

**BOLETÍN DE BIBLIOGRAFÍA
SPINOZISTA**

Boletín de bibliografía spinozista

N.º 3

Entre Ontología y política

AA.VV. Revista *Kairos*, nº 11 dedicado a Spinoza, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1998

GIOVANNONI, A., *Inmanence et finitude chez Spinoza. Etudes sur l'idée de constitution dans l' Ethique*, Kimé, París, 1999.

MISRAHI, R., *L'être et la joie. Perspectives synthétiques sur le spinozisme*, Ed. encre marine, Fougères, 1997.

PIRES AURELIO, D., *A vontade de sistema. Estudos sobre filosofia e política*, Ed. Cosmos, Lisboa 1998.

Consideramos que uno de los enfoques más fructíferos para abordar la obra de Espinosa es aquel que relaciona la ontología y la política, entendiendo aquella como la base de ésta y ésta como un despliegue y concreción de la primera. Y en las obras objeto de este comentario esta perspectiva revela su pertinencia. La revista *Kairos* de la universidad de Toulouse- Le Mirail recoge una serie de artículos entre los que destacan uno de J. P. Moreau sobre la aparición del término *sacerdote* en el TRE y otro de A. Tosel sobre el TTP como introducción a la filosofía y a la vez un intento de reformar el imaginario religioso. Otros temas tratados respectivamente por M. Korichi, V. Morfino, D. Parrochia, Ch. Ramond, M. Revault, F. Tinland y J. M. Vaysse, son el concepto espinosista de *mens humana* en el TRE, la noción de substancia como organismo, la relación entre la física y la política en Espinosa, la recepción histórica del espinosismo, la ética de Espinosa como ética de lo necesario y ética de lo singular, y el problema de la finitud en Espinosa. Como vemos, una serie de temas esenciales que hacen de esta revista una referencia a tener en cuenta.

Por su parte, el **texto de Giovannoni** es un análisis del concepto central de constitución en sus diferentes aspectos léxicos y lógicos, y en tres ámbitos de aplicación: las afecciones, la vida en sociedad y la ciencia intuitiva. El autor parte de una noción inmanente de constitución en tanto que autoconstitución del infinito y proceso histórico de producción de las cosas finitas. La noción de constitución permite una reconstrucción del concepto cartesiano de subjetividad y permite entender dicha subjetividad como efecto emergente de un proceso experiencial e histórico. A continuación, lleva a cabo un análisis del léxico de la constitución repasando el modo como las nociones de *constitutio*, *constituere* y *constare* aparecen en la obra de Espinosa. Después, relaciona la constitución con la potencia viendo la autoconstitución de la substancia infinita como un efecto de su propia potencia. Por su parte, las cosas finitas o *natura naturata* surgen a partir de un dinamismo de la causa inmanente infinita o substancia de una manera tal que no es ni creacionista ni emanatista. A continuación, el autor estudia la constitución en tres ámbitos: el de los afectos, en el que desarrolla una teoría materialista de la afectividad; el de la vida en sociedad, en el que estudia los regímenes diversos de funcionamiento del poder; y el de la ciencia intuitiva, en el que plantea una ética de la liberación y de la beatitud que produce efectos de eternidad en el individuo y que tiene su culmen en el amor intelectual entendido como la experiencia del orden inmanente de la constitución. La conclusión reafirma el aspecto ontológico de la constitución en tanto que despliegue de la substancia en sus infinitos atributos que dan lugar a un necesitarismo del ser y del acontecimiento en el ámbito de las cosas finitas, así como el papel político y liberador que muestra el concepto de constitución inmanente al permitir entender la subjetivación como un esfuerzo hacia la vida y un acceso a la potencia que permita, a través de la comprensión del modo en que se ejercen las pasiones y el poder político, desarrollar un proceso de autoafirmación que pueda resistir la dominación de dichas pasiones y de dicho poder político.

El **libro de Misrahi** es una recopilación de artículos articulado en cuatro ejes: el acceso a la obra, en el que se recogen diversos prólogos y artículos en enciclopedias y diccionarios; la significación de la inmanencia, en la que el autor resalta el papel del ateísmo en su relación con la libertad, la concepción de una axiomática de la naturaleza y el papel de la antropología dentro del sistema de la naturaleza espinosista; la ética existencial, en la que se despliegan las relaciones entre el deseo, la existencia, la reflexión, el ser y la alegría como elementos claves de la ética espinosista; y la política, en la que se abordan temas como la relación entre la ética filosófica y la teoría del Estado, la conexión del derecho y la libertad política y la conjunción de rigor y utopía en la filosofía política de Espinosa. Como vemos, una serie de temas centrados en el núcleo de la problemática esbozada en esta recensión: la afirmación radical de la inmanencia y la finitud, la fundamentación ontológica de la política y el papel de la ética y la política en la constitución experiencial e histórica del ser humano.

Misrahi aplica a Espinosa el propio método que Espinosa aplicó a la Biblia, prestando gran atención a las definiciones que da el propio Espinosa de los términos y de otra parte entendiendo como completamente sustituible el término definido y la definición dada. Según este método, Misrahi afirma que el dios de Espinosa no es ni el judío ni el cristiano, pese a su admiración por Salomón y Jesús, sino que esta noción designa "la unidad de la Naturaleza como naturalidad infinita y como infinidad de las determinaciones". Espinosa era filosóficamente un ateo y su monismo ontológico se dirige a la construcción de una ética y de una política basadas en una antropología del deseo no reprimido sino transmutado por la reflexión. Espinosa como ateo rechaza toda idea de buena conciencia y la idea clásica de virtud en aras de una teoría y una práctica del hombre libre que se relaciona con sus iguales a través de la amistad y que se esfuerza por conquistar la eternidad entendida como una manera de ser actual basada en la fuerza interior y la superación de las contingencias adversas, así como en la permanencia en la memoria de los otros. Por otra parte, Espinosa era un ciudadano holandés y en su reflexión política apuesta por la democracia en tanto que gobierno colegiado y expresión de la fuerza efectiva de la multitud en su conjunto.

La ética espinosista es, en cuanto a su forma, sistemática, es decir, integrada en el seno de un sistema filosófico completo, lo que no quiere decir cerrado, y en cuanto a su materia es una ética de la alegría. Es conveniente recordar en una época como la nuestra que tiene a gala blasonar de un pensamiento asistemático que la mayor parte de las veces se reduce a una rapsodia inconexa y dispersa, que pensar exige sistema o al menos una tensión, una protensión y una pretensión hacia el sistema. No hay filosofía propiamente dicha sin esta pretensión sistemática. Lo criticable no es tanto el sistema sino la clausura del sistema sobre sí mismo, su autorreferencia y su autofagia; el sistema tiene que ser abierto, conectado con su exterior, con la realidad que pretende reflejar y refigurar y que nunca se reduce a sus propios conceptos sino que lo desborda continuamente desde su afuera. Esta realidad no es el sistema y además lo determina. Para Espinosa el sistema es fundamental ya que en su empresa crítica tiene que utilizar las armas de la razón y éstas nunca son más fuertes que cuando se articulan de forma sistemática, pero además, y dado que la beatitud o gozo producido por la comprensión del mundo y la comprensión de sí es el objetivo del sistema, es claro que cuanto más estructurado y completo sea el sistema del pensamiento más útil será conseguir el control cognoscitivo de la realidad y la alegría asociada a este conocimiento. El sistema espinosista es el resultado del despliegue de la reflexión y un producto filosófico cuya finalidad última es permitir el acceso al filósofo al grado más alto de alegría, la beatitud. La filosofía espinosista es el resultado de una vida y tiene como objetivo último el acceso al nivel más alto de la propia vida, la experiencia de la eternidad y la beatitud.

La base del sistema es la ontología en tanto que teoría del ser que se despliega como un sistema de la Naturaleza expuesto en forma axiomática que sitúa cada realidad singular en su lugar dentro de la totalidad natural y la refiere a la misma. La

ontología es la base de una antropología que considera al hombre como un ser de deseo capaz de elaborar una ética de la libertad y de la alegría para lo que son necesarias unas condiciones políticas adecuadas cuya mejor expresión es la democracia entendida como el gobierno colegiado que da forma al poder colectivo de la multitud. La política espinosista se inserta en el sistema global y se desprende de sus tres conceptos esenciales: la Naturaleza, el Deseo y la Libertad. En primer lugar, se da un paralelismo entre la autonomía de la Naturaleza y la autonomía de la sociedad, ya que el monismo espinosista fundamenta un determinismo cósmico que hace reposar la autonomía de la Naturaleza en su propia autoconstitución anticreacionista y antiemanatista. Espinosa defiende una teoría naturalista de la sociedad, en la que dicha sociedad es una parte del conjunto de la Naturaleza global. De la misma manera que la Naturaleza es absoluta por depender sólo de sus propias leyes, la sociedad es soberana de forma absoluta porque sólo depende de las leyes que se da a sí misma, sin ninguna hipoteca externa ya sea teológica o moral. Es el propio Estado el que decide lo que es malo y bueno y no ninguna norma moral o religiosa trascendente y externa. La soberanía del cuerpo político es “humana e inmanente, jurídica y colectiva”, es un hecho de naturaleza, libre de toda prescripción moral o religiosa. En segundo lugar, el poder del cuerpo social es el producto del Deseo en tanto que esencia verdadera del hombre. El estatuto original del deseo es la violencia, la posibilidad de hacer todo lo que pueda físicamente, pero el carácter reflexivo del deseo permite comprender que la violencia es reversible y que igual que se produce se puede padecer y es esta inteligencia la que lleva a la necesidad del pacto que da origen a la sociedad. De igual manera que en el plano individual el deseo librado a sí mismo no produce más que servidumbre mientras que sometido a la reflexión deja paso a la libertad, en el plano social, el deseo que alimenta el derecho natural transmutado por la reflexión produce el derecho político en tanto que resultado de la unificación racional que introduce la institución del cuerpo político. Por último, la política para Espinosa es el conjunto de instituciones que permiten el desarrollo de la libertad en tanto que objetivo último de la ética. Una ética que se opone a todas las morales teológicas por ser dogmáticas y apriorísticas, una ética que busca la plenitud de la existencia y la alegría, una alegría creciente que alcanza su culmen en la gloria, es decir, en la máxima satisfacción del alma que goza del ser y además del amor de sí.

La política espinosista se inserta, pues, plenamente en el sistema, pero no es la última palabra, según Misrahi, ya que el último fin del individuo es la beatitud ligada al conocimiento y al amor de la totalidad. De todas formas, aunque no sea la última palabra sí es una condición necesaria en cuyo análisis se mezcla un realismo deductivo – una mirada atenta sobre el ser político tal como realmente es – con un constructivismo anticipador – una mirada dirigida sobre un porvenir que se encuentra ya incoado en la realidad política actual – guiada esta anticipación por un modelo ideal de naturaleza humana consistente en el despliegue lo más profundo posible del conocimiento, y de la alegría derivada del mismo, de la unión del espíritu con la

naturaleza entera. La política es el conjunto de conocimientos y acciones que facilitan el que un número cada vez mayor de individuos pueda acceder a esa vida verdadera que es la beatitud y, en ese sentido, es un peldaño esencial de esa vida verdadera misma. Aquí se muestra el aspecto republicano de Espinosa: la participación política es un ingrediente esencial de la vida virtuosa misma y ésta no se puede alcanzar volviendo la espalda a la política y apartándose de la sociedad. El fin último del hombre, la beatitud, se alcanza en y a través de la ciudad y no en la soledad y el retiro. El ideal vital de Espinosa, tal como lo describió y tal como efectivamente lo llevó a cabo en su propia vida, es un ideal de vida en común, no sólo con el reducido grupo de sabios amigos, sino incluso de una vida de relación con la gente común en el marco de la ciudadanía política. En este sentido, Espinosa es una feliz síntesis de la implicación estoica en el gobierno político del mundo y de la preferencia epicúrea por la amistad del pequeño grupo de amigos. Como individuo cultivó la amistad de sus amigos con los que buscaba la verdadera sabiduría, pero como ciudadano compartió las vicisitudes políticas de la república holandesa con el conjunto de la ciudadanía. Vemos, pues, cómo Misrahi inserta la política en el conjunto del sistema al relacionarla con la ética, basarla en la antropología y fundamentarla en última instancia en la ontología.

La voluntad de sistema es patente ya desde el título en la recopilación de artículos que **Diogo Pires Aurelio**, editor de una excelente traducción del TTP al portugués, nos presenta en su última obra. Para el autor portugués la razón en la modernidad se muestra orientada no sólo por una voluntad de conocer o por una voluntad de poder, sino también por una voluntad de sistema que exige “la articulación bajo principios comunes de los diversos conocimientos y de las diversas normas de actuación”. Esta voluntad de sistema se da de forma emblemática en un sujeto como el cartesiano que se considera desterrado del cosmos y obligado, por tanto, a reconstruir el universo a partir de la diversidad infinita de sus representaciones.

El autor trata en este libro de Descartes, Hobbes y Espinosa. Del primero analiza el estatuto que la imaginación tiene en el cartesianismo, mientras que de Hobbes destaca su tratamiento de la política *more geometrico* y la relación que el autor del *Leviatán* introduce entre lo teológico y lo político en su obra. En relación con Espinosa se recogen cuatro capítulos cuya temática se adecua a esta interacción entre ontología y política que articula el presente comentario. En ellos Pires Aurelio analiza la substancia espinosista en tanto que el Dios de los atributos; en el segundo plantea las metamorfosis del cuerpo político; en el tercero los diferentes papeles que la imaginación y la razón desempeñan en la versión espinosista del contrato social; el último, por fin, aborda la noción de nación que maneja Espinosa. En nuestro filósofo judío se da, según Pires, una centralidad del antagonismo como elemento esencial para que se pueda pensar lo político; pero este antagonismo no se da sólo en el ámbito de lo social y de lo humano sino que es un “antagonismo ontológico, universal” que inserta lo político en el ámbito más amplio y globalizador del ser en su conjunto.

El primer artículo aludido replantea toda la discusión sobre el atributo que ha sido medular en la reflexión teórica sobre el espinosismo y en la que nuestro autor repasa las contribuciones de Gueroult, Negri y Deleuze y recalca la inflexión que en el espinosismo introduce la interpretación deleuziana centrada en la noción de expresión que inserta a Espinosa en el horizonte barroco más que en la herencia de la escolástica.

El segundo artículo, analiza la metáfora que hace del Estado un cuerpo político a través de una trayectoria que va de la noción aristotélica de fisis al corporalismo del mecanicismo galileano pasando por la doctrina agustiniana y medieval del cuerpo místico. Es de destacar la interpretación de las consecuencias políticas que tuvo la noción galileana del cuerpo como un mero *grave*, que no distingue entre cuerpos celestes y cuerpos terrestres rompiendo con una jerarquía ontológica que no dejaba de tener sus consecuencias políticas. Por otra parte, el dejar de considerar la naturaleza como un organismo, hace que sea difícil seguir entendiendo la sociedad como un organismo natural. El artificialismo y racionalismo de la concepción del Estado de que Hobbes da muestras será, sin embargo corregido por Espinosa que defiende una teoría naturalista de la sociedad, según la cual al pasar al estado de sociedad nunca se abandona el poder ligado al derecho natural, de tal forma que la cesión de poder al soberano no es irreversible, ya que el soberano sólo mantiene su predominio mientras que dispone de más poder que cada uno de sus súbditos. En este contexto nuestro autor interpreta el *conatus* espinosista como la expresión de la esencia de una cosa que se relaciona de forma agónica y antagónica con su contexto. Siguiendo con la temática contractualista nuestro autor analiza los papeles respectivos que la imaginación y la razón desempeñan en la versión espinosista del contrato social. Espinosa no es un racionalista político, no considera que la razón tenga un gran papel en el surgimiento de la sociedad. Más aún la imaginación es capaz de construir arquitecturas tan sólidas y coherentes como las producidas por la razón y en ausencia de una crítica racional suficientemente potente se dará una lógica imaginaria, ideológica, capaz de orientar la vida cotidiana de los individuos. Además la continuidad que Espinosa establece entre estado civil y estado de naturaleza, disminuye el papel de la razón en el surgimiento de la sociedad. La política, de forma preponderante, es el reino de las pasiones, especialmente del miedo al castigo por parte del poder político y la esperanza que nos lleva a cooperar con los demás para mejorar nuestra situación. La imitación de los afectos tiene un papel esencial en el surgimiento y el mantenimiento de la sociedad civil y del Estado político. Sin embargo, el ámbito de lo político aunque no es racional per se, sí permite el surgimiento de la razón, y tanto más facilitará el desarrollo racional de los individuos cuanto más democrático sea. Lo político es un ámbito de cuasi-racionalidad que obliga a los individuos aunque no sean racionales a comportarse en parte como si lo fueran y ese es su papel racionalizador y educador que lo convierte en condición necesaria para el surgimiento de la razón en los hombres en tanto que ciudadanos.

En cuanto al surgimiento de la idea de nación en Espinosa, nuestro autor afirma que el papel central de la noción de antagonismo en la obra de Espinosa no sólo da a su filosofía política una sólida base ontológica sino que permite romper con la tesis aristotélica de la armonía natural así como afirmar la inmanencia en el ámbito político opuesta no sólo a la trascendencia teológica sino también a la trascendencia jurídica defendida por Hobbes. La continuidad entre estado de naturaleza y estado civil obliga a replantear la relación ente soberano y súbdito que es conflictiva y contingente, una cuestión de poder y de potencia, siempre amenazada y sometida a la reversibilidad.

Los trabajos de Pires Aurelio son una buena muestra de la calidad que tiene la reflexión filosófica portuguesa prácticamente desconocida en nuestro país que suele rechazar lo que tiene más próximo y le es más afín por mor de seguir extrañas y extrañas modas.

Con este comentario concluimos esta ya demasiado larga reseña recordando una vez más la importancia del eje que relaciona la política con la ontología en la obra de Espinosa que puede servir de camino real para entrar y recorrer el conjunto de la obra de este filósofo tan denostado como desconocido en profundidad todavía hoy en nuestra comunidad filosófica que, dominada por la atracción teológica y parateológica, tiene graves dificultades para digerir un pensamiento como el espinosista tan radicalmente refractario a toda idea de trascendencia, misterio y misticismo y tan contrario a la tradición judeocristiana en la que tan felices se encuentran la mayor parte de nuestros filósofos actuales.

Francisco José MARTÍNEZ

Spinoza en México (siglo XX)

Las siguientes líneas son una aproximación al estudio que se ha hecho de Spinoza en México durante el siglo XX; se trata de la presentación de algunos de los trabajos que no agotan todas las publicaciones con que se cuenta¹.

Decir "estudio de Spinoza" no conviene, en realidad, a todo lo que aquí se va a exponer. En efecto, se consideró importante hacer mención de un libro que, aunque no evidencia un análisis de los textos de Spinoza, contiene alusiones a su pensamiento que, dada la importancia del autor para el pensamiento mexicano del siglo XX, no deja de tener interés.

Se trata del producto final de una serie de conferencias dictadas por Alfonso Reyes en 1943 que fueron publicadas en 1959: *La filosofía helenística*, México, Fondo de Cultura Económica. Son cuatro las ocasiones en que Reyes alude a

¹ Las ausencias serán objeto de una próxima entrega.

Spinoza. Al hablar de la ética estoica, Reyes distingue: “el arrepentimiento [es] despreciado, no por cuanto debilita el ánimo, como en Spinoza, sino por cuanto es un error intelectual.” (p. 119).

En su segunda mención a Spinoza, A. Reyes comenta: “Sexto Empírico recuerda que, para Epicuro, la música predispone a la pereza, a la embriaguez, al libertinaje y hasta es causa de derroche, por el dinero que en ella se gasta inútilmente. De suerte que, según esto, le concedió un efecto moral, aunque pernicioso. Creemos que algo semejante hay en Spinoza.” (p. 168) Sin duda hay una confusión sobre el pensamiento de Spinoza si se recuerda, por ejemplo, *Ética IV*, 45, escolio: «Quiero decir que es propio de un hombre sabio reponer fuerzas y recrearse con alimentos y bebidas agradables, tomados con moderación, así como gustar de los perfumes, el encanto de las plantas verdeantes, el ornato, la música, los juegos que sirven como ejercicio físico, el teatro y otras cosas por el estilo, de que todos pueden servirse sin perjuicio ajeno alguno»².

La tercera alusión a Spinoza, Reyes la inscribe³ en una comparación entre Aristóteles y Plotino, señalando que hay quienes los consideran los filósofos más “sublimes”.

Finalmente, en su comentario sobre la filosofía de Plotino, Reyes recuerda “el amor no ha de entenderse como un apetito, sino que corresponde ya cabalmente a aquel “amor intelectual de Dios” que dirá Spinoza: amor de inteligencia, inteligencia de amor, Rama de puro espíritu, afán de Regar a la realidad absoluta, voluntad de superación.” (p. 253).

Sin duda, las breves alusiones al pensamiento de Spinoza, no indican una lectura puntual de la obra, aunque sí pueden ser indicio de una investigación que muestre los efectos que tuvo A. Reyes tanto en su público oyente como en el lector.

Los siguientes trabajos corresponden a estudios específicos sobre la obra de Spinoza.

1. Cortés Pérez, F. y Cortés Pérez S., “Dos filosofías políticas del absoluto”, en *Sígnos*, Anuario de Humanidades, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1987, p. 13-59.

Se trata de un artículo en donde, desde la perspectiva de lo político, la primera parte analiza el pensamiento de Spinoza y la segunda el de Hegel. Los autores, apoyándose en los comentarios de S. Breton, V. Delbos, A. Matheron, A. Negri y S.

² Spinoza, B., *Ética*, trad. Vidal Peña, Madrid, Alianza Editorial, p. 300; G H, p. 244, l. 26-30.

³ En el siglo tercero después de nuestra era, señala A. Reyes, “como la filosofía vino a ser la expresión intelectual de las religiones personales, es difícil distinguir el sincretismo religioso del filosófico.

“Este es el mundo en que aparece Plotino, a quien muchos colocan por encima de Platón o Aristóteles, y muchos tienen, en todo caso, por el pensador más “sublime” entre Aristóteles y Spinoza.”, *ibid.*, p. 225.

Préposiet, subrayan que el planteamiento de Spinoza muestra que, alcanzar la «beatitud persona» y la «libertad comunitaria», “es algo que depende completamente del conjunto de relaciones materiales y espirituales, que el hombre sea capaz de establecer consigo mismo y con los demás...” (p. 19). La invitación última para estudiar a un filósofo como Spinoza es la identificación de la “*representación contemporánea del poder spinozista*” (p. 33), es decir, reconocer que en la “Sociedad organizada por el Ubre juego de las relaciones de fuerza, el Estado Político de Spinoza se caracteriza por combinar, permanentemente, un gran número de poderes y contrapoderes; puesto que es sólo de esta manera como el conjunto de contradicciones sociales puede ser resuelto de manera equitativa.” (p. 35).

2. González, J., “Ética, naturaleza y libertad: Spinoza”, en *Ética y Libertad*, México, Universidad Autónoma de México, 1989, p.97-110.

Con base en la Ética de Spinoza, la autora afirma que “parece indudable que el proyecto de hacer inteligible y tomar luminoso el mundo moral y de darle a éste un fundamento inmanente, es el proyecto que confiere permanente validez a la filosofía de Spinoza” (p. 99). En contraposición a la propuesta de Kant y Sartre sobre la libertad, J. González sugiere que en Spinoza existe la disyuntiva entre: “si hay ética, no hay determinismo absoluto” (p. 102) y si hay “un riguroso determinismo [...] entonces, se toma imposible la ética” (p. 103). La tensión producida por la anterior polaridad se resuelve, de acuerdo a González, con el reconocimiento explícito en la *Ética* de Spinoza sobre las buenas y las malas pasiones: “La diferencia entre *buen*a y *mal*a pasión implica la negación del régimen causal perfecto. O más bien, revela la existencia de la imperfección y, en definitiva, el carácter *posible* y *contingente* (no necesario) de la determinación” (p. 105). Después de los dos tipos de pasiones posibles y, gracias al ‘conatus’ que González entiende como ‘tendencia’ a “intervenir en los enlaces causales” (p. 108), la autora afirma que “La fluidez libre de la actividad humana desborda, en efecto, los rígidos y limitados márgenes del esquema determinista y del orden geométrico con los que Spinoza quiso racionalizar la ética” (p. 109).

3. Salazar Carrión, L., *El síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997, 413 p.

El núcleo del “síndrome de Platón”, propone el autor, es: “la reducción de los problemas éticos y políticos a cuestiones gnoseológicas. [...] Por ello, lo que hace falta es un proceso de educación filosófica, una *paideia* capaz de convertir a la política en un verdadero arte racionalmente fundado, y capaz de sustituir las teorías falsas o las creencias sin fundamento que son consideradas como las causas directas de todas esas dificultades” (47) Frente a esta opción, serán Hobbes y Spinoza los filósofos que explicarán de otra manera la relación entre ética y política” o el “papel mismo de la teoría política en su relación con la práctica.” (p. 78). Aquí nos limitaremos a exponer lo concerniente a Spinoza.

Después de un rápido recorrido por las diferentes interpretaciones que cada uno ha recibido en el transcurso del pensamiento político-filosófico, Salazar aborda a

Spinoza en su preocupación ética hasta afirmar que “Para Spinoza el conocimiento es antes que un instrumento de control una forma de vida, un modo intelectual de afirmar la potencia / capacidad de la mente humana, y de relacionarse activamente con el mundo” (p. 97). Esta concepción del conocimiento, conduce a Spinoza a sostener la imposibilidad de que la totalidad de los individuos sean susceptibles de tales enseñanzas: “Si la filosofía es una labor que requiere de seguridad y de paz, es también una tarea que, dada la condición humana, pocos pueden apreciar y desarrollar.” (101)

Son los fundamentos ontológicos del pensamiento de Hobbes y Spinoza los que explican sus diferentes respuestas hacia lo político. El problema de la sustancia, de las teleologías o teologías aplicadas a la naturaleza y de la condición de los hombres deben ser explicados, en Spinoza, a partir de una implacable necesidad: lo racional propiamente dicho es tratar de entender, esto es, de utilizar la única potencia activa efectiva de nuestra mente [esto es] conocer, por sus causas próximas, la necesidad de lo que ocurre, y conociendo, reconciliarse activamente con la naturaleza en su conjunto.” (p. 130).

Con respecto a lo gnoseológico, L. Salazar centra su análisis en el problema del error. La indagación de Spinoza sobre las ideas inadecuadas, buscando identificar las causas positivas próximas que las producen, permite afirmar que, “el buen sentido o la razón no es lo mejor repartido entre los seres humanos, sino una potencia cuyo desarrollo depende del entorno físico, intelectual y afectivo. Llegar a entender, a tener ideas (más o menos) adecuadas, ser capaz de rechazar visiones supersticiosas o teológicas de la naturaleza, es por ello un complejo proceso afectivo – intelectual que supone, por así decir, vencer una serie de alienaciones espontáneas de nuestro *conatus* constitutivo, provocadas por la relación de fuerzas en que inevitablemente se inserta” (p. 152-153).

Con respecto a las pasiones, los deseos y el conatus, Salazar distingue que “en lugar de la tradicional contraposición entre pasiones y razón, el filósofo holandés se compromete en una vía original: la de una racionalidad que en vez de simplemente rechazar y demonizar a lo que aparece como irracional, busca comprenderlo por sus causas próximas asumiendo que sólo esa comprensión positiva posibilita su propia afirmación como potencia intelectual y afectiva” (p. 187). Lejos de considerar, como Platón o Aristóteles, que el entendimiento sea una parte superior del alma (o una fuerza lógica o moral) capaz de anular a las pasiones, “en la perspectiva spinozista, moderar, reprimir o incluso suprimir las pasiones quiere decir solamente modificar las correlaciones de fuerza entre aquellos afectos de tristeza que disminuyen nuestra potencia y aquellos afectos que la incrementan” (p. 201-202).

La propuesta iusnaturalista de Spinoza y su particular racionalización de la política, se componen de la mejor organización de un gobierno para conjugar la multitud de intereses, pasiones, deseos de sus miembros en aras de una cooperación social pacífica; es la presencia del conatus en un cuerpo conformado por muchos individuos

lo que explica la lucha constante por mantener un cierto tipo de gobierno, así como su disolución, “De ahí que el poder público y la capacidad de los que lo ejercen para gobernar con eficacia y eficiencia a la sociedad siempre sean, con independencia de la forma que asuma dicho poder y dicho gobierno, expresión de la potencia organizada de la multitud y no virtud mágica – aunque pueda presentarse así a la imaginación – de los gobernantes” (p. 346-347).

El problema del “síndrome de Platón” no se resuelve a favor o en contra, ni de Spinoza ni de Hobbes. Es claro, subraya Luis Salazar, que la importancia del estudio de alguna de estas filosofías, radica en la reflexión que posibilitan y en el abanico de respuestas que ofrecen. El planteamiento de Spinoza no sostiene que la separación entre un modelo teórico y la práctica política se resuelva argumentando la ignorancia de los ciudadanos, sino que es necesario reconocer que la razón normativa no incluye lo que *parecería* irracional; es esto último la tarea a efectuar para comprender las causas cercanas múltiples que intervienen en los fenómenos políticos reales. “Por ende el ‘fundamento’ del poder soberano [...] no sería su origen sino su capacidad para obtener y mantener, en los hechos, la obediencia de los súbditos [...] De ahí que a diferencia de Hobbes, según el cual lo racional es obedecer al soberano porque es el soberano, para Spinoza lo racional sea que el soberano siga siendo soberano en tanto y por cuanto obtiene la obediencia” (p. 378-379).

4. Salazar Carrión, L., “El ideal ético de Spinoza”, en *Theoria*, Revista del Colegio de Filosofía, No. 4, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 53-60.

El ideal ético y político de Spinoza, sostiene el autor, es la comprensión de las acciones humanas como parte de la naturaleza. La esencia del hombre es su deseo por perseverar en su ser, entendiendo por ello sus capacidades mentales y corporales. Spinoza no opone las pasiones a la razón, sino las pasiones a las acciones, en donde las pasiones indicarán la afectación de cosas externas y las acciones derivarán de la potencia desarrollada de cada hombre. Se trata de transformar las afecciones comprendiéndolas en el espacio de la naturaleza de los otros, en la de uno mismo y en la naturaleza en general. El amor intelectual de Dios no se entiende bajo un enfoque místico o teológico, significa “transformar la búsqueda de la felicidad en la felicidad de la búsqueda” (p. 59).

Julieta ESPINOSA

BELTRAN, Miquel; *Un Espejo Extraviado*. Spinoza y la filosofía hispano-judía. Ed. Riopiedras, Barcelona 1998, 286 pags.

En la célebre carta 73 a Oldenburg dice Spinoza: “Afirmo que Dios es, como suele decirse, causa inmanente de todas las cosas, y no transitiva; aún más, que todas

las cosas están en Dios y se mueven en Dios lo afirmo yo con Pablo, y quizás también, aunque de otro modo, con todos los antiguos filósofos, incluso me atrevería a decir, con todos los filósofos antiguos hebreos, en cuanto se puede colegir de algunas tradiciones antiguas, pese a sus adulteraciones sin número". En efecto, la búsqueda y depuración conceptual de este Dios, a la vez trascendente e inmanente, de los antiguos hebreos es –dice Miquel Beltrán– el vector que dirige todo el quehacer intelectual de Spinoza y es, lógicamente, el eje que vertebra las controvertidas tesis de este libro provocador. La verdadera confusión acerca de la naturaleza del Dios de los hebreos no la protagonizó Spinoza –señala el autor–, sino precisamente quienes le excomunicaron ... ; si nunca se retractó de sus “horrendas herejías” y las manifestó públicamente, fue porque su oculta intención era propiciar el ser expulsado para tener la libertad de proseguir la racionalización del Dios de los judíos: abdicar de la sinagoga, pero no renegar de la fe de sus mayores (p.247 y nota 152). En diálogo crítico con los pensadores judíos –de Maimónides a Crescas o los kabbalistas y Herrera–, en abierta rebeldía frente a la ortodoxia rabínica, y obligado cautelosamente a adaptar su discurso al lenguaje de cristianos, católicos o protestantes, en cuyo entorno se mueve, Spinoza es antes que nada un creyente en el Dios-Existencia Absoluta, un teólogo en el sentido más poderoso del término (p.32, 63-65).

Comienza el libro planteando la enconada “controversia sobre el atributo” (Curley, Bennett, Gueroult, Lucash), cuyo estancamiento en los últimos años – dice Beltrán– es debido a la “ignorancia –entre los contendientes– acerca de lo que el filósofo de Amsterdam entendió por Dios” (p.18-21), concepto éste lógicamente anterior a cualquier discusión sobre la relación entre la substancia *única* divina y los *infinitos* atributos, y que no es otro que el de la primigenia tradición hebrea: la Existencia Absoluta. La argumentación de Beltrán es, resumida, la siguiente.

Si entendemos los atributos como esencias objetivas (Gueroult), no es posible concebir la unidad divina, jamás se resuelve la aporía entre pluralismo y unidad en Dios. Los atributos –sólo conocemos dos, Pensamiento y Extensión– se definen por constituir la esencia *única* de la substancia; son realmente distintos entre sí, y será necesario saber qué es aquello que los distingue. Pero no pudiendo definirlos por algo que utengan en común”, ha de ser por aquello que *comparten* necesariamente: el hecho de constituir (co-instituir) la esencia de Dios, la cual es idéntica con su Existencia (E 1P20). Hay Existencia Absoluta Trascendente, la “frucción infinita de existir” (carta 12), que nosotros sólo podemos *concebir* mediante atributos. Así pues, el problema de la unidad de un Dios constituido por una infinidad de atributos diferentes entre sí sólo puede ser resuelto asimilando Su esencia a la sola Existencia divina, y afirmando que los atributos *carecen de esencia*; no son algo objetivo sino sólo una percepción subjetiva del intelecto, nunca independientes de su ser concebidos, “ya que –se dice en la correspondencia con De Vries– pertenece a la naturaleza de la substancia que todos sus atributos, es decir, *cada uno por separado, es concebido por sí puesto que existieron simultáneamente en ella*” (carta 8). Y en la def.4: “Por atri-

buto entiendo aquello que el *entendimiento percibe* de una substancia *tanquam* ejusdem essentiam constituens”; “como si”, traduce Beltrán siguiendo a Wolfson, como si constituyera su esencia. Es, por lo tanto, su “existencia simultánea” en la substancia, esto es, la Existencia Eterna Divina la que se nos impone “a través de ellos” (E 1P10s). La pluralidad de atributos de Dios es esencialmente irreal, esto es, en tanto en cuanto existen son y co-instituyen la Existencia una, existen sólo en la Unidad de la Existencia Absoluta, y, por eso, el acto mismo de asignar predicados a Aquel es subjetivo y nocional (Goodman, Beltrán p.68, 137). Resulta, pues, que los atributos, siendo subjetivos, constituyen a la vez la esencia divina – paradoja sólo aparente puesto que lo que se da es la Existencia, no el ser de los atributos, y, en consecuencia, de ningún modo atributos que fuesen objetivos podrían constituir la esencia de aquello que se da, a saber, *que Dios existe más allá del ser* (p.78). Lo que no obsta para que Spinoza afirme que “la existencia de Dios y su esencia son uno y lo mismo” (E 1P20) (p.75) o que la existencia se sigue necesariamente de la esencia” (CM.2/2) (p.84). Ambas expresiones no son el argumento ontológico. Lo que indican – p. 109, nota 57– es que la unicidad de Dios se extrae de la intelección de que la Existencia Absoluta es única. Este carácter subjetivo de los atributos – añade Beltrán– es, quizás, lo que explica que Spinoza nunca se ocupara de su esencia (como sí lo hizo de la esencia de los modos). Y, sobre todo, pone de manifiesto la tesis capital de la ontología spinoziana: la subjetivización de los atributos libera de todo antropomorfismo la Existencia Absolutamente Transcendente, que está más allá de “todo ser conceptualizable”. La Existencia Absoluta no es algo problemático; la Existencia es lo dado, no necesita ser probada; es en sí misma perfección, y tanto más perfecta cuantos más atributos “la expresen”, infinitos, que era –hasta en la Biblia, a pesar de sus mixtificaciones– la convicción más profunda de la tradición hebrea. Y es dentro de este contexto donde Spinoza polemiza con Maimónides y Crescas a propósito de los atributos positivos o negativos de Dios, la ininteligibilidad de la nada y de la “creatio ex nihilo”, la transcendencia divina, la materia, etc (p.26-33, 41, 75-78, etc).

Resumiendo, la Existencia Absoluta no se demuestra; sólo su necesidad ha de demostrarse (p.100-101). El ser es la totalidad de los modos de existir en la duración, y Dios es la Existencia más allá del ser, de cuya esencia sólo conocemos que existe, aunque percibimos el Pensamiento y la Extensión como si la expresaran y constituyeran (p.25).

Estas dos afirmaciones son fundamentales, y a ellas dedica Beltrán intensas páginas estudiando la evolución de Spinoza desde los CM, el TIE y la KV, y la identidad del Dios del TTP con el Dios de la *Ethica* (caps.V y VI), para concluir (p.90) que la adecuada comprensión del Dios-Substancia como Existencia Absoluta resuelve de inmediato los dos grandes problemas que contiene el Primer Libro de la *Ethica*: la controversia sobre el atributo y el establecimiento de las diferencias entre *Natura Naturans* y *Natura Naturata*.

En efecto, la primera consecuencia que de aquí se deriva es que Dios no se iden-

tifica con la totalidad de la realidad, no se identifica estrictamente con el ser: *Spinoza no es panteísta ni ateísta, sino panenteísta* (contra Yovel, Bennett, Lucash, etc). En la carta 12 a Meyer, donde se identifica a Dios con el infinito actual, dice Spinoza: “nosotros concebimos la existencia de la substancia como totalmente diversa de la existencia de los modos. De aquí se deriva la diferencia entre la eternidad y la duración. Pues por la duración sólo podemos explicar la existencia de los modos, mientras que la existencia de la substancia se explica por la *frucción infinita de existir*, o, forzando el Latín, de ser” (p.87-89; 105-106). Sería impropio – “forzaría el Latín”– el identificar la Existencia absoluta con el ser. En el Latín clásico “ser” es un verbo predicativo – “transitivo”, dice Beltrán–, es “ser algo”, y resulta inapropiado aplicarlo a un Dios cuya quiddidad es sólo existir. Dios *no es* (en sentido estricto) y, por lo tanto, *no es* ni sus atributos ni sus modos, “algo –señala valerosamente Beltrán– que los estudiosos que se han ocupado de la metafísica de Spinoza no parecen hasta el momento haber llegado siquiera a sospechar” (p.89). Dios existe, existe infinitamente. Y todo cuanto concebimos infinito y eterno y el entendimiento percibe como constitutivo de Su esencia, se define como Su atributo, no como Su existir. Los modos, finitos y sumidos en la duración, son simplemente afecciones de la existencia, que no pueden identificarse como partes de Dios, ni por supuesto como Dios entendido – erróneamente– como una totalidad (ibidem). Y del hecho de que la naturaleza no tenga límites, se extienda en todos los sentidos e incluya todo, no se colige que Dios no pueda existir si no se identifica con ella. Más bien al contrario, es precisamente la transcendencia ontológica de la Existencia Absoluta la que le permite su inmanencia como el “lugar” en el que toda la naturaleza, o sea, los seres que la constituyen, es y vive, tal como enseñaba la tradición kabbalística y se señala en la carta 73 o en E 1P 150 (p.27,57,84,88,113,136, etc). Si todo está *en* Dios y se mueve *en* Dios, es que ese todo no es idéntico con Dios. Ya en la carta 6 al mismo Oldenburg Spinoza había advertido a su corresponsal: “Yo *no separo* a Dios de la naturaleza *tanto* como lo hicieron todos aquellos de los que tengo noticia”, lo que es indirectamente una afirmación literal precisamente de la separación entre ambos (p.94), en una tensa posición entre la transcendencia de Maimánides (cap.III) y las diversas inmanencias defendidas por neoplatónicos y kabbalistas (ca.VI).

No me es posible reseñar en este breve comentario los abundantes y sutiles argumentos de Beltrán para “refutar de una vez por todas la consideración de Spinoza como panteísta” (p.131). Pero no me resisto a reproducir uno que da la medida de la seriedad de este libro y estimula a todo buen lector de Spinoza a discutirlo –o quizás a refutarlo– con la misma seriedad. En la citada carta 73 dice Spinoza: “cuando algunos piensan que el *TTP* se basa en que Dios y la Naturaleza son una y la misma cosa, yerran en toda la línea”. ¿Cómo entender, entonces, el “Deus sive Natura” del prólogo a la IV Parte de la *Ethica* y la inmanencia divina que la misma carta contiene y se vuelve a formular en E 1P15? Beltrán dedica el cap.V de su libro a demostrar la identidad del Dios del *TTP* con el Dios de la *Ethica*, esto es, con el Dios de los primeros

hebreos elaborado por los filósofos judíos medievales; y el argumento al que me refiero pone precisamente de manifiesto que sólo una lectura radicalmente hebrea del Dios-Existencia Transcendente resuelve las supuestas ambigüedades del filósofo de Amsterdam: toda la realidad mundana es divina, y cada individuo de ella también lo es; pero ni el conjunto de los modos ni cada modo individualmente es idéntico con Dios. Como ya había enseñado Moses Cordovero, “Dios es todo lo real, pues nada hay fuera de él; pero ninguna realidad mundana es idéntica con Dios”, que es probablemente la primera formulación del panenteísmo, desde los kabbalistas al Idealismo Alemán de Schelling o Krause. He aquí el argumento.

En el conocido pasaje del cap.XVI del *TTP* dice Spinoza: “(...) el poder de la naturaleza *es el mismo* poder de Dios, que tiene el máximo derecho a todo. Pero, como el poder universal de toda la naturaleza *no es nada más que* el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que *cada* individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede, esto es, que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado”. Si prescindimos del carácter jurídico-político del texto, que ahora no hace al caso, Spinoza afirma tres cosas: a) que el derecho y el poder de Dios es idéntico al derecho y poder de la naturaleza como un todo (pero obsérvese que no afirma la identidad Dios=Naturaleza); b) que derecho y poder son coextensivos tanto en Dios como en la Naturaleza; c) que, puesto que tal coextensión se da en la Naturaleza como un *todo*, ha de darse también en *cada* individuo. Siguiendo un trabajo de Madanes (1989), Beltrán sostiene que en el punto e) Spinoza *parece* cometer la llamada “falacia de división”, pues, en efecto, incluso en el caso de que la Naturaleza como totalidad goce de la propiedad divina de que poder y derecho sean coextensivos en ella, de aquí no se sigue que *cada* individuo también la posea como *parte*. Ahora bien, si tal derecho=poder de la Naturaleza como totalidad es *el mismo* que el de Dios y Spinoza ha concluido de aquí que *cada* individuo lo posee, no lo puede poseer *como parte* de ella, en cuyo caso la actividad de la Naturaleza que se distribuye en los individuos tampoco podría ser *idéntica* a la de Dios, pues la falacia de divisiónn habría que atribuir la a Dios mismo, que sería, en definitiva, el *todo* del que cada individuo sería *parte*, lo que es absurdo. Spinoza no comete la “falacia de división”, no atribuye ni en Dios ni en la Naturaleza las propiedades del todo a sus partes, pues aquí no está hablando de partes, sino de *modos* de la existencia mundana que *no son heterogéneos con la Existencia Absoluta Eterna*, como lo serían las partes respecto de sus todos. De esta manera, poder y derecho son coextensivos en todo modo de la existencia exactamente igual –sólo que en la duración– como lo son en la Existencia Eterna. La Existencia Absoluta Transcendente “se expresa” o produce de su “Nada” insondable las existencias mundanas que son los modos, finitos pero homogéneos existencialmente respecto de ella. No somos partículas o esquirlas de la Divinidad, ni siquiera partes de la Naturaleza; cada existencia – que se nos muestra *in te lectivam* ente ora bajo la modalidad de extensión ora bajo la modalidad de pensamiento, pero que es una y la misma en su existir y cuya causa no es el atri-

buto de cual es modo, sino Dios, causa inmanente de lo que es en El– es independiente y distinta de las demás y es también distinta de la Existencia Absoluta, de la que es expresión y en la que vive. “Se concluye – dice Beltrán– que los intérpretes de la ontología de Spinoza que identifican la substancia con la totalidad de la realidad yerran en toda la línea (p. 120- 122, 129-131, etc).

Pero había que dar cuenta también de la inmanencia divina desde la trascendencia absoluta, del “Deus sive Natura” de la *Ethica*, así como del sentido de la Extensión como atributo (E 2P2). Todas estas formulaciones –dice Beltrán– no son una innovación del Spinoza maduro, sino más bien un *vestigio* de su pensamiento inicial (en polémica con Saccaro Battisti, p.93-102,131,136-138,141-147). La diferenciación entre *Natura Naturans* (Dios como es en sí mismo) y *Natura Naturata* (Dios en relación a las cosas producidas) se halla ya en la KV y en TTP, y lo que señala es precisamente la trascendencia e inmutabilidad divinas respecto de la mutabilidad de las existencias que están en El, o, en otros términos, la diferenciación entre trascendencia e inmanencia, lo Absoluto en su aseidad respecto del Absoluto en relación a las cosas finitas.

Esta relación con las cosas finitas es la inmanencia divina. El Existir Absoluto no se separa de sus efectos ni les es externo. Estos, todas las entidades individuales, incluso los modos infinitos – el movimiento y el reposo para la Extensión, y el entendimiento para el Pensamiento– no pueden ser causa inmanente de las cosas, pues ellos mismos están *en* la Causa. Relegados, por su parte, a la condición de subjetivos los atributos considerados *cada uno* por sí mismo y no constituyendo la esencia unitaria de la divinidad más que en su sexistencia simultánea” en Ella, resultará que es paradójicamente en la trascendencia de la Existencia Absoluta *en donde* se dan todas las existencias limitadas (p.136-138). Sólo liberando de toda contaminación antropomárfica la Existencia Absoluta (como quería Maimónides) es inteligible la causación inmanente divina como el “lugar” de las cosas (como querían los kabbalistas), sin caer en la degradación progresiva de Dios en un proceso descendente emanativo (al modo en que lo hacían neoplatónicos como León Hebreo y otros).

La ubicuidad de Dios no es una presencia material, sino la razón de las existencias finitas y el “espacio inteligible” en el que éstas existen (p. 134). Es verdad que en E 2P2 se dice que “la extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa”. Pero no será necesario repetir la hipótesis “beltraniana” de la subjetividad de los atributos, para traducir así esta proposición: “compete a Dios un atributo a través del cual *concebamos* esas extensiones singulares, y ese atributo coconstituye la Existencia Eterna”, y, por lo tanto, “decir que el intelecto percibe la Extensión como si constituyera la esencia de Dios dista mucho de la aserción según la cual Dios es corpóreo” (p.132s). Echándole una mano a Spinoza para demostrar la P2 (cosa que el filósofo no hace) según el mismo esquema que acaba de utilizar para la demostración de P1 acerca del Pensamiento, lo único que lógicamente se afirma en la P2 –señala astutamente Beltrán– es que uno de los atributos que expresan la Existencia

Eterna es la Extensión, y que todas las extensiones singulares implican un *concepto* (p.132s). Que Dios no es extenso del mismo modo en que lo es la naturaleza parece claro después de todo lo dicho. Habrá que concluir, pues, que la afirmación de E 2P2 es una licencia, una *concesión* –como tantas otras del hebreo Spinoza– para la comprensión del argumento por parte de los destinatarios inmediatos de la *Ethica*. La prueba es que en E 1P14C se afirma que “la cosa extensa y la cosa pensante o bien son atributos de Dios o bien afecciones de los atributos”, pero nunca Dios-en-sí-mismo, Dios en su esencia (p.133). Ya vimos a Spinoza en la carta 6 afirmar que él no separaba a Dios de la naturaleza **tanto como otros**. Por eso, ahora, tras demostrar en E 1P13 que la substancia corpórea, en cuanto substancia, no se compone de partes, no es divisible, reconoce en el escolio de E 1P15 que, incluso aun cuando la substancia corpórea fuese divisible, no sería indigna de la naturaleza divina, “con tal de que se concediera que es eterna e infinita”. Curiosamente, tanto en este escolio donde trata de acercar a Dios la corporalidad o extensión (términos que utiliza aquí indistintamente), como en la carta 73 donde su intención era justamente la contraria, distinguir a Dios de la naturaleza entendida como masa corpórea, Spinoza recurre a la misma afirmación: “Digo, pues, que todas las cosas *están en Dios*” (p.134s).

El excelente trabajo de Beltrán pone claramente de manifiesto la tensión interna a veces la ambigüedad– de la obra de Spinoza entre la transcendencia y la inmanencia divinas, “lo que muestra – son palabras del autor– que la intención de Spinoza no era reemplazar sutilmente las ideas y categorías religiosas tradicionales por los conceptos emergentes de la nueva mecánica y de la revolución científica del XVII, sino llegar hasta el extremo en la racionalización del antiguo Dios de los judíos, que iniciaron los teólogos judíos del siglo X, por obra de Saadia, perfilándose en los siglos hasta llegar a la impresionante obra especulativa de Crescas” (p.139).

Así pues, la rápida noticia que he tratado de dar en los párrafos anteriores acerca de las tesis más originales de este libro no le hace la justicia debida hasta que se muestre cómo dichas tesis están insertas en el pensamiento hebreo más genuino. No ha sido, evidentemente, Beltrán el primero en ocuparse de Maimónides, Crescas y Spinoza (recuérdese la obra de Wolfson, Gueroult, Blumenthal, Feldman, Brann o L.Goodman), ni el primero en estudiar al filósofo de Amsterdam desde los cabalistas (Levy-Valensi, Dunin-Burkowski, J.Dan, Cahan, Popkin ...) o, más en concreto, desde el *Puerta del Cielo* de Herrera (Scholem, Altmann, Saccaro Battisti ...). Pero, hasta donde llegan mis lecturas, es el primero, al menos entre nosotros, que se ha atrevido a arriesgar todo un libro para ofrecernos un Spinoza culminación no sólo del racionalismo judío sino también del misticismo. Debería yo haber hecho aquí referencias más explícitas a la posición de Spinoza entre Maimónides y Crescas a propósito de la creación, de la relación mente-materia, la negatividad o positividad de los atributos del Dios Transcendente (cap.III); a la evolución desde los atributos- substancias de la *KV* hasta la subjetivización de los mismos y el importante papel que en este proceso juegan las *Sefiroth* lurianas de Herrera (p.140-148; 165-170); a la inter-

pretación spinoziana del argumento cosmológico y la no necesidad de las pruebas de la existencia de Dios (cap.II, p.39-59, interesante y original capítulo); al análisis de la eternidad –que no inmortalidad– del alma, la eternidad de los modos (cap.VIII); al problema del mal como producto de la imaginación y su encaje en la tradición judía (cap.IX); en fin, a las razones más políticas que teológicas o religiosas, que configuran el complicado rompecabezas de los judíos de Amsterdam, y desencadenan al fin la excomunión de Spinoza. Espero, no obstante, que lo dicho aquí sea suficiente para estimular a la lectura de este libro, que está pidiendo a gritos un debate en profundidad sobre el carácter esencialmente hebreo que Beltrán atribuye al pensamiento de Spinoza.

No he querido entrar en análisis críticos de tantas afirmaciones –a veces muy rotundas– que vierte el autor. Tiempo habrá, espero, para ello, y personas más calificadas que yo habrán de entrar en el debate. Pero no quiero terminar sin dejar constancia de una observación general, que avala el proyecto de investigación al que Beltrán está generosamente entregado. La clásica y tópica terminología que suele utilizarse en Manuales y trabajos de investigación para designar a los pensadores del XVII como “racionalistas” y “empiristas” es errónea y epistemológicamente sin sentido; y, lo que es más grave, ha producido una suerte de escolástica miope que ha relegado a la ignorancia y al olvido – por no decir al terreno de las “curiosidades simpáticas o graciosas”– elementos esenciales del pensamiento de la época, algo que R.Popkin ha llamado “the third force”: lo místico en su sentido más amplio, “the religious background of the seventeenth century philosophy”. Cuando se trata de entender a uno de esos autores en su contexto, *desde donde viene*, más que del “relato” que sobre él se ha ido construyendo desde nuestros –legítimos, sin duda– intereses filosóficos actuales, las sorpresas con que uno puede encontrarse son literalmente Increíbles”. En mi opinión, se está haciendo con demasiada frecuencia una historiografía del s.XVII con parámetros y categorías que no son las de la época, que son, por decirlo de manera simple, postcartesianas; se está proyectando *ex-post facto* el paradigma mecanicista y “científico” actual sobre unos pensadores que, habiendo sido sin duda sus iniciadores, ellos mismos no tienen claro y se alimentan todavía de otras tradiciones. Nociones básicas como las de espíritu, substancia, mecanismo y organismo, cuerpo, divisibilidad, energía cósmica, etc, están hasta muy entrado el s.XVIII en el terreno de la búsqueda y de la incertidumbre animista. El semi-mecanicismo de R.Boyle, la “espiritología” de Newton, las adherencias “biológicas” de Leibniz o el callejón sin salida del dualismo cartesiano –que hoy se nos muestra escandalosamente frente a los nuevos descubrimientos de la complejidad– son sólo algunos ejemplos. Y en el caso de Spinoza este problema adquiere además un significado singular: si uno de los rasgos esenciales de la metafísica judía es la memoria, la densificación acumulativa del pasado (Gedächtnis), si el judío Spinoza es un profundo amante y estudioso de este pasado que en él vive y que quiere recuperar y al que quiere “dar sentido racional”, sorprende la general ausencia de investigaciones

más profundas por parte de tratadistas “cristianos” en las fuentes hebreas del pensamiento spinoziano.

Desde todos estos puntos de vista y más allá de sus limitaciones inevitables y tesis discutibles, este “Espejo Extraviado” – que es Spinoza-Beltrán– debería ser un estímulo, un punto de inflexión, para nuevas investigaciones. El campo está abierto y es inmenso.

Sólo, finalmente, una limitación, probablemente ajena al autor. Un libro como éste, surcado de múltiples corrientes que se cruzan, debería contener un índice analítico y registro de nombres y autores.

Bernardino ORIO DE MIGUEL

BLANCO, J. (Ed.) *Spinoza: Ética e política*. Universidad de Santiago de Compostela, 1999. 511 págs.

Uno de los indicadores más significativos para seguir y valorar la marcha de los estudios spinozistas en España es la sucesión de volúmenes que recogen los trabajos presentados en Congresos de amplia participación. A los dos dirigidos por Atilano Domínguez, que contienen las Actas de los Congresos de Almagro en 1990 y 1992, sigue ahora el volumen dirigido por Jesús Blanco que reúne los trabajos presentados en el Encuentro hispano-portugués realizado en Santiago en 1997.

De la importancia de esta obra da idea el hecho de que incluye 30 textos de otros tantos autores, una presentación de J. Blanco, que es una preciosa muestra de la presencia de Spinoza en algunos filones de la cultura gallega, un comentario de E 4P37S2 por cinco participantes, la reproducción de 5 cuadros de Rembrandt y Vermeer y del texto de la excomunión de Spinoza, así como el poema de J. de Sena “Homenagem a Spinoza”. En total 511 densas páginas. La impresión y encuadernación han sido, además, especialmente cuidadas.

Esta reunión de textos, como el Congreso mismo, tiene un especial valor de *encuentro*.

Por una parte, “Encuentro hispano-portugués”, especialmente oportuno en Galicia, entre estudiosos de países tan cercanos y tan de espaldas, tradicionalmente ignorantes del valor del trabajo de sus vecinos. Baste aquí señalar la calidad, por su erudición y su consistencia filosófica, de los textos de J. Barata-Moura, A. Borges Coelho, L. Machado de Abreu, D. Pires Aurélio, M. L. Ribeiro Ferreira y V. Soromenho. Buena expresión de ese deseo de reconocimiento en las diferencias es la presentación de los textos en español, gallego y portugués.

Por otra parte, contra el peligro de ensimismamiento, encuentro entre spinozistas y autores que se sitúan en otros ámbitos y tienen orientaciones distintas, pero se interesan por la obra de Spinoza y son especialistas en ética y filosofía política. Cabe

nombrar a algunos bien conocidos como V. Camps, E. Guisán o F. Savater. El objetivo común es reflexionar juntos sobre problemas cruciales de ética y política, partiendo de Spinoza. Por ese camino se puede corregir el descuido por algunos spinozistas del modo como actualmente se plantean y debaten sus mismos problemas; y el olvido de Spinoza por algunos profesores de ética y filosofía política.

Aunque centrado en cuestiones ético-políticas, la diversidad de temas y perspectivas es otro de los valores destacados de este volumen. Valgan como muestra de su interés y actualidad, entre otros, los siguientes: sentido ético de la política, la verdad como categoría política, potencia y Estado, finalismo y determinismo, necesidad y libertad, ética y utopía, la idea de soberanía, dominio de los afectos, la ética de la alegría y el sumo bien, naturaleza y nación, iusnaturalismo, tradición republicana, realismo político, sistemas de obediencia, ética y democracia, función del tiempo...

En definitiva, una obra colectiva muy cuidada y relevante, que vale la pena tener en cuenta, recomendable para cualquier biblioteca.

Eugenio FERNÁNDEZ

BLOM, Hans W.: *Morality and Causality in Politics. The Rise of Naturalism in Dutch Seventeenth-Century Political Thought*. La Haya, CIP-Gegevens Koninklijke Bibliotheek, 1995. 317 págs.

La controversia suscitada en los años setenta por Quentin Skinner respecto a la importancia relativa de *texto* y *contexto* en la historia del pensamiento político puede considerarse ya zanjada por el consenso existente actualmente respecto a la necesidad de considerar las ideas políticas en su contexto. En esa tarea, será sin duda extraordinariamente útil para el estudioso de la filosofía política de Spinoza el libro del que aquí se da noticia. Si en cualquier campo es importante tener en cuenta el marco histórico y social en el que surgen las ideas – por más que éstas no se reduzcan al suelo en el que brotan – es imprescindible hacerlo cuando se trata de filosofía política. En el caso del filósofo holandés, las ideas expuestas en los dos tratados consagrados a la política se muestran más ricas e inteligibles si las consideramos a la luz del singular contexto histórico de la República de las Provincias Unidas – una república federal en una Europa de monarquías absolutas con pretensiones unitarias–, y del pensamiento neerlandés del siglo XVII, poco conocido entre nosotros. Por ejemplo, la filosofía política de Spinoza se hace más inteligible si la releemos en relación con el republicanismo holandés; y lo mismo ocurre si tenemos en cuenta la influencia de la filosofía neoestoica (cuyo representante más caracterizado es el neerlandés Justo Lipsio) en el desarrollo de la teoría spinozista de los afectos (como ya observó Dilthey, por cierto).

El libro de Blom es una exposición de conjunto, centrada en las figuras mayores de este período, que tiene como hilo conductor la tesis de que en el Siglo de Oro holandés surge, de la mano de la experiencia de una república comercial, una visión naturalista que explica la moralidad a partir de una representación de la naturaleza y de la acción humana en términos de afectos e intereses: un planteamiento respecto a la relación entre la naturaleza humana y la política que constituye una renovación respecto al enfoque tradicional de la filosofía práctica y al mismo tiempo una anticipación de las ideas que se abrirán camino en la Ilustración británica del siglo siguiente.

A su juicio, el neoestoico Lipsio, con su lúcido pesimismo y su énfasis en la firmeza y resistencia (individual y social) y el neoaristotélico Burgersdijk proponen “la agenda de la filosofía moral y política del siglo XVII” (pág. 30), transformando la tradición con una perspectiva antropológica realista. A ellos hay que añadir la figura del ecléctico Lambert van Velthuysen, cuya *Epistolica Dissertatio* deja ver la profunda influencia de Hobbes en la teoría política holandesa del siglo XVII.

Por su parte, Pieter de la Court (a quien se dedica otro de los capítulos de esta obra) propone un republicanismo que tiene esto bien en cuenta. No predica una virtud cívica al margen de pasiones e intereses (para decirlo con Hirschman), sino una trama institucional republicana que se serviría de los afectos y deseos humanos para producir una ordenación razonable de la vida social. La razón de Estado republicana se asienta en la convergencia de los intereses de los gobernantes con los de una población activa y próspera: el sistema político debe producir gobernantes que promuevan el bien común por su propio interés.

En los dos capítulos dedicados a Spinoza se subraya su relación con el republicanismo holandés; a juicio de Blom, el filósofo sería uno de los más destacados exponentes de la teoría política republicana. Y precisamente de un republicanismo que, aun poniendo como eje de la política la integración de intereses privados e interés público, no se basa en una concepción voluntarista de la virtud, sino en una antropología naturalista, que pone el acento en el papel que las condiciones externas y los afectos juegan en el origen y desarrollo de los procesos políticos; Spinoza elabora, pues, su concepción de la moralidad y de la política sobre el trasfondo de sus predecesores.

Reviste particular interés el tratamiento de Blom respecto al siempre controvertido tema del pacto social en Spinoza. Su comentario del pasaje correspondiente del capítulo XVI del *Tratado teológico-político* muestra cómo la idea del contrato se reduce a una “ficción útil”, y la base real de la sociedad política ha de buscarse, también en esta obra, en la dinámica necesaria de los afectos humanos. Razón y virtud política no están en el origen de la vida social, sino que son consecuencia de un marco político adecuado.

En resumen, podemos entender mejor a Spinoza si relacionamos su filosofía no sólo con Hobbes, sino con Lipsio o De la Court; si tenemos en cuenta el debate implí-

cito y explícito sobre causalidad y teleología en el pensamiento holandés de la época; si consideramos que el contexto no es sólo el entorno, sino la matriz de los argumentos del filósofo. A ello nos ayuda esta monografía de uno de los más reputados especialistas en la historia del pensamiento político en los Países Bajos (que merecería ser reeditada en una editorial que garantizara una amplia difusión).

Javier PEÑA

BORDOLI, R. *Baruch Spinoza: Ética e ontología*. Milano, Edizioni Angelo Guerini, 1996. 249 págs.

R. Bordoli es autor de al menos dos libros anteriores relacionados con Spinoza (*Vitae meditatio. Gramsci e Spinoza a confronto*, Urbino, 1990; y *Memoria e abitudine. Descartes, La Forge, Spinoza*, Milano, 1994) y de numerosos artículos. Bajo el modesto subtítulo de “Note sulle nozioni di sostanza, di essenza e di esistenza nell’ *Ethica*”, esta obra ofrece en realidad interesantes aportaciones sobre la trama formada por la sustancia, Dios, la naturaleza, la infinitud y los atributos en torno al problema del fundamento, en la 1ª parte. En la 2ª, sobre la esencia, el *conatus* y la *cupiditas*. Y en la 3ª sobre la existencia, en particular del hombre dentro del orden de la naturaleza, en relación con la potencia y sus variaciones, con la servidumbre o la libertad. El volumen se cierra con una amplia bibliografía que recoge sólo las obras citadas en el texto, con lo que da idea de la riqueza de sus fuentes.

Eugenio FERNÁNDEZ

BOUCHER Wayne I. (ed.), *Spinoza: 18 th and 19 th- Century Discussions*. (6 vol). Thoemmes Press. Bristol, 1999. 2100 págs.

Durante los siglos posteriores a la muerte de B. Spinoza, acaecida en 1677, numerosos intelectuales leyeron, comentaron y reinterpretaron una y otra vez su pensamiento. En nuestros días, W. Boucher –sin apoyo institucional, y animado sólo por la editorial, emprende la tarea de recopilar los textos sobre la filosofía de Spinoza (panfletos, artículos, capítulos de libros, sermones, etc.) que fueron publicados en Inglaterra y Estados Unidos en lengua inglesa a lo largo de los siglos dieciocho y diecinueve. Con esta obra, primera en su género, el compilador busca cubrir una laguna editorial que sirva de ayuda a todos los que, como él mismo cuando era estudiante, echan en falta una obra de estas características en las Bibliotecas.

La relación bibliográfica sobre Spinoza –“A Bibliography from the Seventeenth Century to the Present”– elaborada por el propio Boucher menciona unos 320 títulos

publicados en inglés en estos dos siglos. La colección que comentamos parte de esos datos y reúne los textos que pueden tener mayor interés, aproximadamente la mitad. Los materiales recogidos se inscriben en tendencias sectoriales muy diversas; pero, desde el acuerdo unas veces y el desacuerdo otras, han contribuido a difundir las ideas de B. Spinoza proporcionando una imagen estereotipada de él y de su pensamiento.

He aquí algunos de los autores seleccionados por Boucher en los 6 volúmenes de la obra:

Vol 1: 1700- 1800. J. Toland, S. Clarke, R. J. De Tourmemine, E. Chambers, D. Hume, A. M. Ramsay, R. Willis, Encyclopaedia Britannica.

Vol 2: 1800- 1855. W. Drummond, W.G. Tennemann, Goethe, Heine, Hegel, Schelling, M. Hallam, G. Ripley, A. Norton, Th. Jouffroy, R. Ch. Trench, G. Boole.

Vol 3: 1855-1870. A. Foucher de Careil, A. Schweigler, R. Willis, F. D. Maurice, H.H. Milman, A.C. Fraser, J. Hunt, J. Buchanan.

Vol 4: 1870-1880. J.R. Leifchild, J.M. Manning, F. Pollock, F. Ueberweg, G.H. Lewes, A. E. Kroeger, E. Caird, F. Bowen, A. Bolles Lee, E. Renan, S. Osgood

Vol 5: 1880- 1888. K. Fischer, A. Lefèvre, A. Schopenhauer, T.H. Green, Van Vloten, J. Cairns, J. Dewey. Ch. B. Upton, K. Pearson, G. Santayana, B. Pünjer.

Vol 6: 1888-1900. M. Friedländer, J. Martineau, S. Schindler, J.M. Baldwin, J. Strauss, G. S. Fullerton, C.A. Blomgren, C.S. Peirce, A.Campbell Fraser, W.Hale White, A.E. Taylor, W. Wundt.

La obra, además de 2100 páginas de textos, tiene también otras ventajas: Una Introducción del compilador, referencias internas cruzadas, notas, índices de temas y de nombres, e índice de citas de la *Ethica*. Todo lo cual ofrece al investigador una obra útil y de fácil manejo, que invita a leer una vez más a Spinoza. Pues como Boucher dice, recordando una frase de Pollock, su propósito, como el de las buenas exposiciones, es invitar al lector a acercarse a los textos.

María Luisa DE LA CÁMARA

BOVE, L. (Coord.) *La recta ratio. Criticiste et spinoziste?* Travaux et Documents n° 8 Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1999. 282 págs.

Este volumen de homenaje a Bernard Rousset recoge, además de algunos textos sobre otros autores como Platón, Kant y Hegel, interesantes trabajos sobre Spinoza. L. Bove trata del "realismo ontológico de la duración en Spinoza; A. Domínguez de la "teoría de las virtudes" y la traducción de *pietas*; Ch. Jaquet de "la función positiva de la voluntad"; A. Matheron de la "identidad spinozista del ser y la potencia"; P. F. Moreau de "dos génesis del Estado en el TTP"; A. Tosel de "anticartesianismo y metacartesianismo"; E. Yakira de "la esencia formal y la esencia objetiva". Además,

incluye dos textos del mismo B. Rousset: "La recta ratio" y "Criticieste et spinoziste?"; y una bibliografía de los escritos de B. Rousset.

Eugenio FERNÁNDEZ

BRUGÈRE, F. ; MOREAU, P. F. (Coords.) *Spinoza et les affects*. Travaux et Documents n° 7 Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1998. 104 págs.

Son conocidos el menosprecio y el temor con los que una larga tradición ha mirado los afectos, relegándolos a la condición de pasiones, con la pretensión de librarse de su amenaza. En la estela de Aristóteles, que veía en las pasiones fuerzas capaces de secundar la razón antes que enfermedades del alma, y de Descartes que se propone tratar de ellas como físico y no como orador o moralista, Spinoza sostiene una de las posiciones más claras de reivindicación y explicación rigurosa. A pesar de ello, el tema quedó relegado a planos secundarios en la historia de los estudios spinozistas, hasta que en los últimos años ha recobrado un notable protagonismo. Este breve volumen es buena muestra de esa actualidad. Reúne los trabajos presentados por los equipos de investigadores de la ENS de Fontenay/St Cloud y de la Universidad Toulouse le Mirail, en una jornada celebrada en Toulouse el 20.02.1998.

J. M. Vayse propone un sugerente paralelismo entre Spinoza y Heidegger; en particular entre la capacidad del modo humano y el *Dasein*, la pasividad de los afectos tristes y el abandono en lo óntico, la actividad de la alegría-beatitud y lo que *Ser y tiempo* llama angustia, entre *acquiescentia* y *Gelassenheit*. En Spinoza y en Heidegger, frente a la antropología negativa de la finitud, se trata de pensar la positividad de la finitud esencial. Más allá de paralelismos, el artículo esboza "una lectura spinoziana de Heidegger" (p.21).

G. le Blanc destaca la influencia de Spinoza en P. Ricoeur: "Yo no he escrito casi sobre Spinoza, pero él no ha cesado de acompañar mi meditación y mi enseñanza" (*Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil, 1990, p.365). Esa presencia se refiere a la vitalidad de los afectos y sus conflictos, sostenida desde una posición filosófica fundamental: la ontología de la potencia y del *conatus*, clave de su afirmación de la acción y de una ética del afectar/ser afectado.

P. Severac sostiene que hay una actividad interna en la pasividad del modo afectado, que hace posible una pasividad gozosa que, a su vez, ayuda a pensar positivamente el paso a la actividad. Así la beatitud es una alegría múltiple y total, que afecta a todas las partes del modo, una afección de toda la esencia por ella misma. Ella muestra al máximo qué significa devenir activo.

El texto de P. F. Moreau trata de afectos y política. Parte de la constatación de que Spinoza se dirige no a hombres ideales sino a los reales, es decir, apasionados, cuya sociabilidad pasa por las relaciones de afectos. Con su habitual perspicacia ana-

liza en E III los vínculos formados por los encadenamientos objetuales y por la imitación de los afectos, pero contra las conclusiones precipitadas advierte que la imitación también refuerza la hostilidad y, por tanto, amenaza la sociabilidad. Termina señalando que Spinoza presenta la sociabilidad de todos los hombres, no sólo los razonables, como un hecho, y que su explicación “se desplaza de una lógica de las pasiones a una lógica de los intereses” (p.61). En la articulación de ambas parece radicar la explicación spinozista de la sociabilidad.

X. Verley trata de la red que tejen la superstición, las afecciones pasivas y la servidumbre en el contexto del TTP; y de cómo la lectura spinozista de la Escritura proporciona una seguridad y una regla de vida que libran de la superstición y favorecen los afectos activos.

En el mismo marco del TTP, J. Lagrée presenta la génesis de las pasiones religiosas y su aportación a la terapéutica de las pasiones nocivas engendradas por la dependencia del porvenir y la fortuna. Buen ejemplo de ello es la *pietas*, que dentro de la institución política deviene una importante virtud civil.

Eugenio FERNÁNDEZ

CHAUI, Marilena, *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa. I. Imanência*, Companhia das Letras, São Paulo (Brasil), 1999, 2 vol., 941+292 pp.

Hace ahora un año recibía un pequeño y pesado paquete de Brasil. Era el libro que ahora quisiera presentar en dos breves trazos. Una obra inmensa y riquísima. A su autora la había conocido en septiembre de 1983, durante el Coloquio celebrado en Fontenay-aux-Roses, cerca de Paris, sobre “Spinoza entre Lumières et Romantisme”, donde nos correspondió hablar de la presencia, o más bien ausencia, de Spinoza en nuestros países, Brasil y España, entre los siglos XVIII y XIX. Ocho años más tarde, al organizar un Congreso en Almagro (Ciudad Real) sobre un tema similar, cuyas actas ha publicado la Universidad de Castilla-La Mancha bajo el título “Spinoza y España” (1992), quise contactar con ella para que hiciera el capítulo del Brasil. Mas, como no lo conseguí, hube de contentarme con añadir yo mismo un simple “Apunte bibliográfico”, es decir, una brevísima nota de 26 títulos, diez de los cuales tenían por autora a M. de Souza Chai (1971-1989).

He recordado estas dos anécdotas personales, porque son un pequeño indicio de lo que ha sido la historia de Spinoza en el ámbito de la cultura española y portuguesa. Una historia que ha cambiado de forma radical desde hace un cuarto de siglo, como lo confirma la monografía que voy a presentar. En el tamaño, contiene más o menos el mismo número de espacios que los dos gruesos volúmenes del célebre *Spinoza* de Gueroult (1968, 1974). Y lo curioso es que también aquí se trata todavía de una obra inacabada, ya que lo publicado es tan sólo el primer volumen de una obra

mucho más amplia, cuyo esquema no conocemos. Presentemos, pues, brevemente a la autora y su obra.

Marilena Chauí enseña en la Universidad de São Paulo desde 1967, en que defendió su “tese de maestrado” sobre Merleau-Ponty. Después de una estancia en Francia, donde preparó su tesis de doctorado sobre Spinoza, se reincorporó a su puesto de trabajo, donde conjuga su actividad académica, como profesora libre-docente de Historia de la filosofía moderna y de Filosofía política, cuyo objeto central es Spinoza, con sus inquietudes políticas y sociales en favor de la democracia. Entre sus múltiples estudios, publicados en revistas del Brasil, de Hispanoamérica y de Francia, destacan una antología de textos de Spinoza, que ha alcanzado numerosas ediciones, y la monografía titulada “Espinosa. Uma filosofia da liberdade”. Por otra parte, Chauí es miembro del consejo editorial de la revista “*Studia Spinozana*” (Hannover), así como fundadora y presidenta de la “Asociación Nacional de Estudios Filosóficos del siglo XVII”. En este último contexto, ha organizado el pasado verano un Congreso sobre las múltiples funciones de la Correspondencia en el siglo XVII, cuyas actas aparecerán en breve en la revista “*Discurso*” del Dpto. de Filosofía de la Universidad de São Paulo.

“La nervadura de lo real. Inmanencia y libertad en Espinosa” es sin duda un título sugestivo, ya que pretende conjugar o más bien enlazar, insertar e “inervar”, mutuamente y en su propio ser, dos conceptos aparentemente opuestos: la acción necesaria de Dios como causa inmanente de todas las cosas y la singularidad y libertad del hombre como modo finito. En su obra, esta inervación ontológica corre a la par con la histórica, que inserta la obra de Spinoza en su época, proyectando así la lectura filológica e interna de sus textos en una lectura histórica y externa de los textos de otros autores. En consecuencia, en este primer volumen, la autora nos hace asistir, por un lado, a la génesis de su obra, desde sus primeros escritos y especialmente de sus primeras cartas, hasta el final de la primera parte de la *Ética* Y, por otro, a los avatares de las mismas ideas en escritos anteriores, coetáneos o posteriores.

Si el lector tiene a la vista el tomo que comentamos y, sin haberlo leído, recorre su índice sistemático, apenas logrará situar el breve esbozo que del mismo acabamos de adelantar. Y es que sus epígrafes son metafóricos, más propios de una obra literaria que de una exposición filosófica y sistemática, cual sugiere el término “nervadura” del título. Su exposición, es decir, las 941 apretadas páginas del primer volumen (con unos 3.440 espacios por página), se resume en sólo unos cincuenta epígrafes, que se organizan en torno a una Introducción y tres partes. La Introducción, titulada “Rastreando las cuestiones” (p. 19-107), sugiere varias preguntas bajo expresiones metafóricas como las siguientes: *descifrar un jeroglífico, devorada por el tiempo, sin raíces, circular, océano de indiferencia, como la piedra que cae*: y adelanta, al final, dos de sus ideas directrices: *nervadura de lo real y subversión*. La primera parte lleva por título “La construcción del espinosismo” (113-553) y se organiza en torno a dos capítulos más o menos iguales y formulados también en términos metafóricos: el pri-

mero, “el esbozo”, hace claras alusiones a la temática religiosa y moral de la época, cuyo centro son las relaciones entre fe y razón, la predestinación y el pecado; el segundo, “la imagen”, alude claramente al tipo del “ateo virtuoso” creado por Bayle. La tercera parte, en fin, rotulada con la célebre expresión del *Tratado de la reforma del entendimiento*, “*mea philosophia*” (p. 559-941), analiza dos ideas expresadas, esta vez, en términos netamente filosóficos: “inmanencia y geometría” y “el ser absolutamente infinito y las cosas singulares”, que giran en torno al método y al concepto de sustancia. A todo ello se añaden, al final de cada apartado, como en Gueroult, ciertos apéndices o “notas complementarias” que se refieren sucesivamente al Espinosa místico, el concepto de melancolía, las polémicas en torno a la extensión, el modo y la sustancia, los atributos y los modos infinitos, la pasividad intelectual en el *Tratado breve*, el paralelismo, la experiencia y las clases de distinciones.

Pero ¿cuál es el punto de apoyo textual de todos esos largos y minuciosos análisis y cuál su línea argumental? El segundo volumen, en el que se recogen las notas (p.5-199), la bibliografía de fuentes primarias y secundarias (201-254), y los índices onomásticos y analítico (257-292), proporcionan al lector curioso pistas más concretas para descifrar de algún modo las metáforas del primero. Tanto los índices como las notas dejan bien claro que la monografía de Chauí presta, alternativamente, atención al análisis filológico de la obra de Spinoza y a su marco histórico. Entre los múltiples conceptos reseñados en el índice, algunos de los cuales ocupan más de una columna de cifras, destacan, aparte de algunos comunes como causa y naturaleza, esencia y existencia, fuerza y fundamento, libertad y necesidad, otros más específicamente tratados, como atributo, sustancia y modo, axioma, definición y demostración, concatenación y ley, orden y método. Pero también otros que denotan la finura del análisis filológico, como *ens a se* y *ens per se*, *intentio prima* e *intentio secunda*, *abstractiva* e *intuitiva*, *essentia/substantia* (ousía) y *subjectum* (hypokeimenon), *constitutio* (sýstasis), *ens cogitabile* y *quidditativum*, *explicare* y *exprimere*, y un largo etcétera. En el índice onomástico, aparecen autores antiguos como Aristóteles y Euclides, Cicerón y S. Agustín; medievales como Maimónides, Duns Escoto y Occam; pero, ocupan el primer rango los coetáneos del filósofo: aparte de sus corresponsales, Calvino y Lutero, Suárez y Heereboord, Descartes, Hobbes y Leibniz, Arnauld y Clauberg, Uriel da Costa y Orobio de Castro, Kepler y Huygens, Galileo y Newton, etc.

Pero todo esto son indicios de unos materiales con los que se puede construir una obra coherente o desarticulada. Difíciles, en todo caso, de reducir a unidad. Intentemos ahora mostrar en qué orden están articulados. Se tratará, pues, de descifrar el contenido de las metáforas que constituyen la nervadura argumental de la obra.

En la Introducción, se abre el amplio horizonte de la problemática esencial de la filosofía spinozana, tal como sugiere su título “Rastreando las cuestiones”. Desde el primer momento, Chauí da muestras de su enorme erudición y maestría en el manejo de fuentes, sobre todo externas. Tomando apoyatura en algunos, muy escasos, tex-

tos de las cartas y del *Tratado breve*, recoge materiales de pensadores tan diversos como S. Agustín y Descartes, More y Leibniz, sin dejar de aludir a la situación política holandesa y a las diferencias entre Descartes y Huygens sobre la naturaleza de la luz (II, 19/104n). La cuestión por ella planteada podría formularse así: ¿cómo es posible que Spinoza, pese a realizar una subversión de la filosofía de la trascendencia y de la libertad humana como indiferencia, no quede preso en el círculo eterno de la necesidad? Y su respuesta, más bien insinuada que probada, consiste en afirmar que justamente porque la causa infinita es inmanente a sus efectos, éstos son modos activos, es decir, *conatus* con poder propio de desenvolverse. “Causas inmanentes infinitas, los atributos producen modos de la misma naturaleza que la suya, y la esencia de éstos es por tanto una potencia causal interna cualitativamente diferente de otras” (I, 87; II, 10, 39n).

No se crea, sin embargo, que la respuesta se ensaya de inmediato. Por el contrario, “la construcción del espinosismo”, de que habla la primera parte, no es la génesis del sistema, ni teórica, a partir de sus definiciones y axiomas, ni histórica, a partir de sus primeras obras. Por el contrario, su primer capítulo o “esbozo”, tras resumir el diálogo que mantuvieron Blijenbergh, Velthuysen y Oldenburg con el autor del comentario a Descartes y del *Tratado teológico-político*, pasa de nuevo a las reacciones contra su obra tanto de los arminianos y gomaristas holandeses —entre ellos Limborch, Grocio y Leclerc—, como de Leibniz y los neoplatónicos de Cambridge —H. More y Cudworth— que estaban en contacto con los anteriores por medio de Serrarius y del mismo Oldenburg. Los problemas de fondo vienen a ser los debatidos en la correspondencia: “el fatalismo, mal disimulado en el aparente deísmo” (p.134). Esta es “la imagen” que, tras Leibniz, More y Malebranche, modelará Bayle en su célebre artículo y que pasará a Kant y al romanticismo. El *Spinoza* de Bayle, “al construir la imagen hasta entonces impensable del ateo especulativo, fija el perfil del espinosismo como fatalismo, entusiasmo y orientalismo: negación de la libertad divina y humana, locura del *spiritus phantasticus* y negación de la realidad de los seres singulares” (315). La lección que de aquí parece desprenderse es que la génesis del pensamiento spinoziano en la *Correspondencia* corre pareja con la génesis de su imagen por aquellos que están atentos a su obra, aunque sin entrar en diálogo directo con su autor.

En la segunda parte, emprendemos, por fin, “rumbo a la *philosophia*”. Para Chauí ese rumbo parece ser primariamente cartesiano, ya que se centra en un análisis sumamente detallado de la primera parte de los dos tratados spinozianos de 1663, cuya extensión se alarga mucho más por las múltiples alusiones a otros autores, especialmente a Descartes y los cartesianos, pero también a Duns Escoto, Occam y Suárez. En el primer capítulo, calificado de “prolegómenos”, insiste en las diferencias con Descartes, calificadas por Chauí de “fidelidad infiel” (p. 364): rechazo radical de toda duda, primacía de Dios sobre el *cogito* en el método (PPC) y sustitución de la idea de sustancia finita por la de modo (CM). Se trata sin duda de una aporta-

ción notable, ya que las grandes ideas de la metafísica spinoziana son reconstruidas, mediante una especie de arqueología, más conceptual que literal, a partir de Aristóteles, los estoicos y escolásticos, entre los que sigue ocupando un lugar privilegiado Duns Escoto, y cuyo resultado más notable es que “en el orden de la Naturaleza, no pueden de ningún modo existir () las sustancias creadas” (p. 402). En el segundo capítulo, quizá excesivamente largo en proporción a la escasa novedad de su contenido, recoge la crítica de Spinoza a los “transcendentales –*unum, verum, bonum*–, cuyo significado final sintetiza la autora calificándolas de frivolidad.

Después de ese largo recorrido de 554 páginas entramos, por fin, en el santuario de la *Ética*, que el mismo Spinoza llamara “*mea philosophia*” (TIE, 14/32-33). La entrada misma se hará, sin embargo, con toda calma y sosiego, pues abarca dos capítulos, cada uno de ellos de unas 200 densas páginas, y no nos conducirán más allá del umbral, a saber, la primera parte de la *Ética*. En efecto, antes de entrar en el solemne pórtico de la obra, la autora nos ofrece una retrospectiva general sobre el método de Spinoza. Intentemos apuntar algunas de las líneas argumentales de ambos capítulos.

El primero gira en torno a los conceptos de “inmanencia y geometría” y, como es obvio por cuanto llevamos dicho, adopta como idea directriz el paralelismo o coincidencia entre “realidad y lógica”, tal como se puede colegir de múltiples proposiciones de la *Ética* analizadas por la autora, tales como 1/17, 1/33, 2/7, 3/2, 5/1 (p. 593, 599). Ahora bien, al lado de éstas, existen otras en las que Spinoza marca bien la distinción entre finito e infinito (E, 1/21-2 y 1/28), entre imaginación y razón (1/8e, 2/29, 2/40-44). Digamos que Chauí parece ser más consciente de la primera dificultad, planteada por Tschirnhaus, que de la segunda, aunque también alude a ella (p. 598); pero no parece entrar en el examen de ninguna de las dos (p. 564, 717). Sus análisis se centran más bien en los conceptos de definición y distinción, con sucesivas alusiones a las varias formulaciones de los modos de conocimiento, pasando por largos excursus históricos acerca del método matemático desde Euclides a Clavius, Galileo y Descartes (636-655), y sobre todo a las críticas de Spinoza a Boyle (602-626), y van siempre en la primera dirección. Su base argumental es la producción necesaria, tal como es formulada en la *Ética*: “la proposición 1/33 garantiza el vínculo inteligible entre la parte I y la parte II de la *Ética*, esto es, entre las proposiciones 1/7 y 2/10” (p. 591); aún más, el resultado, que preside toda la obra, sería el paralelismo: “la reformulación de las proposiciones de la parte II [se refiere a 2/7 y 2/40] en las de la parte V [desde 5/1] es el lazo que marca el orden de la Naturaleza, orden del conocimiento y orden de la vida” (p. 599). Es cierto que los análisis de Chauí van mucho más lejos, pues abarcan todas las obras de Spinoza, con especial atención al TIE y a las cartas. Pero, a pesar de su ensayo de leer el TIE a la luz de la terapéutica hipocrática (p. 663-670), en la que sería decisivo “el ingenio y el arte” (*Ética*, IV, cap. 9), es decir, la experiencia y con ella los límites del conocimiento en la línea marcada por Boyle (p. 602, 619), el papel de la imaginación y de la expe-

riencia resulta, al menos de momento, irrelevante. En todo caso, su conclusión es la misma que en que sacara de *Ética* I, “el conjunto de las cartas a Oldenburg, de Vries, Hudde y Tschirnhaus, reunido al *De emendatione*, ofrece los principales constituyentes del orden geométrico espinosiano y su dependencia interna” (p. 701).

Llegamos por fin al último capítulo, sin duda el más interesante para un estudio del sistema de Spinoza, cuyo título expresa bien las dos ideas centrales de la 1ª parte de la *Ética*: “el ser absolutamente infinito y las cosas singulares”. En efecto, Chauí afirma que el *De Deo* tiene dos secciones, una que gira en torno a la idea del ser absoluto y que demuestra la unicidad de la sustancia (prop. 1-16) y otra que concibe a Dios como potencia absoluta y demuestra que su causalidad eficiente es necesaria e immanente (prop. 17-36) (p. 816). El análisis de la primera sección arranca de la definición de *causa sui*, que abre la obra, describiendo sus antecedentes en Plotino (*Enéadas*, VI, 8, § 14), Sto. Tomás (*De ente et essentia*, IV, 54), Suárez, Descartes y los cartesianos, y descubriendo en él el fundamento de la prueba *a priori* de la existencia (prop. 11) y de la causalidad immanente del Dios de Spinoza (p.783ss., 844ss), lo cual supone sustituir el concepto de creación por el de expresión y acentúa el papel primordial de los atributos, que expresan la sustancia y son expresados en los modos (814). Desde estos presupuestos, establecidos en la primera sección de este capítulo, se comprende fácilmente el desarrollo de la segunda, en la que, como es obvio, Chauí insiste en “la subversión spinoziana” (866) de los conceptos de transcendencia y de libertad tradicionales, que ocupan un espacio muy destacado en el texto de Spinoza, desde 1/17 y 1/25 hasta 1/33 y el célebre *apéndice* contra la finalidad y el antropomorfismo. Cabría añadir que, en su exposición, la autora concede especial relevancia a las objeciones de Leibniz y se alinea con Gueroult en la interpretación de expresiones tan importantes como imprecisas cuales son el “eo sensu” de 1/25e y el “unum eundemque ordinem” de 2/7e (881-4, 908).

Tras este largo recorrido de 900 páginas de letra apretada y análisis minuciosos, no puede menos de sorprendernos que el libro se cierre con este epígrafe: “Prólogo: rumbo a las cosas singulares” y más todavía que sólo se le dediquen quince páginas. Y, sin embargo, en la intención de su autora, es plenamente correcto, pues se trata simplemente de anunciar el volumen o volúmenes siguientes. De hecho, ya había adelantado esta idea al discutir 1/28 (p. 886-93) y, sobre todo, al comienzo de este último capítulo, donde, bajo el epígrafe de “los paneles del díptico”, Chauí había establecido una contraposición entre las definiciones de la primera y de la segunda parte de la *Ética* (p. 758). Por eso, después de recordar las objeciones de Leibniz y de Bayle, así como su propia lectura de 1/25e, se apoya en “la polisemia del concepto de *pars naturae*” para concluir, refiriéndose a la primera parte de la *Ética*, con esta tan inesperada como sugerente afirmación: “una tensión recorre toda esta larga y difícil secuencia”. Idea hermosa sin duda, que la autora explicita aquí como diferencia entre modo y cosa finita, interpretados como relación vertical y horizontal en la línea de la “doble ley” del *Tratado breve*, II, 24, § 7 y que no duda, además, en proponer

ya como clave de interpretación de las cuatro partes siguientes.

El problema, sin embargo, consiste en si una interpretación que no ha acentuado apenas la "diferencia", puede justificar esa "tensión", cuyo nombre spinoziano es sin duda el de "conatus" como esencia de las cosas singulares, pero cuyo fundamento metafísico tiene que residir en su relación con la sustancia. De hecho, esta dificultad aparece ya en alguna de las expresiones con que la autora resume su tesis general: "Ser modo es estar unido al orden entero de la Naturaleza; ser finito es imaginarse separado de ella, rivalizar con ella y pretender dominarla (.) Ser modo es nuestra salvación; ser finito es nuestra perdición" (p. 932). Pues ello parece olvidar que el "modo finito" es el modo por excelencia y que no es nada imaginario, sino real. Por eso, el lector de este grueso y apasionante volumen, difícil de leer de corrida, pero muy fácil de manejar con sus excelentes índices, no podrá menos de esperar con cierta ansiedad que la gran spinozista, que es Marilena Chauí, le brinde cuanto antes la obra completa.

Atilano DOMÍNGUEZ

DIODATO Roberto, *Vermeer, Góngora, Spinoza. L'estetica come scienza intuitiva*. Bruno Mondadori. Milano., 1997. 310 pp.

C. Gebhardt, en su libro *Spinoza*, difundió una interpretación de la filosofía spinozista como expresión del barroco. En particular, sostenía que el anhelo de unión del alma con el infinito se manifiesta en el arte de Rembrandt y en la filosofía de Spinoza. Años después, R. Diodato, ahondando en las posibilidades gnoseológicas del espacio estético, defiende una tesis similar y la ejemplifica.

El investigador de la Universidad Católica de Milán, R. Diodato, había publicado en 1990 un estudio sobre Spinoza con el título *Sub specie aeternitatis. Luoghi dell' ontologia spinoziana*. El libro que vamos a comentar prolonga la reflexión iniciada allí: el autor retoma algunos pasajes de aquella obra, reelaborándolos en los capítulos 5 y 6 para darles forma más sencilla; además los capítulos 1 y el 2 proceden de artículos publicados en los años 1995-96. Todo ello nos permite estimar que las novedades se encuentran en el resto del libro. Si el título *Vermeer, Góngora, Spinoza* declara los autores de referencia, el subtítulo de la obra *L'estetica come scienza intuitiva* deja adivinar su propósito. Este no es otro que hacer convivir en el texto al literato español Luis de Góngora, al pintor holandés Vermeer y al filósofo Spinoza. Su finalidad no es probar alguna clase de influencia directa entre ellos (aunque la presencia de Góngora en el texto de Spinoza es susceptible de ser demostrada), sino mostrar la contigüidad entre el espacio poético, el pictórico y el del pensamiento. La obra, en pocas palabras, defiende – y ejemplifica – una lectura estética de la ciencia intuitiva spinozista.

Con este fin el autor acerca ciencia intuitiva e imaginación, redefiniendo sus funciones. En este contexto, la imaginación no es un conocimiento ilusorio que representa las cosas presentes como si fueran sustancias (lo que es un gran prejuicio), sino que es ante todo una *virtud de la mente* capaz de expresar material e idealmente su *potencia y libertad* creadoras –como sucede en el caso del artista–. Sobre el mismo ámbito, la ciencia intuitiva es valorada como un conocimiento de naturaleza estética en la medida en que capta la cosa singular en Dios. Pero además porque la ciencia intuitiva es condición de posibilidad de la potencia de la imaginación. Spinoza sugiere la proximidad de ambas nociones en las proposiciones de *Ethica V* que relacionan la imaginación con la ciencia intuitiva desde la expresión *potencia de obrar*.

Para fundamentar su propuesta R. Diodato indica que las nociones de *bien-mal, belleza- fealdad, orden-confusión, perfección-imperfección* pueden ponerse en relación con las de contingencia, pasado, futuro –en definitiva, con la imaginación–; pero también pueden ser pensadas desde el entendimiento (necesidad, eternidad). Entonces imaginación y entendimiento, siendo cosas diferentes, convergen en el ámbito de la creación artística y del espacio estético. Del mismo modo la ciencia intuitiva implica el conocimiento activo de una cosa cualquiera en su individualidad, –no en su aquí y ahora, que lo representan de forma falsamente sustancializada– sino en su dependencia de la necesidad eterna y de Dios. En consecuencia, igual que la belleza no es propiedad del objeto sino una realidad emergente de su composición con la potencia imaginativa y la libertad creadora del sujeto –en un ambiente que individua la composición de ambos–, así también el conocimiento *sub specie aeternitatis* emerge de un ámbito donde se enlazan cuerpo y mente, individuo y divinidad, imaginación e intelección. Hasta aquí los argumentos que avalan la tesis defendida por R. Diodato en los siete primeros capítulos.

Las tres últimas partes del libro están consagradas a ejemplificar con todo esmero esta interpretación. R. Diodato toma como ejemplos las *Soledades* de Góngora y los cuadros de Vermeer: *Vista de Delf* y *Joven con perla en la oreja*. La difícil lectura del poema pone de relieve el descomunal trabajo lingüístico efectuado por el escritor español que, persiguiendo un fin puramente estético, realiza un doble gesto de su actividad creadora: el movimiento le lleva, por una parte, a la *des-realización* de las vivencias (necesaria para la formación de los conceptos) mientras que, por otra, apunta a la *des-conceptualización* del lenguaje a través de las metáforas. En cuanto a los cuadros de Vermeer, más allá del realismo formal aparente (que se nota en la selección de temas de vida cotidiana y en el empleo de los materiales), no quieren representar nada fuera de ellos mismos, ni apuntan a ninguna historia real. Un juego de luz-sombra o la dirección de una mirada bastan para que el espectador aprecie intuitivamente la eternidad en la obra de arte.

El estudio está bien documentado, incluye abundantes notas críticas donde se delimita la posición del autor frente a otros puntos de vista y se establecen sus deudas. Tres apartados de bibliografía especializada –para cada uno de los creadores– y

un índice de nombres completan la oferta del libro. He aquí un estudio original tan valioso, o más, por las vías de renovación que abre como por los contenidos mismos.

María Luisa DE LA CÁMARA

GATENS Moira y LLOYD Genevieve, *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*. Routledge. London- New York, 1999. 169 pp.

Comparten la autoría de la obra dos profesoras de filosofía australianas: M. Gatens (Universidad de Sydney) ha escrito sobre temas antropológicos y de género; G. Lloyd (U. de New South Wales) es de sobra conocida por sus investigaciones sobre el estoicismo y sobre el pensamiento de Spinoza.

El libro parte del trabajo realizado con ocasión de un Seminario que tuvo lugar en 1996-1997. Las autoras se proponen destacar aquellas tesis de Spinoza susceptibles de ser aprovechadas en la reflexión contemporánea a propósito de temas como libertad, responsabilidad, identidad, diferencia y diversidad cultural. El análisis se abre con la constatación de múltiples perplejidades en nuestras sociedades occidentales, que no alcanzan a ser resueltas por medio del entendimiento puro, sino con la ayuda de modelos propios de la imaginación y recurriendo a mecanismos de tipo afectivo. A partir de ese *factum*, y gracias a la incorporación de elementos y nociones presentes en las filosofías estoica y spinozista, el debate contemporáneo es enlazado con la tradición.

El texto está dividido en dos partes. La primera titulada "Imagination, freedom and responsibility" es obra de G. Lloyd y da centralidad a la *Ethica* y al estoicismo. En particular, considera las posibilidades que ofrecen la doctrina spinozista de la Imaginación de cara a una reconstrucción actual de las nociones de libertad y de "responsabilidad colectiva". Destaca especialmente el capítulo 3, creativo y sugerente, que incluye las conclusiones de la autora, sobre las que el lector puede proyectar sus propios análisis. Merece la pena el apartado dedicado a la noción de "responsabilidad colectiva", entendida como una responsabilidad interindividual y contractual —esencialmente diferente de aquella otra idea de responsabilidad centrada sobre el individuo a la que la tradición nos tiene acostumbrados. En el horizonte del estudio está la interpretación de Hanna Arendt, aunque completada y corregida con elementos nuevos: la imaginación y la memoria. Es aquí donde el pensamiento de Spinoza juega un papel fundamental, al proporcionar el modelo (imaginación) para pensar la *multitudo* como un complejo sistema donde se conjugan y componen los muy diversos *conatus* de individuos y grupos.

Recordemos que para el filósofo holandés la identidad individual no es algo espiritual sin referencia al cuerpo; ni es una noción sólo cognitiva, sino también afectiva; no es tampoco algo prefijado de antemano, sino una resultante; ni fruto del aisla-

miento, sino del encuentro con otros cuerpos. La autora proyectará estas tesis al cuerpo social para defender que la identidad de una sociedad es algo cuya forma depende de las múltiples culturas que interactúan y entran en juego. Identidad multifacética y determinada sobre otras muchas determinaciones, identidad limitada, nunca definitivamente cerrada, construida sobre un pasado que el presente reinterpreta y redefine sin cesar. Desde este modelo aportado por la imaginación y la memoria, el tiempo es factor decisivo a la hora de configurar las plurales identidades de las sociedades (concebidas como sistemas complejísimo no de individuos, sino de culturas). No es sólo en el espacio, sino sobre todo en el tiempo donde se encuentran el yo de unos y otros: pues todos ellos *nacen de* un pasado cultural común, archivado en la memoria colectiva, pero *nacen a* un futuro en el que hay que tomar decisiones individuales. En el cruce de todos esos factores la “responsabilidad colectiva” ya no aparece como una cuestión de moral individual, sino como una dimensión etológica; y determina a todo ser humano no a causa de sus acciones particulares, sino por el hecho de aceptar los compromisos de los grupos de pertenencia.

M. Gatens es la encargada de la segunda parte del libro: “Communities, difference and the present past”. Centrándose en los escritos políticos de Spinoza, enfatiza su utilidad ante las demandas del presente. Resulta estimulante comprobar cómo unas ideas que vienen de otro tiempo y de otra cultura tienen hoy vigencia y se aplican, por ejemplo, al análisis de problemas de choque cultural, –del que Australia, –frente a Gran Bretaña por un lado, y a los aborígenes por otro–, es un ejemplo representativo.

El libro se completa con *Notas*, que remiten a textos de Lucrecio, Cicerón, Epicteto, Estobeo o Séneca, una *Bibliografía* sobre literatura inglesa de amplio espectro y un *Índice* (diez páginas) de nombres y materias muy extenso. Puede decirse que *Collective Imaginings*, aunque no es un libro sobre las ideas de Spinoza, busca, desde ellas, dar respuesta a cuestiones actuales. En este sentido resulta paradigmático.

María Luisa DE LA CÁMARA

JAQUET Chantal, *Spinoza ou la prudence*. Quintette. Paris, 1997, 71 págs.

Esta pequeña monografía sobre Spinoza forma parte de la colección “Philosopher”, concebida para enseñar a un sector amplio de lectores –estudiantes de bachillerato, de universidad y profesores– el complejo arte de la reflexión acerca de problemas, nociones y doctrinas filosóficas. Las excelentes características de la edición hacen de este librito un instrumento de trabajo al tiempo que un ensayo de interpretación.

La obra –dividida en Introducción, cuatro Partes y Conclusión– gira en torno a

la noción de prudencia, clave de acceso al sistema spinozista. Chantal Jaquet justifica, en primer término, la elección de la divisa "*Caute*" por parte de Spinoza. Y, a continuación, la autora establece con firmeza el principio metodológico que gobernará toda su interpretación: la prudencia en la que piensa Spinoza ni es pusilanimidad, ni tampoco un faro para alumbrar a los timoratos. Al contrario, se trata de una virtud cuyo difícil ejercicio supone la referencia a la imaginación y al entendimiento. En efecto, la *dimensión práctica* de la prudencia requiere, por parte del filósofo, atender a la experiencia –variada y multiforme– para expresar sus ideas adaptándose al lenguaje del receptor (*ad captum vulgi*); mientras que la *dimensión teórica* de la prudencia demanda el ejercicio libre del entendimiento, que –en permanente *reforma*– no renunciará por temor a ninguno de sus juicios. Desde la complementariedad de estos dos aspectos, la autora realiza un examen del pensamiento de Spinoza sin alejarse, en ningún caso, de un criterio tan atinadamente elegido.

En el *De Intellectus Emendatione* la prudencia práctica se presenta como invitación al lector para compartir la experiencia de una certeza primera: la de que el pensamiento es el auténtico consuelo en la vida. Los *Principia Philosophia Cartesiana–Cogitata Metaphysica* reobran sobre esta cautela práctica permitiendo que Spinoza haga llegar suavemente su pensamiento a un tipo de lector culto, habituado al lenguaje filosófico de Descartes y de la escolástica. Paralelamente la autora va trazando la articulación interna de la cautela práctica con la prudencia teórica en los mencionados escritos.

La última parte está consagrada a las obras mayores del holandés. Si el *Tratado Teológico–Político* es una ardiente defensa de la libertad de pensamiento se debe, entre otras cosas, a que ésta es requisito imprescindible para ejercer la prudencia teórica. Sólo desde la libertad de pensamiento podrá Spinoza alcanzar su propósito de unir la mente con la naturaleza total. En última instancia la *Ethica* será la culminación del *desideratum* expresado por la divisa spinozista. Pues el libro, dirigido a un público filósofo, observa la regla de la *prudencia práctica* al haber elegido un método tan apto para demostrar sus tesis (en las proposiciones) como para dialogar con diversas tradiciones (en los escolios). Pero, en cuanto tratado de ciencia intuitiva, la *Ethica* es también un exacto paradigma de la prudencia como *virtud teórica*. Por último el hombre sabio –activo, consciente y alegre– desea transmitir su potencia de ser-actuar a la sociedad, cuyas instituciones son descritas en el *Tratado Político*. Ch. Jaquet también descubre en esta obra inacabada el doble matiz de la prudencia spinozista: pues la ciencia política exige el diálogo constante con la experiencia y con la historia, pero estableciendo a la vez los fundamentos del Estado con arreglo a los requisitos racionales de la prudencia teórica.

Tras la lectura del ensayo, el lector queda cautivado por el atractivo del *Caute*. La misma autora parece haberse contagiado de la *potentia* que emana de esta divisa. Y también el libro: que se presenta como un tratado *ad captum vulgi* –por su lectura fácil y como útil instrumento de trabajo para el estudiante– y como una exposición

fiel del pensamiento de Spinoza. En suma: Chantal Jaquet, dentro de la más excelente tradición retórica, sostiene una tesis que merece toda la atención de los especialistas.

María Luisa DE LA CÁMARA

JASPERS, K. *Los grandes filósofos*. Vol. III. Los metafísicos que pensaron desde el origen: Anaximandro, Heráclito, Parménides, Plotino, Anselmo, Spinoza, Lao-tse, Nagarjuna. Trad. de E. Lucena. Madrid, Tecnos, 1998.

No se trata de un texto nuevo, sino de la traducción de una obra renombrada pero poco conocida, aunque digna de atención. En sus 3 vols. Jaspers explora algunos modelos de pensamiento fundamental, ejerciendo a la vez su condición de filósofo, hoy desgraciadamente marginado por las modas intelectuales. Dentro de ese conjunto atípico de estudios sobre pensadores tan diversos, dedica a Spinoza una monografía de 165 páginas, a veces editada en alemán como libro independiente (*Spinoza*, München, Piper, 1978). Contiene una atinada exposición de su vida y de la gestación de sus obras. Destaca la implantación de su filosofía en su praxis vital y analiza los elementos fundamentales de su sistema: metafísica, teoría del conocimiento, concepción del hombre, ausencia de valores y fines, servidumbre y libertad, libertad y Estado. Dedicó especial atención a la interpretación spinoziana de la religión y la política e incluso a la "cuestión judía". Concluye con una caracterización crítica de la filosofía de Spinoza y una síntesis de su influencia histórica.

Aunque no es un estudio especialmente original, muestra un buen conocimiento de la filosofía de Spinoza, articulado sobre frecuentes referencias a sus obras, pero desafortunadamente sin las citas precisas. Tiene el valor de ser un estudio sobre un "gran pensador, hecho por un filósofo con fino sentido para detectar las cuestiones verdaderamente relevantes y con el arte de exponerlas con claridad.

Eugenio FERNÁNDEZ

KISSER, Thomas; *Selbstbewusstsein und Interaktion. Spinozas Theorie der Individualität*. Königshausen and Neumann. Würzburg 1998, 145 pags.

El contenido esencial de este libro –síntesis de una tesis doctoral defendida por su autor en Munich 1993– es el siguiente. El proyecto de Spinoza fue elaborar una filosofía del Absoluto, esto es, la exigencia metafísica de una Teoría/Praxis del Absoluto. La existencia humana debe entenderse como la expresión del Primer Principio, de manera que lo Absoluto de este Principio es lo existencial de los individuos como substancia(s) (¿) y como modos. Hay una tensión entre identidad/dife-

rencia, entre Substancia/Sujeto, una mutua apropiación (Aneignung) de lo Absoluto y lo Individual. O, dicho de otra manera sólo aparentemente distinta, una filosofía de lo Absoluto es aquella en la que teoría y praxis son la misma cosa. Mas la teoría no es un pensamiento “sobre” el Absoluto, sino el autopensamiento del Absoluto mismo, su autorreferencialidad (Selbstbezüglichkeit); pero, al mismo tiempo, tampoco es la ética un conjunto de normas “sobre” la acción humana, sino la autorrealización existencial (Selbstwerdung) del Absoluto humanizado, individuado o –por qué no– mundanizado: Deus sive Natura. ¿Es posible pensar esta subjetivización individuada de la Substancia? Caben serias dudas, concluye el autor.

La ontología general de esta Teoría/Praxis se ocupa de la existencia del Absoluto real, esto es, el ser de Dios. La filosofía práctica expresa, por su parte, la existencia mundana de la realidad absoluta, esto es, la perfección de la existencia humana. Esto es la radicalización de toda metafísica; es, en efecto, el despliegue de una construcción teórica en la que se muestra el Principio Unitario. Este Primer Principio se muestra bajo la pretensión de unificar el Absoluto y la Existencia Humana, y se organiza como concepto fundamental, esto es, como determinación general de la que la realidad es parte de la teoría. El nombre de este Primer Principio es **Potencia**, Fuerza o Poder de ser; designa la espontaneidad absoluta. Ahora bien, como concepto fundamental, este Principio no ha de ser explicado, sino que él mismo explica todo lo demás. La realidad existencial debe, pues, ser descrita en los conceptos de la teoría, pero no en el sentido de que el principio sea esclarecido o explicado, sino que él mismo se explica, y para ello demuestra su poder, su fuerza. En el proceso de este autoesclarecimiento, la realidad como expresión del Principio, esto es, el mundo, no es sólo representado en el sentido de un objeto, sino como el formulador mismo teórico (Theoriesprecher) de la teoría. Si una teoría tiene la pretensión de validez general, debe referirse a sí misma como acto locucional (Sprechakt) de sí misma. Si se entendiera a sí misma como la formulación de un observador exterior, sería un punto de vista reductivo del Principio. El mundo será, pues, la expresión propia de la Verdad como autoconciencia del Principio. Ser y pensar son la misma cosa.

De esta manera, la teoría se muestra como “fáctica”, no sólo como denominación del poder del Ser, sino como su más alta forma: la ética como metafísica no es sólo una doctrina, sino la praxis misma de la realidad absoluta, la vida del Fundamento que se “in-vive” (erlebt) y se conoce a sí mismo. Así pues, la explicitación del Principio, la formulación analítica de la realidad mundana como “realidad del Principio”, y la exposición del Principio como autoconocimiento de la Teoría, conforman las fases de la construcción teórica metafísica. En estas tres determinaciones, como “primera Realidad” en primer lugar, como producción “concreta” de realidad mundana en segundo lugar, y en tercero como “autoconocimiento”, el Principio ha de entenderse no como saliendo de sí mismo, sino como autorreferencia. Pues si el Absoluto se remitiera a algo “otro”, no sería el Absoluto; el ser del Absoluto es pura autorreferencia, autoconocimiento en el sentido de autodeterminación. El problema

fundamental de esta metafísica —y quizás su fracaso, por exigente— será, pues, la realización de esta autorreferencia en el conocimiento y la existencia humanas. Pues, por una parte, como la construcción teórica representa una parte de esta realización del Absoluto, deberá entenderse el pensamiento y el conocimiento mismo como expresión del Principio. Y en la medida en que el pensamiento, a su vez, vuelve a entender, se abre a sí mismo la posibilidad de entenderse a sí mismo y autorreferenciarse a sí mismo. Mas, por otra parte, en la medida en que el pensamiento debe relacionarse con un Primer Principio preexistente, corre el peligro de una heterorreferencialidad. Con lo que se plantea el peligro de una circularidad general en el proceso de la construcción teórica metafísica, a saber: ¿no será quizás sólo “ulteriormente” reconocible y ya no más “analíticamente” expresable lo que en el establecimiento del Primer Principio había sido ya “previamente” establecido? ¿Desde dónde se justifica la “re-entrada” (re-entry) del conocimiento mundano en el conocimiento del Primer Principio para que aquél sea autoconocimiento de éste? Si el concepto del pensamiento ha de caer bajo el dominio del Primer Principio, ¿cómo desde sí mismo puede el pensamiento justificar el Principio sin “presuponerse” a sí mismo? Toda construcción teórica que, a partir de un Principio, no respete suficientemente la independencia y autorreferencialidad del pensamiento, por una parte, y la construcción teórica misma como tal, por otra, y refleje de forma insuficiente el lugar del conocedor mismo, se muestra claramente problemática.

Por su parte, desde el punto de vista de la acción humana, la ética exige una praxis dentro de la construcción teórica de la autoafirmación del Primer Principio. La virtud perfecta, dice Spinoza, consiste en que el sujeto alcance su autoafirmación, la afirmación de la propia naturaleza (E 4def.8). Como autónoma, la virtud no remite a algo ajeno como valor de intercambio, sino a sí misma, y la felicidad es precisamente la expresión de esta autorreferencialidad: “la felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma” (E. 5P42). La praxis de la felicidad es la felicidad de la praxis como autorreferencialidad. Pero la felicidad no debe ser una utopía abstracta, sino la participación concreta en el ser y en la ley del mundo, “la unión que el alma tiene con toda la naturaleza” (TIE,13). La ética no es, pues, un conjunto de reglas normativas con las que alguien persigue el bien, sino una instrucción para la realización de la autonomía en la felicidad.

Se descubren así los errores y contradicciones de quien busca de forma inmediata la felicidad sin norma alguna (hedonismos), desabsolutizando el sentido de la felicidad y reduciéndola a puros instrumentos empíricos. Mas, por otra parte, resulta también insuficiente una ética de la pura normatividad. En una ética de leyes, la praxis humana se convierte en un medio para cumplir un anhelo absoluto, que tiene como consecuencia la imposibilidad de alcanzarlo. En estas éticas el bien nunca es una realidad actual, sino que tiene su lugar sólo en la idea o en la ley. Y en consecuencia, la felicidad como expresión de la propia naturaleza sólo tendría aquí un valor contingente. Y aunque la normativa del querer en la autorreflexión de la razón

práctica ha de realizar la autonomía del sujeto, sin embargo sigue verificándose aquí una heteronomía con respecto a la situación concreta empírica de la sensibilidad subjetiva, lo que no es ni el objeto de la praxis ni de la teoría que buscamos. De esta manera, la búsqueda de la felicidad no sería conducida ni desarrollada por la ley de la libertad, sino por un fundamento siempre heterónimo. Spinoza critica esta posición, no porque ella descuide la búsqueda de la felicidad, sino porque carece de verdadero fundamento. Una filosofía del Absoluto no puede fundamentar la praxis en ninguna deficiencia o menesterosidad, pues a una realidad deficiente se opondrá diametralmente, tanto filosófica como teológicamente, un Principio Absoluto y perfecto. En último extremo, tales deficiencias serían atribuibles al Principio mismo, con lo que no sólo la particular existencia humana sino también el Fundamento mismo de la existencia habría de entenderse deficiente. Spinoza aclara esta conclusión cuando afirma que, en el caso de que la acción de Dios se explicara por fines, estas mismas finalidades significarían una deficiencia: Dios mismo sería deficiente. En conclusión, mientras que los hedonismos se limitan a reproducir una fáctica realidad, las éticas normativas, no alcanzan esa realidad, puesto que en su punto de arranque formula el bien como un ideal.

Se abre así la pregunta por una adecuada determinación de la praxis humana en el contexto de la construcción de la teoría metafísica del Absoluto. El punto de arranque es aquí la tendencia natural del hombre hacia su propia conservación y felicidad. En sus primeros pasos tal tendencia no conduce de forma inmediata a la vida conservada y feliz. El fracaso o la no realización del conatus conduce a Spinoza al convencimiento de que la realidad propia y la ajena están estructuradas de forma racional, y abre la posibilidad de una conformidad o acuerdo entre la realidad propia y la ajena, una conformidad que reside originariamente en la fuerza del sujeto y se representa como la verdadera utilidad. De manera que el bien no es algo absoluto y objetivo que atraiga al sujeto, sino algo relacional (TIE,12), es decir, la lucha entre los afectos y el sujeto. El sujeto concreto y sus cálculos utilitarios, éste es el punto de arranque de la ética. En contacto con las experiencias vitales aparecen las dificultades para la consecución de un acuerdo feliz entre la realidad propia y la ajena. Pero, si esto es así, si la teoría tiene al sujeto como punto de arranque de la reflexión, entonces aparece el peligro de la desabsolutización del sujeto en su cotidiano bregar, y puede conducir o al deseo de dominio o a la pura adaptación a lo ajeno, con merma del reconocimiento de la realidad propia y ajena; y aparece también el peligro de la desabsolutización del momento cognitivo, con pérdida del sentido dinámico del ser: en ambos casos, el hombre es presa de los afectos. Pero, en la medida en que el sujeto hace relativas al Absoluto sus determinaciones, esto es, construye para su impulso o experiencias un sistema de relación como único válido, tanto el impulso como la realidad exterior pierden, por una parte, su carácter abstracto y se reconcilian, y, por otra parte, la vida utilitaria adquiere el carácter absoluto de la referencia al Principio; se produce la mediación entre la propia realidad impulsiva y el mundo

exterior de los objetos. La fuerza exigida para la realización del impulso en la coordinación con el exterior, esto es, con todas las regiones dominadas por la legalidad del todo, forma la dinámica propia del desarrollo más posible. No actúa aquí ya un telos interno, sino que el desarrollo se cumple como una progresiva cualificación del impulso a través de la reflexión. La fuerza de la reflexión se contrasta en la crítica de los falsos absolutos, en el descubrimiento de la verdadera naturaleza como solución de las relaciones, en la construcción de los verdaderos absolutos, en la apertura al Ser (Ep.32). No es ya el bien la norma de la praxis en orden a la felicidad, sino que ésta representa la génesis dinámica de la conciencia en la que el sujeto refleja su conexión con el mundo. En la coordinación activa con otros sujetos aparecen totalidades que llevan en sí el principio estructural de la totalidad y de la independencia. A partir de aquí la reflexión se instala en la conexión con la interacción del mundo, sea ésta frustrante o favorable, y el utilitarismo se llena de lógica.

Nos encontramos así con la construcción de la teoría metafísica en la praxis. En la reflexión nace la actividad que muestra el nexo entre la realidad propia y la ajena. Y en esta medida es absoluta, esto es, autorreferente, en cuanto que es capaz de acompañar a ambos polos como momentos del propio movimiento. Y es aquí donde se muestra el propio y particular ejercicio del poder humano, esto es, la potencia, el discurrir de la propia vida en conexión con un todo lleno de sentido, y en conexión consigo mismo como potencia de participación en el Absoluto. Lo específico del hombre es la unidad entre la reflexión y la acción. Para ello no es esencial el conocimiento científico de lo que la naturaleza nos ofrece; mas bien, el saber y la reflexión no tienen significado alguno instrumental como mediación entre el individuo y el todo, sino que conducen a la causa real donde habita la felicidad... El proyecto de la ética se muestra como determinación de esta realidad reflexiva mediadora, que, como apropiación y transformación del mundo, satisface el nombre de "potencia", y entiende el mundo como aquel lugar en el que "todo se demuestra por la felicidad".

En conclusión, si, por una parte, se muestra la necesidad teórico-técnica de hacer de la teoría una expresión del Absoluto, así también, por otra, resulta de la determinación de la acción humana la interna necesidad de llevar esta praxis a una expresión de ese Absoluto. Si la substancialidad debe ser accesible y operativa tanto teórica como prácticamente para el sujeto, entonces debe el sujeto mismo ser elevado hacia la substancialización no simplemente en el ejercicio del pensar, sino que la substancia misma debe participarse en él y realizarse en él! Y como el Absoluto no es más que la autonomía (*Selbstbestimmung*), se experimenta a sí mismo el sujeto en la medida de su autohacerse (*Selbstwerdung*) como expresión de la Substancia. Esto es, el movimiento originario objetivamente establecido de la Substancia hacia el Sujeto y su movimiento de apropiación del ser como substancialización, debe ser entendido como un único movimiento: la necesidad de las cosas es la necesidad de la Substancia misma. La autonomía del hombre es el ser mismo de Dios.

Este es el cañamazo diseñado por el autor de este libro, para construir sobre él

los tópicos clásicos del pensamiento spinoziano. En este pensamiento de la unidad de Substancia y Sujeto, que a su vez se realiza en la unidad de Teoría y Praxis, es donde se muestra —dice— el monismo de Spinoza. La idea reguladora de esta construcción es, por lo tanto, la autorreferencialidad (*Selbstbezüglichkeit*). Ha de tratar, pues, en primer lugar la ontología general, dentro de la cual Spinoza ofrece una idea del Absoluto que se determina en sí y por sí solo, esto es, es definido en tanto que es causa de sí (cap.2). En esta exposición debe quedar claro el modo cómo la autorreferencialidad como tal se convierte en el Principio estructurador del pensamiento del Absoluto. En el proceso de esta segunda fase de la construcción metafísica de la teoría debe ser comprendida la realidad concreta mundana experimentada y experimentable como producto racional cognoscible de este Absoluto. Pero nos topamos con la cuestión de si y cómo puede ser pensada una individualidad y existencia concretas bajo estas premisas (cap.3: la autonomía como participación, la estructura del individuo). El problema de la individuación es tratado temática e históricamente, tanto por referencia al realismo de la substancia aristotélica (3.2.), como por referencia a las tesis escolásticas: los individuos como modos, donde, frente a estas referencias, Spinoza elabora una nueva teoría de la subjetivización de la Substancia (3.3.). Aquí se configura para Spinoza la realidad concreta del individuo, estructurado racional y legalmente como expresión del Absoluto, la doctrina de los atributos y los modos, y, finalmente, la substancia como Sujeto (3.4.-3.6.). Aunque el individuo es sólo una parte del mundo, de su interna actividad como esencia racional se desprende la capacidad de comprender de forma completa su propia realidad. Y como ésta, según Spinoza, es sólo posible a través de la reflexiva construcción interna de esa realidad, el hombre debe construir su autonomía en el pleno sentido de su autodefinición y su autocausación. Con ello Spinoza da el segundo paso de su construcción teórica: la determinación de la realidad concreta como regulada y racional, que proporciona la mediación para la realización de la tercera fase de la teoría: la autorreflexión del Absoluto en el individuo, la cual permite la unidad de teoría y praxis así como el conocimiento y la felicidad del hombre. Los argumentos sobre el conocimiento y la acción sirven igualmente para explicar la apropiación del mundo por el sujeto (cap.4 y 5). Finalmente, se impone la pregunta de si y hasta qué medida la reflexión spinoziana adolece de una serie de circularidades que derivan de la tensión entre unidad y diferencia, entre el Absoluto y el Sujeto, en la construcción de la substancia y el modo, en una filosofía de la identidad, como pretende ser, según el autor, la filosofía de Spinoza.(cap.6).

Si el pensamiento debe mostrarse a sí mismo, entonces él mismo es el medio en virtud del cual él mismo se muestra, dependencia que lo imposibilita para obtener su objetivo. Pero si la teoría no puede comprender realmente su propio ser, entonces no podrá probar en sí misma la autorreferencialidad que ella establece como carácter fundamental del ser. Pero, de esta manera no se ve cómo la Substancia se haga Sujeto, y éste no puede llevar a puerto el carácter absoluto al que pretendía llegar.

Aun admirando la filosofía práctica de Spinoza por su radicalidad y su tersura –termina el autor–, al fin uno no puede saber si aquel Yo, que fue deducido del Ser de la Substancia, soy yo realmente.

Bernardino ORIO DE MIGUEL

KLEVER, Wim: *Ethicom. Spinoza's Ethica vertolkt in tekst en commentaar*, Eburon Delft, 1996, 758 + 49 pp.

KLEVER, Wim: *Definitie van he Christendom. Spinoza. Tractatus theologico-politicus opnieuw vertaald en toegelicht*, Eburon Delft, 1999, 396 pp.

He aquí dos obras que se inscriben en la lista de recientes traducciones –todas ellas con notas o comentarios– de la *Ética* (Curley, 1985: inglesa; Giancotti, 1988: italiana; Misrahi, 1990. francesa; Domínguez, 2000: española); de comenarios separados de la misma obra (Macherey, 5 vol. 1994-2000; Mignini, 1995); y de traducciones –con notas o comentarios– del *Tratado teológico-político* (Gawlick, 1984: alemana; Domínguez, 1986: española; Pires Aurelio, 1988: portuguesa; Akkerman, 1997: holandesa; Lagrée y Moreau, 1999: francesa).

El autor, profesor durante varias décadas en la Erasmus Universiteit de Rotterdam, donde ha dirigido un “Spinoza Seminaar”, cuyas conferencias anuales se han publicado en los cuadernos “Guest-Lectures” (1985-), es un excelente y entusiasta especialista en la obra de Spinoza. Ha prestado igual atención al análisis de la obra, como ha manifestado en decenas de artículos antes de estos dos comentarios, que al entorno, especialmente holandés, del que ha descubierto y publicado numerosos documentos sobre personajes del entorno del filósofo, como Helvetius, De Volder, F. van den Enden y Hudde, Meyer y Stenon, van Gent y Velthuysen, De Witt y Boxel; e incluso Locke, Hume y Hobbes, gran parte de ellos publicados en los *Studia Spinozana*, en cuya dirección ha jugado un papel decisivo, junto con Manfred Walther, durante más de una década. Lo más importante ha sido recogido, junto con otros estudios (Balling, Koerbagh, Bredenburg, Jelles, Cuffeler, Tschirnhaus), por el propio autor en *Mannen rond Spinoza 1650-1700*, Hilversum, Verloren, 1997, 249 pp.

Bajo el punto de vista teórico, Klever ha dado especial relevancia al sentido científico, es decir, físico e incluso matemático, del spinozismo, al mismo tiempo que al político. Así lo ponen de manifiesto sus traducciones y comentarios, por ejemplo, del *Tratado de la reforma del entendimiento*, sus estudios sobre la axiomática, el método, la experiencia, el “automa spirituale”, la lógica del universo y el naturalismo, etc. Una buena muestra de estas ideas es su artículo “Éthique spinoziste comme physique de l’homme” publicado en el volumen, por nosotros editado, *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1992, p.29-36.

Imposible hacer aquí una recensión, que mereciera el nombre de tal, de las dos traducciones/comentarios que son objeto de estas líneas. Y no sólo por la falta de tiempo, en comparación con la magnitud de los dos textos, sino también porque no sería prudente por mi parte opinar sobre los detalles de la traducción. He pensado, sin embargo, que al especialista de habla hispana, al que este *Boletín de Bibliografía spinozista* va destinado, puede serle útil conocer su contenido. Esto es, pues, lo que le ofrecemos a continuación.

El *Ethicom* consiste, en su casi totalidad, en la traducción lineal, y casi completa, de la obra de Spinoza, en la que el autor de esta edición va intercalando sus comentarios de los textos más problemáticos, y cuyo conjunto alcanza en total 720 páginas. Todo ello, organizado en una larga serie de epígrafes – más de 600 en total – que marcan de algún modo la estructura y el contenido de la obra, cuyo índice abarca nada menos que 23 páginas (725-758). A ello se añade una brevísima introducción de seis páginas y un apéndice (49 p.) en el que Klever ofrece una selección (más o menos la tercera parte) de las “notas a la *Ethica*” incluidas en el ejemplar de las *Opera posthuma*, que existe en la universidad de Leiden, y que fueron halladas y divulgadas por él mismo en octubre de 1995.

Añadamos tan sólo que los epígrafes reogen los conceptos principales de la obra, aunque no en orden alfabético, sino al hilo del texto original, y otros que subrayan el matiz de la propia interpretación, tales como “el Dios material” y “la no humanidad de Dios”, referidos a 1/15e y 1/17e; “determinismo”, “realismo y naturalismo” (1/29ss.), “pampsiquismo” y “alma del mundo” (2/1, 2/4), “futurología” (2/8), “ningún panteísmo” (2/10e2), “alucinación” (2/17), “empirismo” (2/26), etc. En cuanto a los textos del apéndice, Klever opina que proceden del círculo de Tschirnhaus y que aquellos que son más bien matices que una crítica de las ideas de Spinoza, podrían ser de la propia mano del autor de la *Etica*: “via de vriendenkring van Spinoza afkomstig is van Spinoza self” (p. 1). De ahí dos de sus conclusiones: la primera, un tanto personal: “la interpretación fiscalista de la obra de Spinoza, que yo vengo mostrando y propagando desde hace muchos años, es reforzada en no pequeña medida”; segunda, más técnica: “una edición correcta de la *Etica* ya no es concebible con su solo texto, ya que no cabe pensar que fuera buena una edición que no se apoyara en el prolongado y cuidadoso análisis de «estas» adiciones y correcciones” (p. 48-49).

Muy distinta, aunque análoga en el método, es la traducción y el comentario del *Tratado teológico-político*. Lo pone de manifiesto su contenido, ya que, al lado de la traducción y comentario lineal del texto de Spinoza (73-369), comprende una amplia introducción (p. 3-72) y una conclusión (373-396). Aún más, el papel que el autor atribuye a estos dos textos personales, que dependen, como es obvio, de su traducción y de su comentario, es tan relevante que Klever no duda en dar a su edición un título propio, “Definición del cristianismo”, y en distribuir el conjunto en tres partes, a saber, Introducción, Texto (con comentario) del TTP de Spinoza, y Conclusiones

que de él se derivan. Expongamos esto con algo más de detalle.

La Introducción tiene dos partes muy distintas. En la primera, Klever hace una valoración, en tonos bastante críticos, de la edición/traducción de su paisano Akkerman (1997). No sólo cree descubrir en la presentación, que éste hace de su edición, cierta falta de orden y de precisión, sino también inexactitudes en la formulación de varios epígrafes y en la traducción de términos técnicos (p. 3-13). Aún más, a fin de contraponer a ellos sus ideas, resume críticamente los artículos de prensa en los que De Dijn, Heumakker, Tepstra y Brouwer se hicieron eco de la edición de Akkerman (13-25), así como de algunos estudios, independientes de ella, como los de Roothaan, Mignini y Laux sobre la religión en el TTP (25-36). En la segunda parte, en cambio, ofrece al lector “la teoría de Spinoza sobre la liberación cristiana en las obras sistemáticas”, donde recoge ideas del final del *Tratado breve*, de los *Pensamientos metafísicos*, de la *Ética* (sobre el *espíritu de Cristo*), y de las cartas a Blijenbergh, sin dejar de incluir un apartado con las ideas de F. van den Enden acerca del “cristianismo como política” (37-72).

Lo más importante, sin embargo, es la traducción y el comentario del texto de Spinoza. Limitémonos a decir dos palabras sobre el método y los criterios adoptados. No cabe duda de que Klever ha hecho un esfuerzo importante para presentar el texto al lector. Lo estructura, en primer lugar, en siete secciones, aparte del prefacio, que formula, como suele, en términos bien expresivos: ilusión de un conocimiento sobrenatural y exclusivo (cap. 1-3), la ley y sus falsificaciones (cap. 4-6), recapitulación de los principios y resultados de la interpretación de la Escritura (cap. 7-13), teología moderna y ciencia matemática (cap. 14-15), el estado como única realización de la justicia y del amor al prójimo (cap. 16-17), poder absoluto del estado (*staatsalmacht*) sobre la sociedad civil junto con la exclusiva competencia de los ciudadanos para expresar públicamente sus ideas (cap. 18-20). Por otra parte, divide cada capítulo en una serie de párrafos numerados, cada uno de los cuales lleva un título que resume su contenido. A todo lo cual añade un breve comentario de los textos principales, aunque por lo general sumamente breve, y sin hacer apenas alusiones a otros autores, sino más bien a textos paralelos de otras obras de Spinoza.

Bajo el punto de vista teórico, Klever sostiene que el título del tratado, *teológico-político*, muestra bien la necesaria unión entre religión y política (Introd., p. 4-5). Y no sólo porque el Estado colabora, al menos indirectamente, a la salvación o felicidad humana, como lo exige el mismo hecho de que el fin del Estado se deriva del fin general de la “ley divina”, entendida como ley ética de la razón (cap. 4/11, p. 144), sino también porque el vulgo, que no se guía por la razón, tiene necesidad de la fe para cumplir las leyes de la autoridad estatal. De ahí que Klever no dude en afirmar, contra otros spinozistas como Yovel y Matheron, que “Spinoza se expresa aquí en contra de una secularización del estado, contra la idea de que un estado debe estar, por definición, emancipado de la religión” (cap. 14/13, p. 257-8; 15/16, p. 269-70; 16, p. 271-2, etc.).

Como es obvio, esta idea central es recogida en la conclusión del volumen. Después de aludir a las reacciones contra del *Tratado* por parte de Velthuysen, Stenon, Oldenburg, Leibniz, Stoupe, Blijenbergh y otros, el comentarista resume en seis páginas sus ideas. Recuerda, en primer lugar, su tesis sobre el paralelismo del alma con el cuerpo (E, 5/1), al que da un sentido fisicista, y cita después varios pasajes de *Tratado político*, en los que se afirma, de forma más rotunda que en E, 4/73, que la religión auténtica no es la interior (TP, 1/5), sino la práctica de la justicia en el estado (2/23). De ahí su conclusión. “No existe, pues, otra religión, en el verdadero sentido de la palabra, que el conocimiento de Dios/naturaleza y el amor que de ahí deriva: el cuidado políticamente organizado del prójimo. Esto, y no otra cosa, es la definición del cristianismo. Según Spinoza, y según quien esto escribe. Pues no puedo hallar razón alguna que fuera capaz de impedirme asumir esta afirmación como propia” (p. 396). Todo lo cual está bellamente expresado en una pegatina, redactada por el mismo autor en latín y que, con su permiso y en su honor, ofrezco al lector aquí: “revelatio sive Spiritus Christi » iustitiam et caritatem colere » contribuere bono communi reipublicae =, id est, verum bonum + summum bonum”. Añadiré tan sólo que el último signo indica que Klever reserva un lugar especial para el “amor intellectualis” del sabio, hasta el punto de que en su *Ethicom* (p. 59) no dudó en interpretarlo como el modo mediato del pensamiento, paralelo, por tanto, a la *facies totius universi*.

Ruego al lector me disculpe por la brevedad y al autor por las posibles inexactitudes o incomprendiones. Espero, en todo caso, que este brevísimo esbozo sirva a algunos de acicate para acercarse a los textos de Klever que, aunque redactados en un idioma tan hermético para nosotros, rezuman siempre un profundo sentido crítico y un aire fresco de innovación.

Atilano DOMÍNGUEZ

LAZZERI Christian (coord), *Spinoza: puissance et impuissance de la raison*. P.U.F. Paris, 1999, 117 págs.

La editorial Presses Universitaires de France ha confiado en Yves Charles Zarka –director de investigaciones científicas– para hacer llegar a un amplio sector de estudiantes y profesores la colección filosófica “Débats”. Esta serie está pensada para cubrir un tipo de necesidad que mira a la discusión y a la realización de nuevas calas en los autores clásicos, más que a una gran reconstrucción de sus sistemas (para lo que dispone de colecciones como “Epiméthée”). Los productos de esta iniciativa, a cargo de especialistas, son de excelente calidad en contenido y presentación.

Christian Lazzeri es el coordinador de *Spinoza: puissance et impuissance de la raison*. El libro se centra en la denominada “ética de la *Ethica*” (IV parte de esta

obra) y parte de la gran dificultad a la que hace frente la ética del conocimiento: el deseo de vivir según las prescripciones de la razón no basta para obtener un control automático de las pasiones. Este es el punto de donde parten cuatro autores. Ellos analizan la potencia e impotencia humanas en el terreno moral y ofrecen diversas claves para conjugar la *potentia rationis* con la intensidad de los afectos.

La primera contribución –"Spinoza: le bien, l'utile et la raison"– se debe a Ch. Lazzeri. El autor se pregunta si la utilidad –implícita en la noción de bien– no comporta al mismo tiempo una gran dispersión en las preferencias axiológicas de los hombres y un subjetivismo extremo. La respuesta tendría que ser afirmativa y el relativismo moral una dificultad insuperable, de no existir también en la *Ethica IV*, la determinación racional del bien y lo útil a partir de nociones comunes, que permite operar la inversión de la persona desde sí misma al ámbito interindividual. La perspectiva racional es introducida por Spinoza en tres tiempos: Una tesis general sobre la distribución comparativa de las categorías bien/mal (en el Prefacio de *Ethica IV*), la aplicación de esta tesis a vida racional (E 4P63) y la propuesta de cuatro reglas concretas que rigen la distribución de preferencias bajo la guía de la razón. Sin embargo con esto no está dicho todo. Pues las prescripciones racionales, justificadas en su análisis– son, de momento, abstractas y sólo el desarrollo de la IV parte de la *Ethica* podrá dotarlas de un contenido concreto.

La segunda colaboración es de F. MIGNINI: "Impuissance humaine et puissance de la raison". El autor parte de la asimetría entre potencia e impotencia humanas: mientras que aquélla coincide con la *potentia rationis*, la impotencia humana no es una *impotentia rationis*. Ni el término está en la obra de Spinoza, ni la razón es un recipiente que quede al descubierto con la ausencia de ideas adecuadas. Sin embargo, aunque asimétricas, la potencia y la impotencia deben mucho a la fortuna. Pues no solamente la vida afectiva se origina en el azar de los encuentros, sino también las ideas adecuadas y los afectos activos. De ello se sigue que el hombre, que una vez pudo volver favorable a la fortuna gracias al sistema de ciencia-técnica y a la vida sociopolítica, puede también indefinidamente transformar la afectividad y hacerla favorable –sustituyendo la inestabilidad inicial por una vida lo más estable posible. ¿De qué forma? Gracias a la prudencia –"virtud del tiempo y de la experiencia"– que, lejos de cultivar la ilusión de una autodeterminación del sujeto, le invita a administrar la fuerza de la que dispone en cada momento con ánimo firme.

A continuación Ch. RAMOND propone, en "Impuissance relative et puissance absolue" dos líneas complementarias de aproximación al tema, una cuantitativa, la otra cualitativa. El punto de vista *cuantitativo* está caracterizado por una concepción jerárquica e indiferentista de las potencias dentro de la *Natura Naturata*. Por ser jerárquica, las potencias pueden ser ordenadas según grados de intensidad; por ser indiferentista, cada grado mayor o menor de potencia puede ser interpretado también como un grado de impotencia. En este horizonte el dominio de las pasiones depende de la fuerza (más constante) de los afectos activos frente a ellas. Esta lectura es par-

ticularmente fecunda a la hora de explicar el poder humano como una *estimación relativa* de la fuerza operante entre pasiones y razón, permitiendo una salida elegante al régimen de impotencia humana. Sin embargo entraña algunas dificultades, como la desaparición de fronteras entre especies diferentes, así como en los estados afectivos de un mismo individuo (al existir continuidad entre las intensidades); además conduce a una visión pesimista de la condición humana, en cuanto un afecto cualquiera puede siempre ser superado por otro más fuerte y de sentido contrario.

Para sortear estos obstáculos es preciso introducir un nuevo punto de vista: la consideración *cualitativa*, que considera la *puissance* no en función de los grados de intensidad que posee una cosa sino como su esencia o naturaleza propia. Si esto es así, potencia e impotencia no son ya nociones recíprocas, porque ésta denota una esencia o naturaleza diferente. Esto se debe a que la potencia se entiende como acto y no como posibilidad por desarrollar. La lectura cualitativa tiene otra ventaja añadida: permite su aplicación también al orden de la *Natura Naturans*. En suma: Si la consideración cuantitativa, indiferentista y relativa de la *potentia rationis* frente a los afectos deriva en conflictos, estos se disuelven adoptando un punto de vista cualitativo, diferenciante y absoluto de la misma.

Por último P. MACHEREY compara, con arreglo a lo sugerido en el título de su trabajo: "Descartes et Spinoza devant le problème de l'usage des passions", el planteamiento del tema en estos dos autores modernos. Spinoza –asevera siguiendo la línea de J-M. Beyssade– no escribe contra Descartes sino a partir de Descartes. La cuestión es determinar cuándo y cómo empieza a separarse de él.

Sobre el plano de la *analítica de los afectos*, Spinoza –frente a Descartes– busca reducir las pasiones a una causa común (*conatus*), lo que le permitirá desarrollar su interpretación de las mismas en términos de "relación de fuerzas". Esta diferencia entre ambos autores se prolonga sobre el plano de la *canónica* a la hora de estimar el valor moral de las pasiones. Mientras que el primero –en *Pasiones del alma* (art. 211)– sostiene una concepción optimista al considerar que todas las pasiones pueden resultar útiles, la doctrina de Spinoza es más compleja. Porque, aún cuando las primeras proposiciones de la IV parte de la *Ethica* contiene una tipología afectiva en términos cuantitativos o intensivos – que permite su estimación moral al componerse con las nociones de bien y mal–, en las proposiciones 45 a 58 Spinoza desarrolla la tesis de la ambigüedad de los afectos –que pueden ser buenos o malos dependiendo de su relativa utilidad. Si esto es así, no existe un cuadro emocional que sea útil y virtuoso en términos absolutos, sino una cierta imprecisión moral. En consecuencia, el hombre prudente deberá sacar, en cada situación, el mejor partido posible de sus afectos midiendo sus grados de *intensidad* y de *utilidad*. La posibilidad de cuantificarlos y la ambigüedad moral de las pasiones son tesis que alejan a Spinoza de Descartes. El único afecto cuya apreciación es absoluta es el *amor intellectualis Dei*, al que Spinoza se refiere en la V parte de la *Ethica*.

LAZZERI, Ch. *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*. Paris, Presses Universitaires de France, 1998. 401 págs.

La serie de estudios sobre las relaciones entre Spinoza y Hobbes, especialmente respecto a sus teorías políticas, es ya amplia. Y no sin motivo. En primer lugar porque en el debate político que tuvo lugar en Holanda en la 2ª mitad del siglo XVII, decisivo para la suerte posterior de las instituciones políticas en Europa, ambos fueron embarcados en una causa y un destino común. Ambos objeto del mismo escándalo y rechazo, o de reivindicación militante. Buena parte de la historia de los efectos prácticos de sus obras es compartida. Por otro lado, es conocida la notable influencia de Hobbes en el pensamiento de Spinoza; y no sólo en su teoría política, en la que se centra este estudio. "Hobbes fue para Spinoza un interlocutor filosófico tan importante como Descartes" (p.1). Pero esa relación está hecha también de diferencias, no sólo en los contenidos concretos, sino también en sus posiciones básicas y sus estructuras articuladoras.

Por eso este libro está dedicado a analizar "el trabajo de sustitución, de desplazamiento y de transformación de los conceptos hobbesianos" realizado por Spinoza (p.9). Tarea que, a su vez, muestra las transformaciones experimentadas por el propio Spinoza entre el TTP, la *Ética* y el TP. Su objetivo es, pues, analizar las relaciones entre las teorías políticas de Hobbes y Spinoza, mostrando lo que Spinoza debe a Hobbes, lo que rechaza y lo que elabora con su propia originalidad. El libro, que fue en su origen una tesis, presenta los caracteres de un estudio amplio, bien documentado, finamente analítico, atento a los pliegues y mutaciones de consecuencias importantes, sin concesiones a la retórica efectista y sin confundir la originalidad con el afán de novedades artificiales. Se trata de un estudio académico riguroso, en el que se trasluce la guía magistral y el estilo de A. Matheron.

Aunque centrado en la constitución de lo político y en la defensa de su condición específica, uno de los intereses centrales de esta obra es poner de manifiesto que eso no se confunde con la supuesta separación de la esfera política y su reducción a un conjunto de relaciones jurídicas, suspendidas de la obligación moral y racional de un sujeto de derecho. Su clave está en mostrar que es cada sistema social, con sus concretas y cambiantes tramas de relaciones entre potencias, fortalecedoras o destructivas, quien "constituye el verdadero sujeto de la política" (p.10 y 388). Así la pregunta primera: ¿por qué existe la institución política, en particular el Estado?, remite al surgimiento de conflictos, y las causas de éstos conducen hacia el juego de las pasiones. Por eso comienza estudiando la teoría de las pasiones y sus relaciones con la razón en Hobbes y Spinoza. Partiendo de ellas, analiza la "lógica de los conflictos" generados por la dinámica de los deseos y su afán de potencia y poder. Después se detiene en las cuestiones habitualmente consideradas más políticas: III) El derecho y la ley natural. IV) La transferencia de derecho. V) La formación del Estado. VI) La soberanía. VII) Los distintos regímenes y formas de gobierno.

A lo largo del texto se evita la vía fácil pero muerta que consiste en juxtaponer las afirmaciones de los dos autores y compararlas. Su trabajo consiste en algo mucho más vivo: identificar en cada uno de ellos los elementos del problema, comunes o no, mostrar la formación que componen, señalar su funcionamiento y esbozar sus consecuencias. En ese movimiento no se trata ya de contabilizar deudas o alejamientos, aplicando una supuesta norma común, sino de mostrar cómo la influencia genera diferencias. Más que un patrón común, lo que hay son problemas compartidos que provocan soluciones distintas. Por ejemplo, estando de acuerdo en el carácter fundamental y estratégico del derecho natural, Spinoza realiza un “triple desplazamiento de la definición hobbesiana del derecho natural subjetivo”: de la libertad de derecho a la potencia libre ejercida actualmente; de una concepción finalista a otra puramente eficiente; del derecho natural a la ley natural depurada de todo precepto racional. Así mismo, llevando al límite las consecuencias de la ley natural, Spinoza elabora una teoría de la transferencia de derecho que vuelve inoperante el recurso al momento del contrato. A su vez, la representación, destinada en Hobbes a hacer de la multitud de individuos un pueblo, se vuelve superflua para Spinoza a medida que es sustituida por la construcción de la unidad de la multitud en la composición de potencias. Por otra parte, la soberanía no va especialmente ligada, en Spinoza, a una de las formas de gobierno, sino a la mayor o menor coherencia interna de cada una; y de ésta deriva su viabilidad práctica, su racionalidad y sus efectos de selección de los afectos y de potenciación sistemática de los positivos. Así, la pura política, paradójicamente, ayuda a los hombres a vivir como bajo la guía de la razón.

Eugenio FERNÁNDEZ

MACHADO de ABREU, L. (Coord.) *Sob o olhar de Spinoza*. Aveiro, Universidad de Aveiro, 1999. 87 págs.

Como indica el subtítulo, se trata de las Actas del Seminário Luso-Hispánico sobre Spinoza, realizado los días 13-14 de noviembre de 1998 en Aveiro. Comienza con las palabras de saludo a los participantes pronunciadas por L. Machado y A. Domínguez, culminadas por el poema de J. de Sena titulado “Homenagem a Spinoza”. El texto de J. Barata-Moura expone de forma concisa las principales tesis de Spinoza “sobre la libertad de pensar”. D. Pires Aurélio analiza con agudeza el tema “O indivíduo e o Estado na filosofia de Espinosa”, en el contexto de las discusiones actuales sobre ese tema. También con claras resonancias actuales, M. L. Ribeiro Ferreira estudia el tratamiento de la condición femenina en Hobbes y Spinoza, mostrando finamente sus supuestos y criticando con vigor sus limitaciones. Finalmente, L. Machado ofrece una panorámica del “Estado actual dos estudos espinozistas em Portugal” y una “Bibliografía portuguesa de Spinoza”, especialmente

interesantes para los españoles que tanto ignoramos de la valiosa producción filosófica portuguesa.

Eugenio FERNÁNDEZ

A. MATHERON, P. MACHEREY, L. VINCIGUERRA y L. LEVY, "Chose, objet, signe chez Spinoza", *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*.

En la Sorbona en 1996 se constituyó un grupo de trabajo para estudiar cómo articular dos de las principales tesis del spinozismo. La primera señala la unidad de la substancia y la relación de todas las cosas en un principio único por las leyes de la causalidad immanente. La segunda afirma la irreductible singularidad de cada cosa, refutando la concepción tradicional de las especies, insistiendo en la individualidad en física o política y desconfiando de los modelos universales. ¿Cómo articular, pues, la unidad de la substancia con la realidad individual de las cosas?

Las respuestas que cuatro conocidos estudiosos de Spinoza, A. Matheron, P. Macherey, L. Vinciguerra y L. Levy, dieron a esta cuestión en una reunión celebrada el 23 de marzo de 1996 han sido publicadas en la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*.

A. Matheron en "La chose, la cause et l'unité des attributs" aborda el problema de la pluralidad de atributos en la unidad de la substancia. En primer lugar, comenta el principal texto de Spinoza al respecto, el escolio de la proposición 7 de la parte segunda de la *Ética*. Pero allí, afirma, se deja la explicación abierta, señalando Spinoza que "por el momento no puedo explicar esto más claramente". Matheron, a partir del escolio de la proposición 11 de la primera parte de la *Ética* y de la identificación entre cosa y causa, afirma de manera hipotética que los atributos no son aquello en lo que se despliega la actividad causal de la substancia, sino la misma actividad causal de la substancia.

P. Macherey en "Choses, images de choses, signes, idées" hace un estudio de la imaginación en la segunda parte de la *Ética*. El conocimiento imaginativo o imaginación consiste en las percepciones que tenemos de las cosas y las nociones vagas y universales que formamos a partir de las cosas singulares representadas por nuestros sentidos. Spinoza lo contrapone a conocimiento racional en cuanto que éste es un conocimiento de las cosas, no desde una lógica particular, situacional y fortuita, sino desde el orden de las causas. Si la razón es el conocimiento de las cosas por lo que son, la imaginación es el conocimiento de las cosas por lo que nos afectan, desde nuestra experiencia individual. Sin embargo, como señala, Macherey, no se debe filosofar contra la imaginación, pues ésta es una potencia que, aunque no nos enseñe cómo es el mundo, sí es capaz de revelarnos, bien entendida, cómo ha sido y es la pequeña historia particular de cada uno. Además la imaginación, recuerda Macherey,

en las veinte primeras proposiciones de la parte quinta de la *Ética* es presentada como un medio particularmente eficaz en la terapia de la vida afectiva, desarrollándose ahí el programa de un arte de imaginar cuya puesta en práctica constituye una pieza esencial de su proyecto ético de liberación. El conocimiento por ideas adecuadas, la vida racional, no es el sustituto ni el enemigo de la vida imaginativa, que es algo natural en la vida humana.

L. Vinciguerra en "Spinoza. Les signes des choses" trata también de la lógica del conocimiento imaginativo según Spinoza. Las imágenes, afirma, no son réplicas especulares de las cosas, sino que son siempre un punto de vista, es decir, son interpretaciones que "indican más bien la constitución de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores (E II, 16 cor 2). Pero cada vez que nuestros sentidos son afectados por las cosas y nos hacemos una idea imaginativa de ellos, ésta reposa en otras ideas que la reinterpretan, de manera que el conocimiento imaginativo comporta la imagen de un mundo vaga y confusamente imaginado, que es el horizonte de sentido desde el que una imagen concreta reinterpreta la cosa que afecta a su cuerpo. El conocimiento imaginativo, pues, descansa en la lógica de la costumbre; la *consuetudo* ordena las imágenes. Estas imágenes del mundo son uncidas por la cultura y la educación a unos términos, a un lenguaje, de manera que los signos son la cristalización pública de la imagen (E II, 18 esc). La imaginación pertenece a la naturaleza humana y es algo que no se puede suprimir. El conocimiento verdadero no la reemplaza, sino que tiende a colocar las ideas imaginativas según el orden de las causas. Acaba su artículo Vinciguerra señalando que el conocimiento racional también es una interpretación y su orden también es la expresión de una finitud; y si el mundo de los signos no puede dejar de ser una parte del orden causal de la naturaleza, será necesario comprender la teoría de la significación como teoría de la causalidad. Este final quiere quedar abierto a nuevas investigaciones, pero, nos parece, admitir que el conocimiento imaginativo está regulado, como todo, por las leyes causales de la naturaleza, no significa que sea una expresión adecuada de ésta. Es más, el conocimiento adecuado no puede ser considerado como una interpretación finita y parcial del mundo, pues decir que las ideas que en la mente de un hombre son adecuadas, lo son en Dios (E III, 1, dem), es decir que un hombre tiene una idea adecuada y que Dios tiene esa idea en cuanto que constituye la esencia de esa mente (E II, 11 cor; III, 1 dem). Este, creemos, es el límite que debe siempre reconocer cualquier explicación del conocimiento imaginativo o del adecuado en Spinoza.

Lia Levy en "Chose et subjectivité dans *L'Éthique* de Spinoza" presenta una concepción de la subjetividad construida en consonancia con el pensamiento spinozista de la singularidad. Pone en evidencia el paralelismo entre la manera en que el concepto de *conatus* resuelve el problema de la unidad modal compleja, pues cada cosa debe ser considerada como un legítimo sujeto de atribución de estados, y la manera en que el mismo concepto de *conatus* designa la relación del espíritu consigo mismo, relación por la cual la mente se siente como sujeto de sus estados, lo que

caracteriza la noción moderna de subjetividad.

Para las cosas, tales como esta mesa o este bolígrafo, no hay un principio absoluto de singularidad. Spinoza rechaza categorizar a las cosas como substancia, lo que significa la imposibilidad de definir de manera absoluta una cosa como singular, pues todas las cosas singulares pueden ser siempre concebidas ya como totalidad compuesta, ya como partes de totalidades más complejas. ¿Cómo entonces el lenguaje puede designar estas cosas con términos, nombres, que ocupan de manera legítima la posición de sujeto último de proposiciones predicativas significativas? La teoría del *conatus* explicita una relación dinámica constante entre las partes, relación que es la característica de la definición del individuo, cuyo efecto es la perseverancia de la unidad del conjunto de partes, de manera que las variaciones que no rompan esa característica relación, son concebidas legítimamente como estados de esta unidad. Mientras que el *conatus*, esta relación característica del individuo, es capaz de determinar causalmente las partes, podemos hablar de uno y el mismo individuo que mantiene su identidad en el cambio, lo que le hace apto para ser designado por términos que juegan legítimamente el papel de sujeto de predicación de diferentes estados. La existencia en acto de este modo finito será expresión de su esencia conforme a las condiciones particulares de la interacción con los otros modos finitos que determinan su existencia en acto.

Si esto lo trasladamos al campo de la subjetividad y la conciencia, parece querer decir Lia Levy, tendremos que decir que el *conatus*, o la esencia actual de una mente, es definida por las ideas existentes en acto acerca del propio cuerpo y de la propia mente. Junto a esta conciencia de sí, del propio cuerpo y de la propia mente, la mente tiene, en la variada composición de ideas en que consiste, conocimiento de otros seres, pero nosotros no podemos pensar ninguna cosa, sin poder pensar que somos nosotros los que pensamos esa cosa. Aquí también hay una esencia actual de la mente, un *conatus*, una peculiar relación y composición de ideas, la conciencia de sí, que somete al resto de las ideas a su dinámica causal. Así se sabe idéntica en el curso de los cambios.

Francisco Javier ESPINOSA ANTÓN

MINC, Alain, *Spinoza, un roman juif*, París, Gallimard, 1999, 230 p.

Alain Minc, intelectual francés renombrado por sus estudios sociológicos sobre la sociedad postindustrial de la informática y de las telecomunicaciones, es suficientemente conocido en nuestro país por traducciones de algunas de sus obras como *La informatización de la sociedad*, *El desafío del futuro*, *La máquina igualitaria: crisis en la sociedad del bienestar*, *El síndrome finlandés: Europa ante el siglo XXI*, *La nueva Edad Media: el gran vacío ideológico*, *La gran ilusión: la Europa comunita-*

ria y la Europa continental y *La borrachera democrática: el nuevo poder de la opinión pública*. Ahora hace una incursión en el campo de la biografía, con su obra, *Spinoza, un roman juif*, publicado en la editorial francesa Gallimard a finales del año pasado. Su objetivo, como aparece en el inicio y el final de su obra, es presentar a un Spinoza pionero de la saga de judíos marginales, intelectuales de ruptura, en la que se encuentran también Marx, Freud y Einstein, saga que nos enseña que el judaísmo no ha sido nunca tan decisivo como cuando se ha instalado fuera de los límites de sus propios muros. Son los judíos que estaban en las fronteras de su propia identidad comunitaria, los que han sido más creativos. Este parece ser el secreto de la vida de Spinoza, ser marginal de un pueblo él mismo marginal, de manera que parecería que, al ser expulsado del judaísmo, es cuando más cumple con la condición propia del judaísmo, vivir y pensar en las afueras. De familia marrana, es decir, en los límites del judaísmo y el cristianismo, no siendo ni lo uno ni lo otro, él mismo excomulgado, "autoexcomulgado", deberíamos decir, pero no lo suficientemente cristiano, su decisión de estar en el filo de la frontera es lo que explica su vida.

También al sociólogo que hay en Minc interesa sobremanera el nacimiento de la sociedad moderna, cuyo lugar y tiempo se sitúa en la Amsterdam de Spinoza, centro político y económico de una república "milagrosa" e "increíble", donde aparecen, mucho antes de generalizarse en el mundo occidental, la libertad económica, las relaciones individuales regidas por contratos, la libertad de pensamiento y de religión, la convivencia relativamente pacífica entre muy diversas religiones, el equilibrio entre los poderes de la burguesía y la aristocracia, el federalismo entre las provincias unidas... Tendrán que pasar decenas de años para que estos rasgos aparezcan en Inglaterra, siglos para que surjan en Francia y Estados Unidos y mucho más tiempo todavía para que se generalicen en el mundo occidental. Es este momento de la alborada del capitalismo y la democracia, lo que interesa a Minc y su atención en la figura de Spinoza no deja de ser, por tanto, un tanto indirecta y externa, porque es una especie de raro testigo del nacimiento de un nuevo ser, como deja entrever en el prólogo de su *Tractatus theologico-politicus*: "Viendo, pues, que nos ha caído en suerte la rara dicha de vivir en un Estado donde se concede a todo el mundo plena libertad para opinar..."

Lo que atrae a Minc para hacer de Spinoza objeto de estudio es esta doble condición de filósofo-testigo del parto del mundo actual y de pensador que está fuera de las fronteras de un pueblo a su vez fronterizo. Aunque el interés del Minc por Spinoza es, como se ve, externo, no por eso ha dejado de trabajar con empeño las principales referencias históricas para construir su biografía. Así tiene un suficiente conocimiento de las primeras biografías de Spinoza, las de Lucas y Colerus (en castellano tenemos una magnífica traducción por A. Domínguez en la obra *Biografías de Spinoza*, publicada en Alianza), así como un buen manejo de los estudios sobre el contexto histórico de Spinoza debidos a Revah, Vernière, Meinsma, Méchoulan... Pero no es una obra de investigación, sino de divulgación, destinada a un público "medio-culto".

En los ocho capítulos de que consta, los orígenes marranos de Spinoza, la “increíble” república holandesa, el “discreto encanto” de la herejía, su excomunión de los judíos, la voluntaria reclusión de nuestro filósofo al inicio de sus trabajos, los círculos clandestinos en los que se empieza a difundir su pensamiento, la extensión de su nombre después de su publicación del *Tractatus theologico-politicus* y su impacto después de muerto, Minc pretende, más que una biografía histórica, una interpretación. El retrato de Spinoza, que nos presenta, está hecho con gruesas pinceladas impresionistas, en las que el resultado es tanto el fruto de la imagen histórica de Spinoza cuanto de la subjetividad del propio Minc. Ésta, creemos, es su principal virtud, pues con eso logra hacer una biografía que interese al hombre de hoy. Así, por ejemplo, parecen sorprendentemente actuales los párrafos en los que se expone la figura de Spinoza como el punto de intersección entre el republicanismo holandés y la identidad judía, señalando que Holanda fabricó una adhesión fuerte a un modelo republicano y, al mismo tiempo, permitió que las diversas comunidades religiosas pudieran afirmarse sin vergüenza ni problemas, de manera que cada individuo era sometido a fuerzas contrarias; de un lado la república, con su tolerancia, libertad y efervescencia intelectual; del otro, la propia comunidad religiosa con su lucha por la identidad, la tradición, las jerarquías y, a veces, la teocracia. Así la biografía de Spinoza, de la mano de Minc, nos hace reflexionar sobre la controversia entre liberalismo y comunitarismo o, desde otro punto de vista, entre el nacionalismo y el patriotismo de la Constitución, tal como lo presenta, por ejemplo, Habermas.

Pero en su luz también tiene su cruz. El retrato, aunque al modo impresionista y no de manera realista, sí pretende ser un retrato y, a veces, se tiene la “impresión” de no reconocer al Spinoza que se nos presenta. Por ejemplo, aparece como un personaje excesivamente conservador en cuanto al capitalismo y al sistema político. Quienes, en siglos posteriores, han leído y leen a Spinoza desde posiciones revolucionarias, es difícil que reconozcan al retratado por Minc.

Además, quiere dotar al personaje de tensión dramática, quizá para hacerlo más atractivo, y frecuentemente pinta a Spinoza como un sujeto torturado interiormente, obsesivo, maniaco y neurótico, como cuando afirma que una *Ética* geométrica sólo puede ser fruto de una rigidez psicológica, de un alma que apenas se ama y que no ama a los otros (p. 158) o cuando dice que el alma de Spinoza es un verdadero laberinto de contradicción (p. 169). Para ello, se dedica a “sacar punta” a episodios que realmente no fueron relevantes, como el de Caesarius, e incluso, el auténtico punto negro de la obra que estamos comentado, llega a decir que la carta de Van Velthuysen en la que éste hace una durísima crítica del *Tratado teológico-político*, es del propio Spinoza. ¿Con qué objeto hace esto Minc? Con el de presentar a un personaje contradictorio, neurótico, laberíntico. Aquí Minc, con herramientas psicoanalíticas, sigue la línea de interpretación de Nietzsche y otros, que han presentado a Spinoza como un filósofo enmascarado, de manera que los límpidos cristales geométricos de su *Ética* no fueran más que la negación de un yo oscuro, enrevesado y torturado.

Si se quiere encontrar tensión dramática en Spinoza, si se quiere ver donde “saltan chispas”, sólo se podrá hacerlo en sus ideas. Quizá lo realmente interesante de la vida de Spinoza, no son sus hechos, bastante anodinos, sino sus ideas. Al fin y al cabo, su vida tiene poco que contar, si no se narran sus ideas. Éste, creemos, es el defecto principal del retrato que hace Minc; al no “pintar” las ideas de Spinoza, deja al rostro sin expresión, mudo y ciego. Lo importante, para él, es el contexto judeo-holandés, y no el texto. Pero el texto de Spinoza, las ideas no son, como él mismo decía, “pinturas mudas en un lienzo” (*Ética* II, 49 esc.), sino que nos hablan, también hoy.

Francisco Javier ESPINOSA ANTÓN

NADLER, Steven; *Spinoza. A Life*. Cambridge Univ.Press. Cambridge 1999, 407 pags.

Aunque parezca mentira, esta es, de Spinoza, la primera biografía completa –si algo es completo en esta vida, y más en la del filósofo judío– en el sentido moderno del término. Muchos años después de las de Freudenthal y Meinsma, y más modernamente la de Hubbeling, recogiendo los numerosos trabajos específicos de los más grandes investigadores spinozianos y tras el asesoramiento de casi todos los actualmente en activo, Steven Nadler ha redactado un libro excepcional. Y su excelente mérito reside, no naturalmente en el análisis exhaustivo de las fuentes o de las infinitas sutilezas que la obra de Spinoza sugiere, cosa que queda para el debate escolar o, en todo caso, exigiría más de una vida y más de una persona, sino en su capacidad de síntesis y en la habilidad para hacernos revivir ordenadamente los problemas del filósofo, los de su época, y el siempre inquietante misterio del universo mental de un judío –un judío heterodoxo–, un descendiente de “marranos” y, a la vez, un ciudadano holandés rabiosamente libre en la mejor Holanda de la explosión intelectual del XVII. Un verdadero modelo de biografía en la mejor tradición anglosajona, que debe formar ya parte de nuestras bibliotecas filosóficas y ha de servir, al mismo tiempo, de agradable e instructiva lectura para cualquier persona con inquietudes intelectuales.

Insisto en que no ha de buscarse aquí un compendio al uso del pensamiento de Spinoza, sino estrictamente una biografía intelectual y humana rigurosamente cronológica, un recorrido muy bien narrado por todas las fases de la vida del filósofo, y una inteligente destilación de lo que actualmente se sabe sobre él y su mundo. Si acaso, aunque tal vez sea por mis propias aficiones, me complace señalar la dimensión que adquieren en esta biografía algunas corrientes heterodoxas –heterodoxia judía y no judía– en la vida de Spinoza, aspecto éste que, espero, ha de ser tenido cada vez más en cuenta en nuestro entorno intelectual spinoziano.

Sea, pues, bienvenida esta "Life" de Spinoza y hagamos votos para que pronto encuentre un editor en nuestro idioma. Muchos estudiantes lo habrán de agradecer.

Bernardino ORIO DE MIGUEL

SCRUTON, Roger. *Spinoza*. London. Phoenix, 1999

Dentro de una línea de difusión cultural común a diversas firmas europeas, la división Phoenix del grupo "Orion Publishing" se encarga de la edición de una serie de miniaturas dedicadas a "The Great Philosophers". Roger Scruton, autor de títulos tan dispares como *An Intelligent Person's Guide to Philosophy*, *Modern Philosophy: An Introduction and Survey* y *The Aesthetics of Music*, es el responsable del número XV de la colección dedicado a *Benedict de Spinoza*.

Se trata de un producto minimalista tanto por la forma como por el fondo. Su formato no incluye notas críticas –cosa, por otra parte usual en un librito de estas características–; sin embargo, en el caso presente se echan además en falta otros elementos que constituyen de ordinario una ayuda para el lector: un índice temático, una relación de los escritos de Spinoza y una bibliografía básica sobre el filósofo. El ahorro de estos aspectos implica que el libro no está concebido como instrumento de trabajo, quedando reducido a la exposición del pensamiento de Spinoza, terreno en que se observan también importantes economías. El texto, de cincuenta páginas, se interesa, primero, por la biografía del holandés, y dedica, a continuación, diez secciones a resumir el contenido de la *Ethica*, antes de presentar la conclusión. El núcleo de la exposición gira en torno a estos cinco interrogantes: ¿Por qué existe algo? ¿Cómo está formado el mundo? ¿Qué somos en el orden de las cosas? ¿Somos libres? ¿Cómo deberíamos vivir? La respuesta a estas cuestiones –que Spinoza no formula de ese modo– se pierde en el curso del desarrollo de diversos tópicos de la filosofía spinozista: Dios y el universo (donde la exposición se ajusta al enfoque tradicional subrayando el monismo sustancial, el panteísmo y el necesitarismo), los atributos divinos, la mente y el cuerpo humanos, el conocimiento, los principios de acción y pasión, las emociones, el hombre libre y la vida suprema. La forma de tratar todos estos temas varía de unas secciones a otras: unas veces el autor examina la deducción de tesis a partir de las definiciones y axiomas, otras sustituye el análisis conceptual por una ilustración a base de ejemplos tomados de la experiencia cotidiana.

En cuanto a la selección de textos de la *Ethica* incluidos en el relato, si no completa, es al menos representativa del pensamiento de Spinoza. Pero, al no hacer referencia a otras obras del filósofo ni prestar atención a las dificultades –lo que propiciaría la interpretación textual– el interés instrumental del librito es nulo. Con todo cabe asignar a este producto editorial alguna utilidad por cuanto quiere ser una divulgación, sencilla y didáctica, del pensamiento de Spinoza.

María Luisa DE LA CÁMARA

SPINOZA: *Oeuvres. III. Tractatus theologico-politicus / Traité théologico-politique*, texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, PUF, Paris, 1999, 862 pp.

El presente volumen se inscribe dentro de un ambicioso proyecto, en el que participa un amplio equipo, de editar las obras completas de Spinoza en Holanda (sólo traducción), Francia e Italia (texto bilingüe). Se trata de mejorar, no sólo el texto original de la edición crítica de Carl Gebhardt (1925), tal como venía reclamando el latinista holandés Fokke Akkerman desde 1977, sino también las traducciones sobre él fundadas, y, por supuesto, todas las anteriores, la mayor parte de las cuales tenían como base la edición de Vloten/Land (1882-3). El texto original de cada obra será el mismo para las tres versiones, mientras que las traducciones serán realizadas por equipos de expertos creados en cada país.

El texto que aquí presentamos, el primero de la edición francesa, dirigida por P. F. Moreau, es obra de tres conocidos spinozistas: F. Akkerman ha preparado el texto latino, ya antes (1997) publicado por él mismo en holandés (p. 830), aunque por un descuido se supone a veces lo contrario (p. 21, note 1, 43-44); P. F. Moreau y Jacqueline Lagrée son los autores de la traducción, introducción (3-53), notas (697-791), índices (793-825) y bibliografía (827-857). Un grueso volumen, como se ve, ya que, aparte de las 642 páginas del texto bilingüe de la obra (sólo existía el alemán de G. Gawlick, 1979), contiene otras 215 de minuciosos análisis de los editores. En la imposibilidad de bajar a detalles, intentaremos aludir a los criterios adoptados y a algunos de los resultados obtenidos.

Desde luego, se trata de una edición de extraordinario valor, tanto por el rigor con que ha sido preparado el texto original y hecha su traducción, como por las múltiples dificultades que ha resuelto y por los instrumentos que ofrece al lector para proseguir el camino trazado. Dejando de momento el texto, hagamos un breve recorrido del grueso volumen a fin de que el lector se haga una idea más precisa de lo que acabamos de decir. La introducción hace una breve síntesis de la génesis de la obra y sus fuentes, de su contenido y difusión (3-17). El espacio más destacado lo dedica, en cambio, a los problemas que presenta el texto latino (y hebreo), así como a la forma de resolverlos: texto de la *editio princeps*, con su paginación al margen, y aparato crítico muy escueto a pie de página; nuevos párrafos numerados, aunque no señalados, y puntuación y grafía modernas; traducción literal, con las páginas de Gebhardt al margen (19-37), de la cual se ofrece, además, el glosario de los treinta y cuatro términos más problemáticos (p. 793). A todo ello se añade un estudio verdaderamente extraordinario de las *Anotaciones* al tratado, que, junto con sus notas constituye una breve monografía (p. 654-695, 785-791).

Las casi cien páginas de notas indican la estructura de cada capítulo, señalan numerosas fuentes en autores clásicos, judíos y escolásticos, hacen la síntesis de problemas y soluciones sugeridas, ofrecen datos sobre autores y obras citadas o aludi-

das, todo ello con un criterio de medida y equilibrio notables. Y, puesto que el tratado es, en buena parte, un comentario a la Biblia judía, hecho por un judío, era en este terreno donde su información resultaba hasta ahora más precaria y es aquí más minuciosa y relevante. Pero también su otra vertiente, la política, está bien trabajada, ya que inserta múltiples alusiones a pensadores holandeses de la época y a otros como Maquiavelo, Calvino, Hobbes, etc. Una buena muestra de todo lo anterior son los índices añadidos después de las notas: uno de nombres de personas y otro de lugares geográficos citados en la obra; uno de citas bíblicas y otro de citas de obras no bíblicas; uno del alfabeto hebreo, otro de los términos hebreos, y otro del canon bíblico usado por Spinoza; y, en fin, numerosos datos bibliográficos, adelantados algunos al principio con sus siglas (43-46) e incluidos otros muchos en la amplia bibliografía final (827-857).

Ahora bien, todos esos elementos tienen como referencia el texto de Spinoza y su traducción. Es, pues, a éste al que debemos prestar especial atención. Pues bien, los autores de esta edición/traducción nos advierten que la *editio princeps* (= T₁) del tratado (1670), aunque fue hecha por el mismo Spinoza, denota una mayor negligencia (p. 21, 39-41), no sólo que su comentario a Descartes (1663), sino también que las obras póstumas, editadas por sus amigos el mismo año de su muerte (1677). Los autores de la edición francesa parecen suponer, con Akkerman, que la edición clásica de Carl Gebhardt, aparte de sus numerosas erratas, iba acompañada de un aparato crítico sumamente farragoso (p. 21, 41-42). En consecuencia, han decidido tomar como referencia T₁ y señalar en nota las variantes en ella introducidas, así como sus fuentes, es decir, otras ediciones originales del texto y la traducción inglesa de A. G. Wernham, pues se silencian todas las demás, incluidas las francesas.

Dejemos a un lado las erratas de T₁, 68 en total (p. 39-41), y las variantes de las *Notas* añadidas al tratado después de su publicación. En nuestra opinión, si se computan tanto las variantes citadas en la Introducción (p. 26-27, 41-42) como las cotejadas en las notas de pie de página al texto latino, uno saca la impresión de que, en contra de lo que cabría esperar, este texto, establecido en lo fundamental por Akkerman, está más próximo del de Gebhardt que del primitivo de la *editio princeps*. Aunque la verdad es que su cotejo con los otros dos no resulta nada fácil, ya que al margen se dan sus páginas, mas no sus líneas, y, por otra parte, las listas de erratas recogidas en la *Introducción* tampoco dan para cada una su referencia en aquellos.

Hagamos una breve recensión de las erratas señaladas. Un ligero examen demuestra que la mayor parte de las que corresponden a T₁, son simples errores de letras o uniones de palabras, muy fácilmente detectables. Cabría, sin embargo, indicar 2 excepciones: *contredita* / *concredita* (170/19) y *ab* / *ad* (590 / 6). Y algo parecido cabe decir de las de Gebhardt, como lo confirman las traducciones hechas sobre ella, ya que suelen ser correctas. Pero también aquí hay excepciones, como las 4 siguientes: *est, etiam* / *est, ut etiam* (172/2), *videt et praedicat* / *praedicit* (216/1), *praeterea* / *praeter ea* (368/12), *qui* / *quid* (578/10). En nuestra opinión, todas estas

variantes, así como las 14 analizadas en otro lugar (26-27), debieran haber sido incluídas entre las cotejadas en nota a pie de página.

En cuanto a estas últimas, la presente edición prefiere en unos 62 casos Gebhardt a T₁ y sólo en unos 16 ésta a aquél, mientras que en otros 8 casos se aparta de ambos y en 7 coincide con ambos. Ahora bien, la mayor parte de estas variantes son muy poco significativas desde el punto de vista del contenido, ya que 22 son correcciones de términos hebreos, de los que el mismo Spinoza nos dejó al lado su propia traducción latina, y otras 22 de citas bíblicas: en total 44. De las 49 restantes, sólo nos parece haber 4 un tanto relevantes en las que la presente edición prefiere el texto de T₁ al de Gebhardt: *ipsa / ipse* (94/22), *scaeva / saeva* (104/25), *hortatur / est hortatus* (466/32), *consequenter / consequitur* (538/11); y 8 en las que prefiere a T₁ y a Gebhardt otro texto: *cautem / cautum* (104/40) de Akkerman, *spectat, loquuntur multa / spectat, multa* (176/7) de Gfroerer; *hic lectus / híc lectus* (330/21) de Vloten, *qui a / quia* (412/10) de Paulus, *quod / quo* (522/5) de Wernham, *eo ipso se / eo ipso se potentia se* (532/1) de Akkerman, *summum imperium / summi imperii* (554/26) de Wernham, *fessos / fessus* (580/2) de Akkerman.

Estos pocos datos son suficientes para dar una idea de la amplitud y minuciosidad del análisis textual que está en la base de la presente edición. Sus resultados, sin embargo, no son tan novedosos como podría imaginar quien olvidara que tienen tras ellos dos siglos de trabajo tan persistente como perspicaz. Dicho en otros términos, se han introducido nuevos y atinados matices, más que corregido graves errores. Lo cual no impide que, como suele ser casi inevitable en obra tan compleja, en algún caso se haya deslizado una falta al corregir otra, como al decir *vidit* en vez de *videt* (216/1). En algún otro, además, cabe dudar si no sería preferible la lectura antigua: *miseria / miseriae* (120/33), porque concuerda mejor con “revelata fuit”; *quia* (412/10) atribuido a Dios, en cuanto que, por ser fiel, me hace fiel también a mi, mejor que “qui a”, atribuido al hombre, puesto que el texto paulino está en primera persona; *hortatus* (466/32), porque se coordina mejor que “hortatur” con *interminatus est*.

Lo que resulta un poco más sorprendente, es que en más de una ocasión la novedad parece ser menor en la traducción que en la edición, quizá porque, como ya hemos dicho, muchas erratas del texto original ya habían sido descubiertas o entrevistas por los traductores. De hecho, en algunos casos la presente traducción parece responder más bien al texto antiguo que al aceptado por el editor: *ubicumque / chaque fois* (84/11), *ipsa «virtus» / l'esprit lui-même* (94/22). Y en otros, contiene ciertas expresiones que no parecen recoger toda la fuerza del texto original: *ex hac / si* (60/6), *supra / hors* (106/22), *quia / omitido* (128/1), *ut 3 ad 1 / de 1 à 3* (130/1), *tempora existendi / temps du verbe exister* (134/2), *et sano / omitido el et* (154/4), *tuum / mon* (168/27), *pontificiorum / catholique* (176/22); *ideo / omitido* (204/33), *hebraeae / juifs* (234/31), *actionem / mouvements* (538/9), *quae omnia... officia sunt / la totalité des charges* (554/26), en vez de “todas estas cosas son...”; *modo tantum... in*

magnum numerum ... neque / pourvu qu'ils ... en trop grand nombre (630/2), en vez de "con la única condición de que... no.. gran número.

Hay un ejemplo que merece una mención especial. En p.186/28-31 (Ge 60/24-27), en claro paralelismo con *Ética*, IV, 37, scol. 2 (Ge 236/23-26), Spinoza se refiere a las relaciones entre ética y política en estos términos: "quaenam autem haec media sint et quaenam ratio vivendi quam hic finis exigit, et quomodo hunc optimae reipublicae fundamenta sequantur et ratio vivendi inter homines, ad universalem ethicam pertinet". A primera vista, el texto del TTP no parece ofrecer mayor dificultad, a diferencia del de la *Ética* que ha resultado siempre un tanto enigmático. De hecho, Ge no señaló aquí ninguna variante ni tampoco lo hace la presente edición. Hay, sin embargo, una expresión, "hunc (finem) ...sequantur", que es un tanto ambigua, ya que "sequantur" puede significar que los fundamentos del Estado *se derivan* del fin de la vida humana (ética), como hacen nuestros traductores (*s'en suivent*), siguiendo una larga tradición, que parece remontarse a Gebhardt (1908), pero también quizá que los fundamentos del Estado deben *perseguir* (quizá Appuhn, p. 88: "s'attachent à cette fin les principes"), es decir, contribuir a alcanzar ese mismo fin. De ahí que, a fin de eliminar la ambigüedad, Werham primero y después Gawlick (1979, p. 138) han sugerido leer "hinc" en vez de "hunc". Al parecer, sólo nosotros habíamos preferido la segunda lectura. Y la razón es que el texto nos parece diferenciar el sentido ético de "ratio vivendi" del sentido político de "ratio vivendi inter homines", típica del Estado. De ahí que el sentido del texto podría ser que las normas morales derivan del fin de la vida humana y que, en cambio, el Estado, aunque no se deriva directamente de él, por referirse a los bienes externos, sí contribuye al mismo, puesto que sólo él crea el clima dentro del cual el hombre puede ejercer su libertad y practicar la virtud (*Ética*, IV, 37, scol. 2, y 73). En cualquier caso, creemos que se debió señalar la variante "hinc" por "hunc".

En cuanto a los instrumentos ofrecidos por los editores, tan sólo echamos de menos que no hubieran añadido un listado único de todas las obras citadas y otro de todos los autores mencionados en las notas. Quizá ello se deba a motivos económicos o incluso a la modestia de los autores, que no quisieron otorgar a sus propias aportaciones o instrumentos un carácter tan permanente como a las del mismo Spinoza. En todo caso, también hubiera sido muy útil, como alguna vez se insinúa (p. 751, nota 5), un cuadro cronológico de los reyes de Israel y de Judá, dado que algunos de sus nombres tienen varias formas y que otros aparecen en ambos reinos.

No debemos cerrar estas líneas sin confesar que no hemos tenido el tiempo de hacer un análisis ni siquiera una lectura completa de todo el texto. Por eso, estos apuntes no tienen más valor que el de indicios o tan sólo quizá de una opinión personal. En todo caso, al señalarlos queremos subrayar, una vez más, que ellos revelan, por encima de todo, la minuciosidad del trabajo que han realizado los autores de la obra, tan gruesa en volumen como densa en contenido informativo.

Al final, una cosa está clara para nosotros. Pocas ediciones, traducciones o

monografías anteriores habrán aumentado y favorecido, en la misma medida que ésta, el estudio del célebre tratado sobre la libertad religiosa y política. Felicitamos, pues, a los autores de su edición, traducción y comentario. Y esperamos que las demás obras vean pronto la luz y sean tan ricas y brillantes como la que aquí hemos presentado.

Atilano DOMÍNGUEZ

SPINOZA, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Edición y traducción de Atilano Domínguez. Madrid, Editorial Trotta, 2000. 301 págs.

Una nueva traducción de una obra clásica como la *Ética*, si es excelente como en este caso, es siempre bienvenida y merece particular atención; aunque existan ya otras valiosas. La pluralidad no resta, sino que suma en esa tarea ardua e interminable que es traducir, llevar un texto denso, con las estructuras, historia y matices de su lengua original, a otra que también tiene los suyos; mudarlo, transformarlo para que el original persista en su expresividad y siga manteniéndose vivo. En ese trasiego, traducir requiere elegir entre diversas posibilidades; por eso es siempre tarea incompleta. Pero es también potenciación del texto original, despliegue de posibilidades encerradas en el original. En la odisea que es cada traducción, el éxito está en conseguir que el recorrido tenga retorno; traer el texto original hasta el lector y moverlo a que vaya al texto original. En todo caso, una buena traducción puede marcar un hito en la lectura y comprensión de una obra.

Ante la imposibilidad de contar aún con la nueva edición crítica que está preparando un equipo internacional, A. Domínguez toma como base la edición crítica de C. Gebhardt, pero no ignora sus defectos y excesos, puestos de relieve sobre todo por Akkerman. En consecuencia, tiene en cuenta el texto de la *editio princeps* de 1677 en las *Opera Posthuma*, cuya paginación se indica al margen; suprime algunas modificaciones de OP y algunas adiciones en holandés introducidas por Gebhardt, analiza las variantes textuales propuestas por Akkerman, Curley o Giancotti; y recoge las que le parecen relevantes, explicándolas en 33 notas a pie de página. Incorpora, pues, el trabajo histórico-crítico disponible y aporta su propio criterio en la fijación del texto original. Se trata, pues, de un auténtico y riguroso trabajo de edición crítica, como base para una traducción extraordinariamente cuidada en la diversidad de tareas que implica, realizada según las más estrictas exigencias académicas. Para facilitar la localización, divide los textos largos, como son los prólogos, apéndices y algunos escolios, en párrafos identificados por letras. Resulta también muy útil que el encabezamiento de cada página indica la parte y la proposición, prólogo, apéndice etc. en ella contenidos.

La Introducción ofrece un denso resumen de la historia de la redacción, edición

y difusión de la *Etica*, indicaciones básicas sobre su estructura y significado, así como una síntesis del estado actual de la crítica textual y de los criterios que han guiado su traducción. A ello se añade una bibliografía muy completa en la relación cronológica de las ediciones y traducciones de la *Etica*, pero más breve y desigual en la relación de léxicos, comentarios y estudios sobre esta obra. Completa la Introducción un esquema de la estructura general de la obra, ajustado y útil para orientarse en ella, pero quizá demasiado reducido.

La traducción es rigurosa, precisa, fiel, incluso austera, sin licencias ni adornos, concentrada en la estricta pero íntegra labor de traducir, hasta el punto de que hace pensar en una traducción pura. Se trata efectivamente, de una “traducción objetiva y crítica en el sentido amplio de exacta y razonada”, que procura la “equivalencia tanto formal como dinámica” con el texto original, como el autor se había propuesto (p. 23). Traducción pulida, clara y ágil, que transparenta bien el texto latino con la fuerza y complejidad de su orden de razones. Además de cuidar los matices como, por ejemplo “una” o “la “ Sustancia, tiene frecuentes aciertos que aunán precisión y expresividad. A pesar de ello subsisten algunas dificultades que no tienen buena solución: Unos son, como el mismo autor indica, “traducciones dudosas” y discutibles, que él mismo explica en notas. Por ejemplo, traducir *desiderium* por anhelo, ansia o añoranza, según los casos; *gaudium* por grata sorpresa, o *morsus conscientiae* por decepción. Otras reflejan problemas clásicos de fondo, como ocurre al traducir *mens* algunas veces por mente y en la mayoría de los casos por alma, como *anima*, término que Spinoza utiliza poco, parece que intencionadamente. Otras, siendo literalmente correctas, corren el riesgo de sumar deslizamientos y favorecen interpretaciones sesgadas; así al traducir las expresiones *potentia mentis/ rationis in affectus* (E 3 y 5 pról) por “poder del alma / razón sobre los afectos” se interpreta la potencia como poder, se reduce la polivalencia del *in*, que básicamente significa “respecto a”, se prejuzga el sentido del dominio, que es diferente según los contextos, y se diluye su diferencia con el *imperium absolutum in nostras passiones* que Spinoza critica (E 5pról). Podría resultar que, a falta de una solución adecuada, estas opciones sean finalmente las preferibles, pero incluso en ese caso hubiera sido deseable indicar los matices del original que no quedan bien recogidos, aunque para ello fuera preciso aumentar las notas.

A todo lo anterior esta edición de la *Etica* añade tres novedades de especial valor y utilidad. Un “índice de referencias internas” resultado de la informatización de las que Spinoza hace en su secuencia demostrativa, es decir, un plano de la red de conexiones que forman el orden geométrico, que sirve de guía para reconocer su articulación e identificar rápidamente los puntos cruciales de esa arquitectura. Un “índice de textos paralelos” a muchas de las definiciones, axiomas, proposiciones, corolarios o escolios, en otras obras de Spinoza y en otros autores, especialmente Suárez, Descartes, Aristóteles, Heereboord, Tomás de Aquino, Séneca ... En este mismo índice se incluyen las notas sobre las traducciones dudosas con la justificación de la

opción elegida. A mi juicio, hubiera resultado más claro separar estas notas y constituir un índice diferente y más extenso. En tercer lugar, un "índice analítico y léxico", que recoge los lugares en los que aparece cada término y concepto relevante, muy detallado y amplio, y tan útil como laborioso.

Con ésta, A. Domínguez completa su traducción de los textos filosóficos de Spinoza; sólo queda pendiente una obra de otra índole como es la *Gramática de la lengua hebrea*. Por primera vez disponemos de una traducción al español de todos esos textos realizada directamente del original y por la misma persona. Logros como éste elevan el nivel de los estudios españoles sobre Spinoza y crean tradición. Pero precisamente por el valor del conjunto, en esta traducción de la *Ética* se echa en falta, por contraste con las de las obras anteriores, la riqueza de sus notas explicativas. El motivo está en una admirable voluntad de "ofrecer el texto de Spinoza en su desnudez, sin notas explicativas personales" (p.9). Pero el respeto y la cautela no logran hacer olvidar que la traducción conlleva exponerse a posible "traiciones"; y que no siempre la desnudez es la mejor expresión, la más verdadera. En todo caso, la grata sorpresa que produce esta publicación anima a esperar ese complemento para ediciones posteriores. De momento podemos disfrutar ya del extraordinario trabajo realizado.

Eugenio FERNÁNDEZ

TOTARO, P. (A cura di) *Spinoziana. Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale* Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1997. 228 págs.

La investigación en historia de la filosofía requiere métodos críticos y medios cada vez más elaborados. Este volumen ofrece los trabajos presentados en el Seminario internacional realizado en Roma en septiembre de 1995, en el marco de la magna tarea del *Lessico Intellettuale Europeo*, dirigido por Tullio Gregory. Como muestra de la importancia de los matices lingüísticos, los textos están en italiano, francés, inglés y español.

La primera exigencia es identificar con precisión el texto original en sus detalles. Tarea inacabada en la que están inmersas las ediciones críticas en curso. Además se trata de analizar minuciosamente el léxico de Spinoza, sus términos técnicos, el uso que hace de ellos, sus estructuras sintácticas ..., que condicionan su significación filosófica exacta. De ello se ocupan las contribuciones siguientes: F. Akkerman "Mots techniques- mots classiques dans le TTP de Spinoza", F. Mignini "Anotazioni sul lessico del TIE", O. Proietti "La tradizione testuale del TP. Examinatio per un' edizione critica", G. Saccaro del Buffa "I connettivi sintattici e le strutture binarie de l'*Ethica* di Spinoza", L. Spruit "I manoscritti nerlandesi delle *Adnotationes* al TTP di Spinoza. Edizione critica", P. Steenbakkens "Purisme et gloses marginales dans la

traduction néerlandaise de 1677 de l'*Ethica* “ y P. Totaro “Ad sensum verborum attendere. Le ricerche terminologiche nella moderna letteratura su Spinoza”.

Además, es preciso tener en cuenta las fuentes, la historia y la transmisión del vocabulario, sus mutaciones y analogías. A este objetivo responden los textos de A. Domínguez “Las fuentes de los CM. Analogías con Suárez y Heereboord”; y de J. Lagrée “Spinoza et le vocabulaire stoïcien dans le TTP”.

Otro grupo de contribuciones se ocupa de problemas relativos a la traducción: P. Cristofolini “Le parole-chiave del TP e le traduzioni moderne”, E. Curley “Troublesome Terms for Translators in the TTP”.

Si el lenguaje es la base material del pensamiento, estos trabajos de crítica textual e histórica resultan muy útiles para cualquier estudioso exigente.

Eugenio FERNÁNDEZ

Spinoza en Internet

Para facilitar el contacto de los amigos espinosianos y espinosistas con las nuevas tecnologías, les voy a dar las direcciones de algunas páginas en las que se puede encontrar información sobre Espinosa en la red. Dado que la red es un rizoma (y aquí como en tantas otras cosas Deleuze se adelantó a su tiempo previendo la organización futura del saber) basta entrar por algún punto para ponerse en contacto con otros muchos, de tal forma que el problema es elegir bien para no perderse demasiado. De todas formas la manera más general de buscar algo es conectar con un buscador www.olé.es en español, o www.yahoo.com en inglés, por ejemplo, y en la ventana de búsqueda escribir lo que buscamos, en nuestro caso “spinoza” y el buscador nos informa de las páginas disponible sobre dicho tema que podemos ir explorando según nuestra intuición. En estos temas minoritarios la información es muy recurrente y rápidamente las referencias se cierran en círculo, lo que facilita la exploración casi completa de la temática.

En nuestro caso podemos empezar por *Doxa on Spinoza* que está en www.geocities.com/Athens/Forum/1901/spinresu.htm en las que se puede encontrar libros de Espinosa (la *Etica* y el TRE) en inglés on line, es decir, disponible directamente en la pantalla, posibilidad de comprar también directamente libros sobre el autor, una introducción al filósofo, una biografía, páginas dedicadas a las relaciones entre Espinosa y Nietzsche, la página de los amigos italianos de Espinosa y la conexión con otra página muy interesante, *Studia Spinoziana*, que se dedica a estudios sobre los siglos XVII y XVIII, tiene un índice lógico de la *Etica*, así como la *Etica* y el TRE en inglés, páginas sobre Descartes, Leibniz, Hume, Bayle, etc. La dirección es : www.frank.mtsu.edu/rbombard/RB/spinoza.new.html.

Una página que tiene muchos vínculos espinosianos es la de J. B. Yesselman, www.erols.com/jyesselman/index.

La universidad de Tennessee tiene un proyecto Spinoza en la dirección www.rulimburg.nl/spinoza/club.htm con una galería de retratos de Descartes, Newton, Espinosa muy interesante, así como los consabidos textos electrónicos de las obras citadas, y una página sobre Spinoza, el padre del ateísmo moderno.

Por último, se pueden encontrar las citas bibliográficas espinosianas de la Librería del Congreso en www.mala.bc.ca/mcneil/cit/citlcsplinoza.htm.

Bueno, supongo que con esto es bastante para empezar. ¡Suerte en la navegación!

Como complemento de esta información recordamos que existe un CD-Rom que contiene varias versiones de la *Ética*, la latina, la francesa y la inglesa, que pueden consultarse de forma sincrónica. También se encuentran en el CD una versión pedagógica para principiantes y la ética subterránea a la que aludía G. Deleuze (a cuyo recuerdo está dedicado el disco) que contiene sólo los escolios. La comercialización la lleva a cabo la société Phronesis (137, rue des Pyrénées, París, 75020) y se encuentra también en las librerías a 290 francos.

Francisco José MARTÍNEZ

Otras publicaciones recientes

- AA.VV. "Spinoza, un philosophe pour notre temps", *Magazine Littéraire*, nº 370, nov. 1998.
- DOMINGUEZ, A. "Catálogo de la colección Spinoza (1785-1921) de la real Academia de Jurisprudencia y de otras bibliotecas de Madrid". *Cuadernos del Seminario Spinoza* nº 10, Ciudad Real, 1998
- HUNTER, G. (Ed.) *Spinoza. The Enduring Questions*. Toronto-London, University of Toronto Press, 1994
- RAMOND, Ch. *Spinoza et la pensée moderne*. Constitutions de l'Objectivité. Paris, L'Harmattan, 1998. 384 págs.
- RAMOND, Ch. *Le vocabulaire de Spinoza* Paris, Ellipses, 1999. 63 págs.
- RODRIGUEZ AGUILERA, R. "El cuerpo del mundo. Dificultades metafísicas en la sabiduría ética de Spinoza" *Cuadernos del Seminario Spinoza* nº 9, Ciudad Real, 1998.