d’événements ou d’actions, des corollaires, non des fins par elles-mêmes”.

Si los estudios de Marcel Conche sobre Montaigne, Epicuro o Heráclito constituyen una referencia; si su interpretación de Heidegger como resistente es discutible; en cambio sus comentarios sobre Spinoza no pasan de ser –en mi opinión– una serie de apreciaciones dispersas. Lapidario cuando no elíptico, su punto de vista acerca de aquel otro metafísico no es verdaderamente importante para el spinozismo, pero sí lo es el que Spinoza siga siendo una de las voces imprescindibles en el debate de las ideas.

María Luisa de la Cámara

Henry, Julie: *Spinoza, une anthropologie éthique. Variations affectives et historicité de l’existence*. Paris, Classiques Garnier, 2015, 517 p.

En esta obra, Julie Henry expone su concepción de la *Ética* de Spinoza como un terreno donde se produce la intersección de la antropología y la ética, de tal modo que la ética pueda quedar sólidamente anclada en la antropología sin reducirse no obstante a esta. Pero para que este anclaje sea posible, es menester una nueva concepción tanto de la una como de la otra. En efecto, por un lado, la antropología ha de renunciar a una definición de la esencia del hombre que, por así decirlo, “antropomorfece” su naturaleza, convirtiéndolo en un imperio (indeterminado) dentro de un imperio (determinado), y sustituirla por una antropología que describa cómo se determina y cómo se transforma realmente el hombre; la ética, por otro, no puede seguir siendo una moral del “deber ser” que manda acercarse a un modelo ficticio

de hombre, forjado a la medida de unas exigencias morales predefinidas, modelo que no tiene nada que ver con el hombre realmente existente, sino que la ética debe constituirse a partir de la consideración de los rasgos que caracterizan a los hombres tal como son, de las relaciones que mantienen con las otras cosas de la naturaleza y de las circunstancias históricas de todo tipo (familiares, sociales, profesionales, ...) en que se desarrollan. Pero, a pesar de lo anterior, para Henry la de Spinoza es una ética en sentido fuerte del término en la medida en que requiere la puesta en marcha de un desarrollo, que no está predeterminado, en el seno de las aportaciones y de los límites establecidos por las circunstancias externas e internas. El propósito de Henry no es analizar una ética ya constituida, sino analizar “su constitución efectiva en el seno de una existencia dada” (p. 18), esto es, en un hombre atravesado por afectos en unas circunstancias que no están orientadas a fines elegidos libremente por él. Esta concepción le plantea a Henry una doble dificultad: por una parte, la de pensar un desarrollo ético en el seno de una naturaleza totalmente determinada, en la que no se le puede asignar ninguna finalidad a los hombres en tanto que cosas de la naturaleza; por otra, la de seguir manteniendo la perspectiva ética de Spinoza, tratando de pensar la posibilidad de un devenir que adopte una tonalidad ética sin presuponer que haya en el hombre ninguna carencia que le imponga la necesidad de tender hacia otra cosa distinta de lo que es para llegar a ser plenamente lo que tiene que ser –abandonar el estado pre-ético del hombre común ignorante para acceder al de sabio.

Julie Henry es plenamente consciente de los graves problemas a que se ha de enfrentar y superar esta ética como devenir. El primer problema lo plantea el hecho de que este devenir no puede ser solo una sucesión de variaciones en un solo y mismo individuo, cuya naturaleza es bastante estable para perseverar a lo largo de su existencia en su ser actual y suficientemente flexible para soportar diversas variaciones en el curso del tiempo, sino que también este devenir ha de tener una orientación o sentido, ahora bien, como en la naturaleza no se produce nada que no esté determinado por una causa, nos topamos con un dilema: en el caso de que esta causa se encuentre en el estado al que se tiende, recaemos en una forma de finalismo, tanto si el fin es elegido libremente por el individuo que cambia como si es asignado por un Dios trascendente; en el caso de que esta causa resida en el estado del que se parte, todo estaría necesariamente predeterminado, de modo que habría que explicar cómo es posible un devenir “abierto”, esto es, un devenir en el que, aun cuando los actos humanos estén determinados a ocurrir tal como ocurrirán, no sean plenamente previsibles. O como lo formula Henry: “¿cómo hacer para que uno no niegue de sí lo que uno puede esperar de sí, en tanto consideramos que lo real *presente* es todo lo que puede ser, dicho de otro modo, que la potencia de cada individuo está expresada efectivamente sin residuo en el momento presente?” (p. 23). El segundo problema consiste en explicar cómo los actos humanos pueden cobrar una dimensión ética si están determinados plenamente por lo que somos actualmente: si los actos de los hombres no están determinados por un libre albedrío ilusorio, sino por las leyes constantes de su “naturaleza” que ellos ignoran, ¿cómo pensar entonces la evolución que parece pedir la *Ética*? Dicho de otro modo: si todos somos determinados a existir y a obrar por una causa antecedente, ¿cómo es que podemos ser *determinados de modo diferente* los unos de los otros? Y si aceptamos que esto depende de lo que somos nosotros, se nos plantea un nuevo interrogante: ¿cómo podemos en tal caso hacer variar activamente lo que somos con el fin de determinarnos por nosotros mismos a existir y a obrar de otro modo en el futuro?

Como apunta Pierre-François Moreau en su prefacio, la respuesta de la Autora a estos problemas “consiste en apoyar la ética en la antropología en dos sentidos: primero, conocer las leyes que regulan lo que podríamos llamar los destinos humanos; después, analizar cómo

estas mismas leyes le permiten al individuo forjarse un destino individual en el tiempo” (p. 10). Esto exige adoptar una concepción *histórica* de la naturaleza de los individuos, según la cual esas naturalezas no están dadas de una vez por todas ni pueden ser conocidas antes de todo contacto con las cosas exteriores, pues lo que los individuos son en el presente y lo que pueden llegar a ser en el futuro depende de los encuentros que tienen y de la experiencia que se forjan en el contexto en que existen. Henry traza un concepto de naturaleza humana como marco que delimita un campo de acciones posibles y como estructura lo bastante flexible para posibilitar la realización de esas acciones a la vez que lo bastante constante para garantizar la continuidad del individuo al hilo de esas acciones. Esta concepción de la naturaleza humana ya no se puede pensar a través de los conceptos de disposiciones innatas o de facultades que habría que ejercitar para llegar a ser plenamente hombre, sino que ha de concebirse por medio del concepto de *aptitudes*. Este concepto permite preservar la continuidad entre los hombres en la medida que todos tenemos aptitudes y compartimos aptitudes comunes, a la vez que explicar el carácter determinado y abierto del devenir de los individuos: es determinado en cuanto toda aptitud se basa en otras antecedentes, es abierto en cuanto la adquisición de nuevas aptitudes depende en buena medida de los encuentros con otras cosas y de la manera en que estén encadenadas las afecciones resultantes de esos encuentros. Esta nueva concepción de la naturaleza humana permite responder a una de esas cuestiones que nos dejaba planteadas la ética spinozista: pensar cómo puede el hombre llegar a ser otra cosa (p. ej., sabio) a partir de lo que es actualmente (ignorante) sin que esto sea algo que esté esperando porque le falta actualmente. Esto es posible porque el concepto de aptitud permite reintegrar todas las dimensiones del hombre –la imaginación, los afectos, la razón, el cuerpo, el alma, las afecciones,...– en la naturaleza humana, lo que nos permite comprender cómo los hombres, a través del deseo y la imaginación, pueden tender hacia otra cosa en conexión con su modo actual de ser afectados. De este modo las afecciones se convierten en el punto de anclaje de un devenir que se traduce en la adquisición de nuevas aptitudes una vez llegado el momento, pero inesperadas antes de presentarse la ocasión. En la perspectiva spinozista de la ética como devenir, cobra especial relevancia el concepto de *ocasión*. Si la naturaleza de los hombres como cosas singulares es histórica, entonces sólo pueden experimentar una evolución ética *con ocasión* de lo que les sucede, de las necesidades y deseos de sus cuerpos, de las variaciones que les afectan, de las circunstancias en que se ven envueltos, etc. La propuesta de Spinoza reintegra, pues, al hombre en el seno de la naturaleza, en la medida en que no puede desarrollarse si se aísla de las cosas exteriores por considerarlas perturbadoras del recto ejercicio de la razón; por el contrario, el devenir ético del hombre depende de los encuentros con cosas exteriores cuyo curso no domina, de las afecciones que producen en él esos encuentros y del orden en que se encadenan en cada uno.

Así pues, la reintegración del hombre en el seno de la naturaleza no exige renunciar a toda ética; por el contrario, es la única manera de hacerla posible. Henry insiste en la necesidad de no confundir el determinismo de Spinoza con el fatalismo: el hecho de que todo se produzca necesariamente, no significa que no pueda pasar algo *distinto* de lo esperado, basta que se lo determine *de otro modo* en el tiempo. El devenir ético está plenamente determinado, pero no de un modo fatal, ya que permanece siempre abierto a encuentros inesperados. Aquí introduce Henry una distinción que interpreta un papel fundamental a lo largo de toda su obra, a saber: la “distinción entre natural (en el sentido de lo que se asienta de modo determinado en las cosas de la naturaleza) y por naturaleza (en el sentido de lo que acontece espontáneamente a todo hombre)” (p. 34). El desarrollo ético es, pues, un proceso *natural* que no se produce, sin embargo, *por naturaleza* en todo hombre. Es un proceso *natural* porque no se puede concebir una ética que no se funde en las determinaciones comunes de la naturaleza humana: empren-

der un desarrollo ético no puede significar para el hombre ni salir del marco de la naturaleza humana para asemejarse a Dios o convertirse en un superhombre, ni tampoco salir del marco de su naturaleza individual obrando en contra de sus deseos y de sus afectos. Pero no es *por naturaleza* en la medida en que todos los hombres no tienden naturalmente de modo espontáneo a emprender este desarrollo. Todos los individuos poseen un depósito de aptitudes dadas por la naturaleza, pero sólo algunos desarrollan las aptitudes que les conducen a nuevos estados (*constitutiones*) que, no siendo espontáneos, siguen siendo también naturales. Esta distinción nos permite comprender el desarrollo ético de un individuo que le lleva a algo tan natural como es guiarse por la razón sin que esto ocurra nunca de un modo espontáneo. En definitiva es el mismo esfuerzo el que puede llevar al hombre a obrar por afecto o a seguir los dictámenes de la razón. La virtud del hombre consiste en la misma naturaleza del hombre “en tanto que tiene el poder de hacer ciertas cosas que se pueden comprender por las solas leyes de su naturaleza” (E IV, def. 8); pero, como observa Henry comentando la definición de Spinoza, “este tipo de acción no es por naturaleza, ya que los hombres tienen más tendencia a ser determinados pasivamente desde el exterior, según el orden contingente (para ellos) con el que encuentran las cosas que les afectan. Por el contrario –y esto es lo que se sigue de esta definición–, este tipo de acción es natural en el sentido de que puede ser determinado por las solas leyes de la naturaleza de un individuo” (p 386). Por ello no ha de extrañarnos que este proceso concierna *de facto* a una minoría de hombres a pesar de que concierna *de jure* a todo el mundo.

Este planteamiento explica, según Henry, la ausencia de un modelo de la naturaleza humana más elaborado en la *Ética*: proponer un modelo más detallado común a todos los hombres supondría olvidar el estado de que parte cada uno, sus deseos y lo que mejor convendría a cada uno en la circunstancia en que se encuentra. Spinoza anima a que cada cual construya activamente su propio modelo en función de lo que hay en él en el momento en que se lo propone, sin prejuzgar lo que llegará a ser cuando haya pasado a otro estado y contando con todo lo que está humanamente a nuestra disposición en cada ocasión. La única exigencia ética que formula Spinoza consiste en que no consideremos que el estado de que partimos constituye para nosotros la totalidad de lo que seremos; por el contrario, hemos de “aprovechar en el curso de nuestra existencia todas las ocasiones que se nos presenten de abrir nuestro campo afectivo y sensitivo, y darnos así activamente la posibilidad de encontrar una manera de existir que sea singularmente conforme a nuestra naturaleza individual y que nos permita hacer aún más –y sobre todo más adecuadamente– esfuerzo para incrementar nuestra potencia de obrar y de pensar” (p. 487). De este modo, Henry nos presenta en Spinoza una ética firmemente anclada en una profunda comprensión de la naturaleza humana que, partiendo de principios antropológicos comunes a todos los hombres, traza múltiples trayectorias individuales posibles. Henry piensa la ética de Spinoza como un proceso activo de singularización que se perfila al hilo de los encuentros y ocasiones que se le presentan al hombre en el itinerario temporal de su vida.

Julián Carvajal

Juffé, Michel: *Sigmund Freud, Benedictus de Spinoza. Correspondance 1676-1938*, Gallimard, París, 2016, 315 p.

...esta correspondencia ha endulzado mis últimos meses de vida sobre esta tierra, hasta el punto que en el momento presente, al escribirle, mis males cesan de atormentarme y yo experimento este contento de sí que se llama beatitud. (Baruch a Sigmund, La Haya, 22 de enero de 1677).

Un diálogo ficticio entre Spinoza y Freud. La relación entre el psicoanálisis y la obra de Spinoza es un tema recurrente en los estudios espinosianos que sin embargo nunca se acaba de rematar. En principio parecería que la distancia tanto histórica como teórica entre psicoanálisis y espinosismo es insalvable, pero cuando uno se aproxima, surgen afinidades evidentes. En primer lugar, una concepción no “racionalista” de la razón, ya que aunque tanto Spinoza como Freud son racionalistas, anhelan introducir racionalidad en campos en principio refractarios a la razón: los apetitos y el inconsciente, en suma, en el deseo. En segundo lugar, ambos conciben su proyecto como una reforma del entendimiento para conseguir una vida mejor, libre de pasiones y de síntomas, es decir, no son puros teóricos sino que aspiran a liberar al individuo de la esclavitud que le hace sufrir. Por otra parte, su programa de liberación parte de la esclavitud y la ignorancia para encaminarse a través de un camino duro pero posible y abierto a todos hacia la libertad y la sabiduría. Ambos pensadores son realistas, se dan cuenta que su proyecto es muy difícil, pero también tienen una cierta esperanza en que los individuos pueden mejorar su suerte, que no están condenados a seguir siempre sometidos a sus pasiones y síntomas, aunque esta liberación nunca es total. Por último, ni Spinoza ni Freud son intelectualistas, es decir, no piensan que el mero conocimiento de la verdad sea capaz de liberarnos de nuestras pasiones y síntomas. La verdad por sí sola no es curativa, lo es solo por su capacidad de generar afectos activos, catexias afirmativas capaces de imponerse a la pasividad de las pasiones y a la repetición del síntoma.

No son estos, sin embargo, los aspectos que retoma Juffé en la imaginaria correspondencia que establece entre Spinoza y Freud, ambos en su vejez y próximos a la muerte. Dos ancianos enfermos y que han llegado a la madurez autocrítica de su obra y que por ello pueden plantear las cuestiones abiertamente y con sinceridad. Los puntos esenciales de esta correspondencia imaginada, pero perfectamente posible, son de corte teológico y epistemológico. El primero y fundamental es su naturalismo, para los dos judíos heterodoxos, no hay un orden superior a la Naturaleza, tanto en el plano ontológico como en el plano axiológico. Ambos plantean también el problema del Padre y rechazan la figura del Padre primordial que subyuga a los hijos. Desde el punto de vista epistemológico no hay misterios incomprensibles sino problemas que resolver con medios naturales y racionales. Estos puntos de coincidencia no ocultan profundas divergencias en torno, por ejemplo, a la noción de inconsciente que para Spinoza, profundamente racionalista, es muy difícil de entender; en torno al complejo de Edipo, que el maestro judío rechaza; respecto al narcisismo; en relación con la noción de pulsión de muerte que nuestro filósofo marrano, profundamente vitalista, objeta a pesar de la evidencia de la brutalidad humana tanto en su época como en la de su interlocutor, etc.

Freud, que leyó el TTP cuando preparaba sus estudios sobre la figura de Moisés, hace escasas alusiones a la persona del filósofo judío –pero siempre con admiración. Freud supone su investigación paralela a la de Spinoza especialmente en la consideración de la Biblia como conjunto de relatos edificantes más que como un libro histórico o descriptivo de la realidad. La Biblia no enseña la verdad sino que prescribe normas de conducta. No proporciona conocimiento sino que exige obediencia. La Biblia no expone la voluntad de Dios sino la manera en la que los hombres se lo imaginan, pero una vez liberada de la ganga imaginaria y supersticiosa se puede destilar de la misma una línea de conducta esencial basada en el amor de los hombres entre sí y en el amor a la Naturaleza como conjunto de cosas y como fuente de vida y de creatividad inagotable. Freud, por su parte, ve en la vida psíquica, especialmente en los sueños y los síntomas, también el predominio de lo imaginario en tanto que deformación de la realidad con el objetivo de proteger y de asegurar al individuo contra los embates del dolor y de la muerte.

El paralelismo espinosiano entre cuerpo y mente resuena en la no reducción de lo psíquico a lo orgánico que defiende Freud. La apuesta por la inmanencia de ambos no es monista ya que reconoce la dualidad entre cuerpo e idea. Por otra parte, ambos autores coinciden en considerar las enfermedades del alma como el resultado de un conflicto de apetitos o como el efecto de unas relaciones desgraciadas con las otras personas. Lo que supone que los dos autores consideran el alma como constituida a partir de procesos pulsionales o pasionales. El proceso de curación entendido como reforma del entendimiento o como el intento de hacer que donde esté el ello, lo inconsciente, lo pasivo, lo pasional, se construya el yo, lo consciente, lo activo, lo racional son el resultado de encadenar las ideas, activas o pasivas, según el orden del entendimiento. Pero este proceso de curación o salvación no es intelectualista porque en el mismo lo esencial no son las ideas o las imágenes sino la fuerza de los afectos. Las ideas solo son curativas si son capaces de generar afectos activos que contrarresten los afectos pasivos iniciales.

En resumen, estamos ante un intento ameno, imaginativo e inteligente de aproximar el espinosismo y el psicoanálisis –sin ocultar sus profundas divergencias, pero situando ambas doctrinas en el marco de la razón ilustrada que busca la liberación del hombre de la ignorancia y la esclavitud a la vez que es consciente del papel de lo inconsciente y de lo pasional en la conducta humana. Lo que hace que este proceso de ilustración y de liberación sea posible pero arduo.

Francisco José Martínez

Melamed, Yitzhad (ed.): *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*, Oxford University Press, Nueva York, 2015, 378 p.

La presente obra trata de reevaluar los escritos del joven Espinosa, tanto en sí mismos considerados como en su relación con las dos grandes obras de madurez: *el Tratado Teológico Político* y la *Ética*. Dado que los primeros esbozos de la *Ética* son coetáneos de la escritura del *Tratado de la reforma del Entendimiento* y del *Tratado Breve*, según nos muestra la correspondencia espinosiana de esos años, la relectura de estos textos nos sirven para evaluar el desarrollo de la obra espinosiana y para analizar cómo los diversos temas tratados en estas obras iniciales son retomados, desplegados o abandonados en las obras de madurez, especialmente en la versión definitiva de la *Ética*. La mayor parte de los trabajos aquí recogidos fueron presentados en dos conferencias conjuntas organizadas en otoño de 2011 por la Johns Hopkins University y la École Normale Supérieure de Lyon.

Los años de formación del joven Espinosa son apasionantes desde el punto de vista teórico, en el laboratorio político e intelectual que eran las Provincias Unidas de la época se articulaban una gran cantidad de tendencias intelectuales. En un contexto político republicano y relativamente tolerante en materia religiosa se entremezclaban en el ambiente vital del joven Espinosa, en primer lugar la teología hebrea que nuestro autor estudió cuidadosamente, por otro lado, la escolástica cristiana en sus dos versiones, católica y protestante, esta última desplegada a partir de la floreciente universidad de Leyden, por último, la naciente escolástica cartesiana que era la novedad filosófica más potente y con gran desarrollo en Holanda. A esto se une el estudio de los clásicos, especialmente latinos, que Espinosa hizo con Van den Enden. Todas estas influencias, junto con el ambiente cosmopolita que reinaba en la comunidad judía de Amsterdam, fueron el caldo de cultivo en el que el joven Espinosa empezó su desarrollo

intelectual. Liberado pronto de la teología hebrea en sus aspectos más dogmáticos por los problemas que tuvo con la sinagoga que concluyeron con su excomunión de julio de 1656, el ámbito filosófico en el que se movió nuestro autor fue el cartesianismo, especialmente en las versiones más maduras de gran maestro francés, precisamente aquellas que apuntaban hacia un cierto naturalismo y un gran aprecio por las ciencias. Por otra parte, la gran escolástica tardía de los siglos XVI y XVII proporcionó a Espinosa, como por otra parte a Descartes, la base ontológica de su naciente obra. Conviene resaltar, sin embargo, que Espinosa, como todos los grandes genios, no se puede reducir a una mera yuxtaposición de las influencias a las que se vio sometido, sino que más bien su recepción de las mismas fue siempre crítica y original, adaptándolas desde el principio a sus designios filosóficos tendentes a elaborar una filosofía naturalista que consideraba la felicidad como el objetivo último del ser humano y que pensaba que para el desarrollo intelectual y moral de los individuos hacía falta un entorno político favorable. Espinosa no es un mero rabino disidente, ni un escolástico renovado, ni tan siquiera un cartesiano radical, sino que Espinosa fue desde su juventud un “espinosista”, al desarrollar desde el principio una filosofía original y revolucionaria, tanto a nivel teórico y ontológico como político y moral.

Para acompañar al joven Espinosa en su formación el actual libro es muy útil ya que reflexiona sobre las obras esenciales de este periodo, el *Tratado de la reforma del entendimiento* y el *Tratado Breve*, fundamentalmente en sus aspectos epistemológicos y morales, situándolas frente al desarrollo posterior de estos temas en la *Ética*. Temas como el papel de la ficción en los escritos primeros de Espinosa (F. Mignini), las ideas verdaderas (AQ. Nelson), la verdad (J. Morrison), el dualismo (D. Garber), la razón (C. Marshall), el esencialismo (V. Viljanen), la eternidad y la duración (T.D. Scmaltz), la negación (K. Hübner), los géneros de conocimiento (O. Schechter), el anti-abstraccionismo (S. Newland), la relación entre la substancia y los atributos (Y. Y. Melamed); el entendimiento pasivo y el entendimiento activo (U. Renz), la perfección y la esencia (J. Brandau) son los aspectos epistemológicos y ontológicos tratados en la presente obra. A estos temas se une la reconstrucción hecha por E. Curley de la Apología que Espinosa elaboró frente a su excomunión, las reglas de vida que se exponen en el *Tratado de la reforma del entendimiento* analizadas por M. Lebuffé, la lectura que Leibniz hizo de dicho tratado presentada por M. Laerke, la presencia de Calvino en el *Tratado Breve* expuesta por R. Leo, la relación entre la voluntad y la ontología del poder explicada por J. Carriero, la elucidación de cuando Espinosa dejó de ser joven al dejar incompleto su escrito sobre los Principios de filosofía de Descartes, efectuada por F. Manzini, y por último un estudio del manuscrito de la *Ética* descubierto por P. Tottaro y su relación con el joven Espinosa. Un ramillete de problemas y cuestiones que, como vemos, recorre el conjunto de la filosofía espinosiana haciendo hincapié en sus puntos más problemáticos y que aquí no podemos abordar en su detalle.

Es particularmente interesante el esfuerzo de Curley por deducir a partir del *Tratado teológico Político* que sería su despliegue la Apología que Espinosa redactó para defenderse de su excomunión. Según este autor dicha Apología se centraría en tres puntos fundamentales: Dios existe solo de una manera filosófica; el alma muere con el cuerpo y las leyes de Moisés no son verdaderas. En resumen, se encuentra en esta apología inicial el esbozo de una filosofía naturalista y liberada de prejuicios teológicos. También es de destacar el análisis que hace Mignini en torno a la noción de ficción que supone ya desde el TIE una reforma del cartesianismo desde su interior, especialmente en su teoría de la mente y en la distinción entre la imaginación y el intelecto, pero esta reforma del cartesianismo va más allá del mismo y da lugar a la filosofía espinosiana como una doctrina original. M. Lebuffé, analiza el paso del TIE a las obras de madurez como la pérdida de confianza en el mero intelectualismo al reconocer

la importancia de las pasiones y al considerar las dificultades de conseguir la salvación a partir de la sola filosofía. D. Garber destaca la importancia de la escolástica cartesiana holandesa de su época en las obras iniciales de Espinosa, especialmente en el *Tratado Breve*. Muy interesante es también el estudio de Schmaltz sobre el tratamiento de las nociones de eternidad y duración en dos textos esenciales escritos en 1663: los *Cogitata Metaphisica* y la Carta sobre el Infinito. Las dos interpretaciones tradicionales de esta distinción de esta distinción son la platónica, defendida por Wolfson, según la cual la eternidad es la antítesis del tiempo, y la aristotélica que afirma que la eternidad es un tiempo infinito. Para el autor el estudio de estos dos textos del joven Espinosa nos ayudan a comprender que las nociones platónica y aristotélica de la eternidad tiene cada una un papel que jugar en la consideración que el Espinosa maduro hace de la eternidad de la mente humana. Y. Yitzhad Melammed, por su parte, establece la genealogía de las relaciones entre las nociones de substancia, atributo y la definición de Dios a lo largo de la obra de Espinosa, desde las primeras cartas hasta el *Tratado Breve* pasando por el *Tratado de la reforma del entendimiento*, el *Tratado Teológico-político*, *Los principios de la Filosofía de Descartes*, y los *Pensamientos Metafísicos*. En los primeros esbozos de la *Ética* Dios no se define como Substancia y las defunciones del atributo no hacen referencias al entendimiento. Para nuestro autor las nociones finales de Substancia y atributo en Espinosa se deben a la articulación de idea de la substancia, como substancia de un único atributo, y la idea procedente de los teólogos judíos medievales, especialmente de Crescas, que consideran a Dios como presentando una infinidad de atributos. Se constata una ambigüedad en la distinción entre los atributos que no se acaba de aclarar si es real o meramente conceptual.

Estos breves apuntes nos indican la profundidad de los análisis desplegados en este libro y nos alertan en relación a la necesidad de tener en cuenta el conjunto de la obra espinosiana y no solo su conclusión en la versión publicada de la *Ética*. Las obras iniciales con sus titubeos son índices de algunos problemas que no son del todo solucionados en las obras maduras sino más bien abandonadas. La coherencia interna del espinosismo no nos debe hacer olvidar su evolución y desarrollo a partir del cartesianismo inicial, ya heterodoxo y original desde el principio sin embargo, hasta el espinosismo más maduro.

Francisco José Martínez

Ramond, Charles : *Spinoza contemporain: Philosophie, Éthique, Politique*, Paris, L'Harmattan, 2016, 490 p.

Después de su inmersión en el análisis de algunos pensadores actuales Charles Ramond retoma, con *Spinoza contemporain*, los estudios espinosistas con la misma actitud con la que ha analizado a los filósofos de nuestro tiempo tales como Alain Badiou o René Girard. Ramond expone su metodología en uno de los artículos, concretamente el que dedica a la forma en la que Gilles Deleuze lee a Spinoza (“Deleuze lecteur de Spinoza– la tentation de l’impératif”, p. 152), Ramond distingue dos maneras de leer la historia de la filosofía, dos acercamientos posibles a la *pensée* de un filósofo como Spinoza: por un lado la de Deleuze, que intenta evitar todas las fracturas del sistema para presentarlo de una manera coherente, a pesar de las quiebras e incoherencias y por otro lado la de Alquié, con cuyo método el autor se identifica. Así es como Ramond define su propio método de lectura: “Certains historiens de la philosophie [...] cherchent à mettre en évidence les fragilités ou les difficultés des

philosophies dont ils traitent, en estimant [...] que l'histoire de la philosophie n'est féconde que dans la mesure où elle peut déceler les impasses des systèmes, et en rendre raison » (p. 152).

La singularidad de esta manera de hacer historia de la filosofía reside en abordar la Historia de la filosofía no tanto como la reconstrucción arqueológica de un sistema de ideas sino como un cuerpo en movimiento. El objetivo de Ramond no es reconstruir una doctrina spinozista, más o menos sólida, que pueda anular o esconder las fracturas o contradicciones del sistema. Su objetivo es, desde un punto de vista crítico, acentuar esas fracturas para, desde ahí, ver la capacidad que tiene el sistema para resistir. Se trata de no cerrar la lectura de Spinoza en una interpretación que englobe a todas las demás, sino de mantener el carácter dinámico, problemático que permite a una *pensée* no cerrarse sobre sí misma, no agotarse y seguir en vida. Esta es precisamente la lucha constante contra la tentación de leer la filosofía spinozista desde el imperativo, que, incidiendo más sobre lo que deberían decir los textos que sobre lo que dicen, no busca criticarlos sino defenderlos.

La crítica no es concebida como mero ejercicio intelectual, sino como la única manera de producir algo nuevo. Ello se ve con claridad en la manera en que Ramond incide sobre las grietas del sistema. Es en este punto donde el lector se hará eco de la influencia derridiana del autor: el concepto de injerto <*greffe*> está constantemente presente a la hora de abordar un texto. El injerto consiste en la inserción de un elemento extraño en el sistema aprovechándose de sus fracturas, para, por un lado, ver como el sistema reacciona, para comprobar su resistencia a lo extraño, pero, por otro lado, también para producir algo nuevo, una nueva combinación, una nueva obertura. Esto llevará a Ramond a introducir en medio de Spinoza no sólo a los filósofos estoicos o a Ramon Llull, con quien abordará la pregunta del *naturar* <*naturer*> de la *natura naturans* (p. 83), sino al mismo Derrida, para repensar los límites de lo immanente, que son la condición propia del filosofar: “Philosopher, ce n'est pas autre chose que ce double geste de séparation puis d'intégration de l'intérieur et de l'extérieur” (“Spinoza- Derrida”, p. 163).

A la vez que incide en las grietas del sistema, Ramond discute las grandes interpretaciones de Spinoza elaboradas en Francia desde el final de los años 60. Así, hay debate es constante con autores como Gilles Deleuze, Alexandre Matheron o Jean-Claude Milner, y su punto de vista siempre el mismo: la filosofía de Spinoza siempre se escapa a todo intento de totalización, siempre deja ver su riqueza que, como la realidad –entendida de manera espinosista–, desborda constantemente las representaciones de la imaginación.

La lectura de Spinoza en las manos de Ramond se vuelve algo dinámico y activo, una constante *mise en question* que le lleva a tocar los puntos más sensibles del espinosismo y de sus más sólidas interpretaciones. Los artículos que componen el libro, organizados en grandes problemáticas, le permiten abordar la variedad de los problemas siempre desde una perspectiva que hace de Spinoza uno más entre nosotros.

Mario Donoso

Richardson, Janice: *Law and the Philosophy of Privacy*. New York, Oxon, Routledge, 2016, 213 p.

En su obra *Law and the Philosophy of Privacy*, Janice Richardson propone un análisis filosófico centrado en el papel que la privacidad juega en las relaciones sociopolíticas dentro

del pensamiento político moderno. La imagen predominante del concepto “privacidad” se ha entendido dentro de un marco liberal (y neo-liberal). Esta imagen, cuyas raíces sitúa la autora en Locke, ha desembocado en un tratamiento neoliberal de la privacidad como un tipo de propiedad, como la extensión del ámbito doméstico y del mercado a las restantes áreas de la vida. A Richardson le interesa contraponer esta idea con una línea de pensamiento que pueda entender el problema desde una perspectiva ontológica. De ahí su particular interés por Spinoza. Pese a que Spinoza no trata directamente el tema de la intimidad, resulta ser un filósofo más que pertinente para el análisis emprendido por la autora, sobre la base del papel central conferido por Spinoza a la comunicación (en el conocimiento y en las interacciones sociales). Spinoza ofrece una vía alternativa al individualismo de Locke sin caer por ello en la disolución del individuo en la estructura común del estado. Desde su marco teórico se puede responder a la siguiente pregunta fundamental: ¿qué información acerca de nosotros debe ser comunicada y cuál debe permanecer en la esfera privada?

Richardson se embarca en esta labor en el Capítulo VII del libro, titulado “Spinoza: una ética immanente de la privacidad”. En Spinoza el conocimiento es central para determinar quiénes somos. Esto explica el carácter ontológico de su epistemología, que determina su idea de conocimiento adecuado y las repercusiones del mismo en ética y política. Así ilustrará la importancia central de la comunicación del conocimiento en sociedad, que es parte de la base de los argumentos de la autora acerca de la privacidad y la libertad de expresión. Para ello se verán aquellos argumentos de Spinoza que prefiguran lo que sostiene John Stuart Mill en *Sobre la libertad*. También se examinan algunas áreas en las que la comunicación de información sensible se boicotea debido a una serie de prejuicios. Además se estudian las implicaciones ético-políticas de la libertad de expresión. Por último, la autora da respuesta a la cuestión formulada más arriba: ¿qué información acerca de nosotros debe ser comunicada y cuál debe permanecer en la esfera privada?

J. Richardson comienza su análisis recapitulando el marco ontológico de la filosofía spinozista: Dios, Naturaleza, *conatus*, pasiones tristes, pasiones alegres, etc. Y justifica cómo nuestra capacidad para entender los encuentros nos permite (yendo más allá de la clasificación de algo como bueno o malo en sí mismo) comprender por qué ese encuentro específico incrementa o no nuestro poder de actuación. El conocimiento adecuado del mundo es en sí un sentimiento de alegría. La razón es la capacidad de entender los encuentros que son históricos y contextualizados. Por lo que ese tipo de razón no debe ser confundida con la razón como cálculo instrumental, propia del modelo liberal. Para Spinoza no se trata de una razón abstracta ni facultativa: entender un encuentro adecuadamente y razonar son lo mismo. En este sentido, la importancia de la comunicación es enorme: pues, lejos del individualismo, señala la importancia de vivir en un entorno en el que la sabiduría de los demás nos puede ayudar a incrementar nuestra propia potencia de ser y actuar, sin que ello implique en modo alguno sacrificar el individuo al grupo. Porque en tal caso, pasiones tristes como el miedo, el odio o la venganza disminuirían la capacidad de los individuos.

En consecuencia, cuanto más sólido y adecuado sea el conocimiento del individuo, más feliz será la sociedad en la que se integra. Y al revés. Pero eso no significa que el Estado sea la única voz “adecuada” y autorizada o que se legitime su imposición absoluta. En este punto la autora aborda una cuestión central a través de la crítica de Isaiah Berlin a Spinoza quien sostenía que si el estado efectivamente tiene un conocimiento adecuado, puede imponerlo obligatoriamente a todos por el bien común. Sin detenernos en los detalles, la repercusión que esa tesis podría tener en el tema de la privacidad podría ser dramática: ya que, bajo el supuesto del conocimiento adecuado, el Estado estaría legitimado para atentar contra nuestra privacidad. Lo que conduce a un nuevo problema: ¿Podría Spinoza justificar el sacrificio

de la privacidad (raza, sexo, género) de unos individuos por el bien de la sociedad en su conjunto?. Para Janice Richardson, Isaiah Berlin no ha comprendido el concepto spinozista de conocimiento adecuado, que implica un aumento de la actividad y alegría. Apoyándose en la misma categoría la autora resuelve el problema del sacrificio de unos individuos por el bien global del grupo, siempre argumentando desde la teoría de las pasiones de Spinoza.

Una vez establecida la pertinencia del conocimiento adecuado y de las pasiones como clave para su análisis de la privacidad, la autora se dirige al problema central: ¿qué información debe ser o no publicada?

Richardson ya ha mostrado la importancia de la comunicación de un conocimiento adecuado para incrementar nuestro *conatus*. Ha mostrado también cómo este conocimiento tiene un marcado sesgo ontológico, en la medida en que el fin de la razón es incrementar nuestro *conatus* y, por tanto, disminuir las pasiones tristes. Si aplicamos este esquema al problema de la privacidad podremos dar respuesta al interrogante. Si el resultado de la publicación aumenta nuestras pasiones tristes, dicha información no debe ser publicada; pero si aumenta nuestras pasiones alegres, sí. La autora se refiere en este extremo a la existencia de ideas que tienen la capacidad de disminuir en general la capacidad del conocimiento adecuado de los individuos. Estas ideas tendrían un efecto negativo amplio, no meramente individual, ya que minan al cuerpo social y, con él, a los sujetos que lo componen. Janice Richardson lo ilustra con dos casos a título de ejemplo: El primero de ellos afecta a la subordinación y a sus efectos en la transmisión del conocimiento adecuado: Si a los individuos de determinados grupos (diferentes por raza, género o sexo) no se les escucha, esto perjudica a la sociedad en la medida en que pierde ideas que pueden resultar interesantes para ellas. Pero además una sociedad de ese tipo (por ejemplo, racista o patriarcal) puede producir encuentros tristes de manera continua para estos individuos. De este modo, si la información incrementa los prejuicios y la superstición, solo perpetuará las pasiones tristes. El segundo ejemplo tiene que ver con las leyes que obstaculizan la comunicación de un conocimiento adecuado. Por ejemplo, las leyes religiosas que limitan la libertad de expresión y que se imponen para reforzar su poder. Hoy, más que leyes religiosas lo que encontramos son leyes que intentan perpetuar el poder de quien ya lo tiene. Se dan en la actualidad casos de abuso de poder legales, mediante los que se producen intromisiones por parte de los poderes económicos o políticos. La autora remite a estudios que demuestran que tales licencias por parte de los grandes poderes provocan ansiedad, sensación de inseguridad, limitando nuestra libertad de comunicación. Todo lo cual provoca el nacimiento de pasiones tristes que disminuyen la potencia de actuación del individuo y de toda la sociedad.

De este modo, la autora propone un marco original y distinto para repensar un problema tan urgente como el de la privacidad en el mundo de la tecnología moderno. Es interesante como consigue desmarcarse del marco neoliberal que piensa en este derecho como cualquier otro derecho patrimonial y lo sitúa en el centro de una cuestión esencial: cómo puede afectar a la constitución individual de la persona y, por tanto, del Estado. Más allá del valor que la respuesta en sí tenga es reseñable su articulación para poder repensar un conflicto como el que nos ocupa en términos que escapan la lógica del mercado.

María del Mar Antonino

Stahlberg, Ben: *Spinoza's Philosophy of Divine Order*; Nueva York, Peter Lang, 2015. Colección American University Studies, Theology and Religion, 201 p.

El autor se dedica a estudiar los modos en los que los pensadores han intentado entender la idea de religión. Particularmente está interesado cuando en algunos se da una intersección entre judaísmo, cristianismo y secularismo. Y es desde esta perspectiva desde la que, creemos, hay que leer esta obra, pues Spinoza es el prototipo de ese entrecruzamiento. Por eso en la extensa conclusión de la obra se dedica a comparar los enfoques de Strauss y Levinas, otros dos en los que se produce esa intersección, con Spinoza. Aunque señala las divergencias entre estos tres pensadores, hay dos enfoques en los que, según él, coinciden y que son capitales para entender este libro: la crítica de una concepción individualista del ser humano que no entiende que el hombre está constituido por una relación fundamental e ineluctable con los otros y el importante papel que juega la religión en la vida humana.

A veces se ha interpretado el pensamiento de Spinoza como si fuera uno de los primeros pensadores liberales de la historia. Pero el autor quiere criticar una cierta interpretación liberal de Spinoza que concibe al hombre como un ser libre para el que lo más importante es realizar su querer. El autor piensa que Spinoza critica esta concepción del hombre como sujeto autónomo y auto-legislador, concepción que define al hombre por su agencia. El autor nos recuerda que para Spinoza el hombre no es un imperio dentro de otro imperio, sino un modo más de la Substancia y por ello está determinado por el orden de la Naturaleza. No tiene una facultad de querer independiente, que muchos han llamado voluntad. La mente es un modo definido y determinado del pensamiento y no puede ser la causa libre de sus propias acciones, pues, como toda otra cosa, es causada. Spinoza, piensa, critica a los que afirman que tenemos una facultad de querer más amplia que nuestras emociones o nuestras ideas. En definitiva, piensa que es un error interpretar los textos de Spinoza como si el ser humano fuera un tipo de substancia que tiene vida propia, que va por libre. Los hombres son modos de la Substancia, son partes del orden divino, recordando el título de la obra. Y la verdadera libertad, según entiende él la filosofía de Spinoza, es entender y obedecer este orden.

El autor piensa que la filosofía de Spinoza no está exenta de problemas: si todos somos en Dios, ¿se podría decir que somos realmente individuos? Si todo es determinado por Dios, ¿en qué sentido se puede decir que los seres humanos tienen agencia? Pero él reivindica un Spinoza para el que la realidad de cada hombre, que es una cosa más en la Naturaleza, sólo puede ser realmente entendida cuando sabemos cómo esa cosa o modo está relacionada con el todo autosuficiente y omnicomprendido que llama Substancia, Dios o Naturaleza. En este sentido, piensa, Spinoza está desafiando los presupuestos metafísicos que apoyan la concepción liberal de la política (la libertad como autonomía). La felicidad según Spinoza, afirma, la alcanzan los hombres cuando no se sienten individuos, sino partes de la divina totalidad. Cuando entienden que estamos sujetos a ese orden inevitablemente, aprenden la virtud de la obediencia consciente y rechazan la idea de que podemos querer para nosotros mismos ser un imperio dentro de otro imperio.

Sobre todo Stahlberg quiere remarcar que el hombre está incardinado en el todo social. Por eso da mucha importancia a las nociones comunes, que entiende como nociones que todos los hombres tienen y que ayudan a construir el cuerpo social. Se trata de un enfoque un tanto extraño de las nociones comunes, pues, a nuestro juicio, para Spinoza las nociones comunes no las tienen, ni mucho menos, todos los hombres; no son nociones comunes por que sean comunes a todos los hombres, sino que son comunes porque son ideas de propiedades que son comunes a los hombres y a los otros modos y a partir de ellas el hombre

puede como trazarse un mapa de leyes de la Naturaleza que le indican las propiedades que le convienen o no de las cosas con las que se encuentra. En la interpretación del autor parecería que los hombres en la filosofía de Spinoza ya están instalados desde el inicio en esta forma de racionalidad que son las nociones comunes. No da cancha a los pasajes de las obras de Spinoza en los que se defiende que son las pasiones el inicio de la vida humana e incluso de la sociedad. Y esta visión un tanto racionalizante de la vida humana y de la sociedad evita también mencionar la crítica de Spinoza con respecto a los abundantes despropósitos pasionales de los individuos y las sociedades. Afirma que “para Spinoza el mero hecho de que los individuos se junten requiere el uso de la racionalidad, por lo que comunidad, como mínimo, correlaciona con racionalidad”. Así siempre apoya la obediencia a las autoridades, como si Spinoza no promovieran la crítica política. Parece que la sociedad siempre funciona bien, racionalmente. Y por eso también Stahlberg se aleja de los intérpretes spinozistas que señalan el papel del concepto de multitud en Spinoza como crítico del poder.

Sin embargo sí parece muy interesante todo su discurso en el que manifiesta que Spinoza afirma que lo más importante para el hombre es el hombre, que la unión de *conatus* es lo mejor y que nada hay más perfecto que la unión de *conatus* que es la democracia. Y es precisamente este enfoque lo que le lleva a señalar la importancia que tiene en Spinoza la religión de la justicia y la caridad, que tan abundantemente aparece en el TTP y que está enfocada a la armonía social.

Y esto nos conduce al segundo eje vertebrador de la obra: la religión. Presenta a Spinoza no como un crítico de la religión, ni como el primer judío secular, sino como un pensador que vio el carácter racional y casi necesario de la religión. Señala que la principal área en la que Spinoza ha sido malinterpretado es en la de la religión. A diferencia de lo que dicen muchos intérpretes, él piensa que la religión juega un papel esencial en la política, economía, ciencia y moralidad del pensamiento spinozista. Contrariamente a la mayoría de las interpretaciones, él afirma que Spinoza no es un pensador secular, pues Spinoza pensaba que “la religión juega un papel central en la esfera pública”. En vez de pintar la religión como algo inadecuado o reliquias de una superstición, Spinoza piensa que las leyes religiosas son esenciales para el verdadero conocimiento y amor de Dios. Su caracterización de la religión de justicia y caridad como algo importante para la justicia y la armonía social es muy interesante: entiende la religión de Spinoza como un amor de Dios que no se mantiene junto a emociones antisociales como el odio, o la envidia; estas pasiones, interpreta a Spinoza, nos hacen ir contra los otros y por tanto contra el amor a Dios, porque el amor es un amor de todo y no puede disponerse en contra de una parte del todo. Pero Stahlberg silencia toda la profunda carga crítica de textos importantísimos de Spinoza contra la superstición religiosa, quizá el principal objetivo crítico de su pensamiento. Y quizá por eso no distingue con claridad los rasgos que hacen que la religión de justicia y caridad no caiga en la superstición.

En conclusión, el autor quiere mostrar que Spinoza ha sido malinterpretado y cómo una nueva interpretación puede ayudarnos a repensar la relación entre Dios y el mundo, el individuo y la sociedad y la razón y la Escritura.

Francisco Javier Espinosa

Taciano: *Discurso contra los griegos* (Con el apéndice “La presencia de Taciano en la filosofía de raigambre judía de Baruch de Spinoza, según el *Elucidarius cabalisticus* de Johann Georg Wachter”, pp. 135-147. Edición de José Ramón del Canto Nieto. Akal Clásica. 2016, 159 p.

Resulta muy grata la publicación de este importante libro, un discurso cuya fecha de composición se sitúa entre los años 160 y 178 d.C., y cuyo objetivo primordial es para el autor asignar una condición subsidiaria al pensamiento griego al respecto de la sabiduría mosaica, con el fin de rebatir a quienes alegaban que el cristianismo era una doctrina novedosa y sin fundamento en la tradición. La edición del doctor Del Canto cuenta con una espléndida introducción a la vida y a la obra del apologeta como prólogo a la traducción y un cuidado aparato crítico, haciendo uso de la exigua bibliografía al alcance relativa al fundador del encrismo, amén de los índices de citas bíblicas, y de autores griegos y cristianos, y abreviaturas propios de un sello de prestigio como es el caso.

Pero nuestro interés por los avatares de la espiritualidad sefardí y su impronta en el pensamiento moderno encuentra justamente la oportunidad de una reseña allí donde, tras la esmerada traducción de la obra, las páginas finales del volumen contienen un apéndice del traductor en el que se detallan las referencias a Taciano que en su *Elucidarius Cabalisticus* hace Johann Georg Wachter (1663-1757), autor bien conocido por los estudiosos de Spinoza, porque fue quien defendió, precisamente en esta obra de inicios del siglo XVIII y con abundancia de argumentos, la influencia de la cábala sobre el autor de la *Ethica*. En efecto, Wachter se retractaba en el *Elucidarius* de su anterior consideración del pensador de Ámsterdam como atea, y la primera referencia a Taciano que hallamos en el texto arguye justamente que este autor entendió que para los antiguos judíos la materia no era sino una suerte de densificación del espíritu, doctrina que Wachter considera que se defiende también en la *Ethica*. Sería el espíritu de Dios el que se expresa y se condensa en los dos atributos que, según Spinoza, son conocidos por nosotros, el Pensamiento y la Extensión. Argumentaba el teólogo alemán que el espíritu se halla en los ángeles, en los astros, en las plantas, etc, haciendo de esta idea contenida en el *Discurso* de Taciano una suerte de prefiguración de la consideración de la substancia inmanente que hallamos en la *Ethica*.

Asimismo, Taciano concibió que la naturaleza del Lógos es doble, lo que según Wachter “procede de Taciano, partidario de la doctrina de los hebreos”, y que, en efecto, se encuentra, aunque de modo velado, tanto en Spinoza como en ciertos tratados de la mística hebrea medieval, y en la obra capital de un cabalista, *Puerta del cielo* de Abraham Cohen de Herrera, que influyó decisivamente en Spinoza. Finalmente, Wachter advierte un origen de la doctrina del alma (*Mens*) spinoziana, la cual puede imaginar y recordar solo mientras dura el cuerpo, lo que coincide con la obra de Taciano, quien preconizó, contra los griegos, que el alma no es inmortal, por lo que cabe concluir que el apéndice del profesor Del Canto sin duda demuestra el modo en que Wachter argumentó con maestría que tanto el apologeta cristiano como Spinoza fueron fieles seguidores de lo que ambos se representaron como el pensamiento de los antiguos hebreos.

Miguel Riera

Bibliografía reciente pendiente de recensión

- Philippe Cauchepin: *Le salut ou l'Évangile selon Spinoza*, Paris, L'Harmattan, 2016 (im.)
- Daniel Franck and Jason Waller: *Routledge Philosophy Guidebook to Spinoza on politics*, London-New York, Routledge, 2016
- Chantal Jaquet: *Spinoza à l'oeuvre. Composition des corps et force des idées*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016
- Vittorio Morfino: *Genealogia di un pregiudizio: l'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz à Marx*, Hildesheim, G. Olms Verlag, 2016 (comp)
- Gianluca MORI: *L'ateismo dei moderni: filosofia e negazione di Dio da Spinoza a D'Holbach*, Roma, Carocci editore, 2016
- Benedictus de Spinoza: *The collected Works of Spinoza* (Edited and translated by Edwin Curley), Princeton, New Jersey, University Press, 2016
- Ariel Suhamy-Alia Daval: *Spinoza por las bestias* (trad. Sebastián Puente), Buenos Aires, Cactus, 2016
- Ariel Suhamy: *Godescalc: de Charlemagne à Spinoza, le procès de la prédestination*, Paris, Alma éditeur, 2016
- David Weissman : *Spinoza's Dream* [Recurso electrónico]: *On Nature and Meaning*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2016

El Boletín de *Bibliografía Spinozista nº 18* ha sido Coordinado por María Luisa de la Cámara García (UCLM): marialuisa.camara@uclm.es