

## *Boletín de bibliografía spinozista* N.º 4

### **La filosofía política de Espinosa como respuesta a la crisis del barroco**

ANSALDI, Saverio (ed.), *Carl Gebhardt, Spinoza. judaïsme et baroque*, Groupe de Recherches Spinozistes, Travaux et Documents, n° 9, Paris, Sorbonne, 2000; ANSALDI, S., *Spinoza et le baroque. Infini, désir, multitude*, Kimé, Paris, 2001; DIOGO PIRES AURELIO, *Imaginação e Poder. Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa*, Ed. Colibri, Lisboa, 2000; LAZZERI, Ch., *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, PUF, Paris, 1998.

La relación de Espinosa con el barroco es una cuestión abierta que ha recobrado actualidad por los dos trabajos de S. Ansaldi que comentamos en esta nota. Si desde un punto de vista epocal es evidente que Espinosa es barroco ya que todo el siglo XVII puede agruparse bajo esa etiqueta; en cambio, si atendemos a la posición intelectual y política de nuestro autor, podemos decir que su postura es antibarroca en el sentido de que no acepta la salida a la crisis que supone el absolutismo monárquico. Espinosa no trata de adaptarse a la crisis que supone el barroco sino que mantiene el optimismo del humanismo renacentista y rechaza todo pesimismo, tanto antropológico como histórico. Es en ese sentido como hay que entender su crítica de Hobbes y el rechazo del absolutismo, así como su decidida apuesta por el republicanismo. Para Gebhardt, la coincidencia de Espinosa con el barroco consiste, primero en la inserción temporal ya aludida en el siglo XVII, y después en la utilización que hace de las tres categorías básicas del barroco, modulaciones del tema clave del infinito: la liberación de la forma (Entformheit); la substancialidad y la idea de potencia. Si parece claro que Espinosa utiliza claramente la idea de Substancia y la noción de potencia, mucho menos claro es la idea de que el único existente real es la totalidad, teniendo los individuos sólo una existencia determinada. Aunque es posible una lectura holista de Espinosa, pensamos que no es la más acertada, y que, en cambio, Espinosa apuesta claramente por el individuo que recibe su esencia, es decir, su potencia, su conatus, de la Substancia en tanto que naturale-

za naturante inmanente a la naturaleza naturada, o conjunto de individuos existentes, pero que no se anega en ella, sino que mantiene su individualidad. No podemos seguir a Gebhardt (ni a Ansaldi) cuando afirma que para Espinosa lo finito 'tiene que ser considerado bajo el signo de la limitación y la negatividad'. Al contrario, Espinosa concede gran relevancia a lo finito entendido como una potencia intensiva, determinada y afirmativa. Lo finito no es la negación de lo infinito, sino, por el contrario, lo infinito no es más que el marco ontológico que da el soporte constitutivo a lo finito. No hay negatividad en la limitación, sino una combinación concreta de reposo y movimiento, afirmativa de la realidad de los modos finitos. En cambio, sí es acertada la visión de la potencialidad como definición del ser, como devenir de la actuosa essentia, de una esencia entendida como actividad como devenir contante afirmativo y activo que busca su perfección en el despliegue constante de su potencialidad, de su conatus.

Ansaldi conecta en otro sentido Espinosa y el barroco, más en concreto con los pensadores barrocos españoles, especialmente Quevedo y Gracián. El libro compara estos autores respecto de tres nociones claves: infinito, deseo y multitud, es decir, el nivel ontológico, el nivel antropológico y el nivel político. De todas formas el libro a pesar de su buen conocimiento de los autores españoles y su enfoque muy precavido ya que nunca afirma que la inspiración de nuestro autor en estos temas se base en los autores españoles, no deja de tener un carácter altamente especulativo, ya que no hay pruebas para esas conexiones, que pueden ser sugerentes, pero no pueden ser probadas. De las tres afirmaciones de Ansaldi acerca de que "ciertos aspectos de la filosofía de Espinosa se constituyen y se definen, *con, a través* y también *contra* una conceptualidad de derivación barroca", estamos de acuerdo con la primera y la última pero no con la segunda. La filosofía de Espinosa se da en un ámbito barroco como hemos visto antes en Gebhardt, pero se da en su mayor parte en contra de las ideologías, políticas, filosóficas y religiosas dominante en dicho ámbito. Es más problemático el pensar que algún aspecto de la filosofía de Espinosa se pueda definir a través de los conceptos y la sensibilidad barroca mediante cualquier tipo de integración, bien sea descriptiva o transformadora. En cambio estamos de acuerdo con la inversión crítica que Espinosa lleva a cabo de la temática dominante en el barroco (español y no sólo español): crítica ontológica de la providencia; crítica de una antropología desgarrada y pesimista, ejemplificada en Quevedo como aun antropología de la crisis; y crítica política de la Monarquía absolutista. El libro es más interesante como tratado sobre el barroco español, del que hace una sistematización muy útil y acertada, que como explicitación de las conexiones entre dicha problemática barroca y la espinosista.

Pero Espinosa no sólo se opone a los autores barrocos españoles, también rechaza elementos esenciales de un pensador que, sin embargo fue decisivo para su concepción materialista del mundo: Hobbes. El libro de Lazzeri recorre con gran cuidado y profundidad las relaciones entre Espinosa y Hobbes en puntos tan esenciales para ambos como son: la teoría de las pasiones y su problemática relación con la razón; la lógica del conflicto humano; la cuestión del derecho y la ley naturales;

la cuestión, esencial para el contractualismo de la transferencia de derecho entre gobernados y gobernante; el origen del Estado; la cuestión de la soberanía; y la noción de régimen político. En todos estos puntos se produce en Espinosa un complejo trabajo de “sustitución, de desplazamiento y de transformación de los conceptos hobbesianos” que da origen a una postura política original, enmarcada sin embargo en el contexto del delicado marco que constituía la Holanda de la época con sus frágiles equilibrios políticos y religiosos. En la teoría de las pasiones mientras Hobbes distingue entre el movimiento animal y el movimiento vital, siendo el segundo el fin teleológico del primero, Espinosa, en cambio, hace de la vida la afirmación de la potencia de la esencia, tanto del cuerpo como de la mente y del conatus, el esfuerzo de una esencia por desplegar al máximo sus potencialidades. Por otra parte, el utilitarismo espinosista es más rico y amplio que el de Hobbes ya que busca lo útil para el individuo en su totalidad de aspectos y no como mera búsqueda de la supervivencia animal o del interés propio en el sentido más estrecho de esta noción. Además Espinosa desarrolla al máximo el naturalismo hobbesiano en el sentido no sólo de no escindir de forma radical entre el estado civil y el estado natural del hombre, sino incluso en el sentido de no separar al hombre racional del hombre pasional: ambos son el mismo hombre y la razón nunca elimina del todo las pasiones (como pensaban los neoestoicos y Descartes) sino que se limita a utilizarlas en el sentido de desarrollar sus lados activos y de controlar sus lados pasivos, esclavizadores y alienantes. Es la propia estructura pasional del hombre la que da origen a la sociedad mediante la imitación de los afectos y, a la vez, la que colorea la sociabilidad humana de ese tono conflictual ineliminable. Respecto a la cuestión de la ley natural, Lazzeri, muestra los desplazamientos teóricos operados por Espinosa que pasa de un concepto normativo de libertad a un concepto ontológico, elimina todo teleologismo y suprime el carácter racional de la ley natural que Hobbes compartía con los neoestoicos. Otra diferencia básica entre nuestros autores es la relacionada con el contractualismo. En Espinosa el contractualismo mitigado y sui generis del TTP desaparece en el TP, de manera que la transferencia de poder que permite la pacificación de la guerra total del estado de naturaleza y el establecimiento de la sociedad da lugar a la constitución de una potencia colectiva, la potencia de la multitud, capaz de proteger a cada individuo sin quitarle su derecho, es decir, su poder, natural, en lugar de transferir, sin retorno, el poder de todos los individuos al soberano que por no ser parte contratante queda libre respecto de dicho pacto. La opción no contractualista de Espinosa explica la génesis de Estado a partir de la noción antropológica de la imitación de los afectos.

Otra diferencia de Espinosa respecto de Hobbes se relaciona con la diferente relación entre virtud e instituciones que establecen ambos autores: mientras que para Hobbes la conservación del Estado depende de la virtud de los ciudadanos, para Espinosa la virtud de los ciudadanos depende de que el Estado tenga unas instituciones eficaces, capaces de generar comportamientos virtuosos, racionales, a pesar de la falta de virtud y de razón inicial de los individuos. En este sentido el gobierno eficaz no dependerá tanto de un arte de gobernar desarrollado por los

gobernantes sino más bien de la puesta en acción de una serie de instituciones, rotación de cargos, elecciones, sorteos, etc, que aseguren y conserven el Estado independientemente de las características personales, tanto de los gobernantes como de los gobernados.

Con esto hemos visto algunas de las principales diferencias entre las filosofías políticas de Espinosa y de Hobbes de las que el documentado análisis de Lazzeri da cumplida cuenta.

Por último, vamos a comentar brevemente el sugerente libro de Diogo Pires centrado también sobre la filosofía política de Espinosa que articula en tres partes: una noción de lo político que se opone por igual a la utopía de teólogos y moralistas que al realismo crudo de los políticos prácticos, aunque se acerca más a la posición de estos últimos que a la de los primeros; una noción de política entendida como la continuación del estado de naturaleza y que considera el Estado, por último, como la multitud organizada de forma que parece estar regida por una mente única. Las consideraciones políticas de Espinosa, para Pires, se desarrollan en el elemento de la imaginación y la pasión, de la opinión y el deseo, como en los barrocos, pero mientras que para estos la política pertenecía al dominio del claroscuro, y tenía su lugar propio en el ámbito que se abría entre la astucia de los súbditos y el poder absoluto, imagen terrena del poder divino, para Espinosa la política es la prolongación de la naturaleza, diferencia no pequeña como muestra el presente libro.

Espinosa entiende la política como una teoría de la praxis que se funda en una física de las pasiones. La política se da, fundamentalmente, en el ámbito del primer género de conocimiento, el imaginativo, y no exige por tanto la racionalidad de los sujetos para constituirse y desplegarse. Por otra parte, Espinosa en su enfoque de la política comparte con Hobbes una especie de individualismo metodológico, según el cual lo importante y básico son los individuos y los conglomerados de individuos son individuos compuestos que potencian y despliegan la potencia de sus componentes, pero que no subsumen ni diluyen la individualidad de dichos componentes. Este enfoque metodológico sitúa en continuidad el análisis político y social con el análisis del resto de la naturaleza, dando lugar a un enfoque claramente naturalista y materialista. Por otra parte, nuestro autor sigue a Matheron en su crítica del contractualismo espinosiano, dado que esta postura permite una interpretación naturalista de Espinosa y una conciliación entre su política y su ontología.

Como conclusión podemos decir que la reflexión sobre la política espinosiana es una constante en los trabajos más actuales sobre Espinosa; reflexión política que se conecta con la reflexión ontológica por un lado y que se enmarca en su contexto histórico y cultural, el Barroco, por otro. De esta manera Espinosa se nos muestra no como un abstruso metafísico, y mucho menos como un teólogo o un místico abstraído de la realidad, sino más bien como un ciudadano consecuente de la república holandesa que aprovecha su privilegiada coyuntura histórica e intelectual para reflexionar sobre la política, no sólo sobre la política real que se va imponiendo en su época, el absolutismo, como hace Hobbes, sino también sobre una utopía democrática y republicana que por una parte retoma lo mejor del pensamiento renacentista

con su optimismo erasmiano y por otra parte, compensa este optimismo utópico con el realismo, un poco pesimista, de Maquiavelo. Holanda y Venecia como repúblicas reales le sirven de modelo para proyectar las instituciones políticas arquetípicas del TP que son tanto más perfectas, y más poderosas, cuanto más se aproximan a la democracia y son tanto más débiles e imperfectas cuanto más reposan sobre el arbitrio de un solo individuos o unos pocos. La democracia en tanto que afirmación colectiva de la potencia de la multitud, es decir, de la conjunción multiplicadora de los conatus de los individuos es la última palabra, y no sólo por el hecho circunstancial de que ahí quedó detenida la redacción del TP, sino, mucho más fundamentalmente, porque es la forma política que se adapta mejor a la concepción ontológica naturalista, vitalista y materialista del judío de Amsterdam.

Francisco José MARTÍNEZ

### La correspondencia entre Espinosa y Oldenburg

DOMÍNGUEZ, Atilano: "A correspondência entre Espinosa e Oldenburg, ou os equívocos de duas ideologias" en revista *Discurso*, 31 (2000), p.285-322.

CÁMARA (de la), María Luisa: "La naturaleza en la correspondencia Oldenburg – Spinoza" en *Revista de Filosofía* 11 (1999), n. 22, p.129-141.

Henry Oldenburg (1620-1677) había nacido en Bremen. Hijo de un profesor de filosofía, se doctoró en teología en 1639 y pasó pronto a Inglaterra (1640) donde cumplió misiones diplomáticas al servicio de Cromwell y entró en relación estrecha con poetas como Milton, teólogos y espirituales como John Dury y Samuel Hartlib, y científicos como John Wilkins y, sobre todo, con Robert Boyle, en cuyo servicio tuvo la oportunidad de realizar un viaje de dos años (1659-60) por Alemania, Italia y Francia. Dotado de habilidades diplomáticas y profundamente religioso, mantuvo un difícil equilibrio espiritual entre los más diversos e internacionales pensadores como los Platónicos de Cambridge, Serrarius, Boreel, Limborch, J.Leclerc, Leibniz, etc. En 1660 fue nombrado primer secretario de la Royal Society recién fundada, con el encargo de organizar la correspondencia de la Institución, recabar informes de carácter intelectual y científico, redactar actas e informes, todo lo cual, unido a su pathos religioso y a su agudo instinto mensajero, lo convierten en un verdadero espejo intelectual de la época.

Los dos trabajos que aquí presento dan cuenta de la extraña y enigmática correspondencia entre Oldenburg y Spinoza. El primer artículo, del Prof. Domínguez, aborda de una forma general la trayectoria personal de cada interlocutor, los temas teóricos que se suceden, las posibles razones de la interrupción de la correspondencia y el abrupto final. El segundo, de la Prof. De La Cámara, se centra en un punto concreto: el concepto de naturaleza y los problemas metafísicos y teológicos de un

desencuentro entre una concepción holística de naturaleza, que el filósofo holandés defiende, y un pensamiento mecanicista o semimecanicista, que el experimentalismo de Boyle deja traslucir en las cartas del diplomático.

La correspondencia entre ambos hombres dura desde 1661 hasta 1675. Pero las 28 cartas que se conservan (17 de Oldenburg y 11 de Spinoza) abarcan poco más de tres años, debido a dos interrupciones, una de ellas de diez años, lo que unido al carácter verdaderamente revolucionario –en metafísica y en política– del pensamiento de Spinoza, a la rigidez mental de Oldenburg no ajena a las presiones teológico-sociales de las que es objeto, imprimen a esta historia un carácter dramático que va más allá de lo que podría ser un tratamiento teórico para entrar en el terreno de la psicología.

El primer período de la correspondencia va de 1661 a 1663, y comprende las cartas 1-7, 11, 13, 14 y 16. Para empezar, Oldenburg plantea a Spinoza dos preguntas muy precisas: qué diferencia hay entre la extensión y el pensamiento; y por qué su doctrina es más sólida que la de Descartes. La respuesta categórica del filósofo es que sólo hay una única substancia y que todos los demás seres, y en concreto el cuerpo y el alma humana, son sólo modos de la substancia, y que por consiguiente no existe la libertad como facultad de actuar con autonomía o independencia; la extensión es uno de los atributos de Dios, única substancia. Oldenburg no da crédito a lo que lee, y de manera un tanto paternal exige a Spinoza que exprese con más claridad su pensamiento, al mismo tiempo que le promete guardar secreto sobre estas ideas. Las objeciones de Oldenburg parten todas de una doctrina rigidamente escolástica radicalmente incompatible con el pensamiento de Spinoza. El difícil diálogo sobre la substancia, la extensión y la libertad, queda provisionalmente apartado y ambos interlocutores desvían su atención hacia otros temas: los experimentos de Robert Boyle (Domínguez, p.289-293).

Boyle considera que el nitro (nitrato potásico) está formado a partir de cuerpos *heterogéneos* (carbonato potásico y ácido nítrico), mientras que Spinoza estima que se trata de un solo cuerpo *homogéneo*, cuyas diferencias son explicables por principios mecánicos. Inmediatamente se intuye que hay aquí un conflicto gnoseológico: el inglés saca conclusiones a partir del experimento, y al tomar en consideración los datos de los sentidos, concede un valor a las “cualidades secundarias”. Spinoza, por el contrario, prefiere emplear “nociones puras”, como el movimiento, el reposo y sus leyes, que “explican la naturaleza tal como es en sí”. Como señala muy bien la Prof. De La Cámara, el problema se va desplazando de la naturaleza de los cuerpos (heterogeneidad vs. homogeneidad) a su forma de conocerlos (sentidos vs. razón), y de ésta al plano epistemológico. A partir de este momento la cuestión será: ¿cuál es el valor de los experimentos en el método científico? ¿qué relación hay entre experimentos y principios teóricos? (De La Cámara, p.131-133).

La polémica crece y mutuamente los dos hombres se piden explicaciones acerca de la función del experimento para un conocimiento mecánico de la naturaleza. Oldenburg exige que los principios mecánicos sean confirmados por los experimentos, mientras que Spinoza piensa justamente al revés. ¿Qué clase de cartesiano

es, entonces, Spinoza a la altura de 1663? El momento es extraordinariamente interesante, pues en ese mismo año Spinoza da a luz pública los *Principia Philosophiae Cartesianae* y los *Cogitata Metaphysica*. Y si en el primer compendio –señala De La Cámara– el autor expone con fidelidad la doctrina de Descartes, en los *Cogitata* introduce algunos cambios que lo llevarán muy lejos de ella; el pensamiento va a formar ya parte de la naturaleza constituyendo ésta un único ser: “tota natura naturata non sit nisi unicum ens”, de manera que Spinoza no es escolástico, pero empieza a no ser tampoco cartesiano (De La Cámara, p.133-135).

En agosto de 1663 se interrumpe la correspondencia, que no vuelve a reanudarse hasta el 28 de abril de 1665, en que el diplomático ha sabido por Serrarius que Spinoza “vive y está sano y se acuerda de su Oldenburg”. Las cartas 25,26,29,30,31,32 y 33, son las de este segundo período, que terminará en diciembre del mismo año 1665. En general –dice el Prof. Domínguez– los estudiosos de Spinoza dejan un poco en segundo plano este período de silencio en el que ocurren, sin embargo, cosas importantes a ambos correspondientes. Spinoza se ha trasladado a Voorburg; ha encargado a su amigo Pieter Balling la traducción al holandés de su comentario a Descartes; ha soportado con creciente enfado la correspondencia con el fanático Blijenbergh, donde el filósofo se ve forzado a extremar con vigor algunos conceptos importantes de su sistema; está avanzando en la redacción de la *Ética*. Por su parte, Oldenburg parece que está muy ocupado en la administración de la Royal Society, una agotadora correspondencia, la edición de las *Philosophical Transactions*, preocupaciones familiares, la guerra con Holanda, la peste, etc. Sin embargo, leyendo entre líneas, uno sospecha –dice Domínguez– que tanto el silencio como la reanudación de la correspondencia por parte de Oldenburg son debidos no precisamente a las ocupaciones de éste, sino al hecho de que han ocurrido cosas importantes y se han producido noticias filosóficas de gran calado. Oldenburg ansía conocer el comentario de Spinoza a Descartes, y le recaba su opinión sobre la 60 regla del movimiento, le pregunta si él admite, como Descartes, cosas “que superan la capacidad humana”, y está de por medio, siempre, la negación de la libertad, que en el comentario a Descartes Spinoza no ha retractado, el problema del origen y necesidad de las cosas, el problema de los atributos y la causalidad inmanente. Demasiadas cosas para que la curiosidad de Oldenburg y su labor oficiosa de vigía institucional de la ortodoxia y de la ciencia, no le estimularan a reanudar el diálogo. En la carta 31 Oldenburg envía a Spinoza saludos de parte de Boyle, animándole a “proseguir filosofando con todo esmero y diligencia; y ante todo –le ofrece el cebo– quiere saber si el filósofo ha hallado alguna luz en la ardua tarea de conocer cómo concuerda cada parte de la naturaleza con su todo y cómo se conecta con las demás”. El filósofo responde con una de las más bellas cartas que salieron de su pluma (carta 32). Por si acaso sus ilustres amigos ingleses esperaban una marcha atrás, Spinoza explica maravillosamente la relación entre partes y todo con el famoso ejemplo del gusanito en la sangre, para añadir a continuación: “como ya intenté demostrar antes de ahora, en la primera carta que le escribí cuando todavía residía en Rijnsburg, dado que la substancia es por su naturaleza infinita, se sigue de ahí

que cada una de las partes pertenece a la naturaleza de la substancia corpórea y que sin ella no pueden ni existir ni ser concebidas”. “Los hombres, como los demás seres –le había explicado ya en la carta 30– no son más que una parte de la naturaleza, y desconozco cómo cada una de esas partes concuerda con su todo y cómo se conecta con las demás”.

Como vimos, el inicial problema del nitro se había transformado en problema epistemológico, un problema de teoría de la ciencia. Pero la cuestión de las partes y el todo, con la alegoría del gusano –señala De La Cámara– traslada definitivamente la cuestión científica al terreno metafísico. En efecto, si, como hace Spinoza, sustituimos el gusano por un observador humano, la sangre por los modos de la extensión, y hacemos corresponder el cuerpo por donde circula con los otros cuerpos (en número infinito) con los que interacciona, vemos que esta alegoría es un *diseño perfecto* de la metafísica definitiva de Spinoza (p.137). El asunto –añade De La Cámara– merecería, en todo caso, un análisis más detallado; pero la elección del modelo *orgánico* representa, por de pronto, su distancia respecto al mecanicismo de Descartes, demasiado plano. La separación se hará aún más evidente al concluir en la misma carta que el alma humana es “una parte de la naturaleza” y, como en ella se da un infinito poder de pensar, esa alma es también una *parte* de cierto entendimiento infinito (ibidem). (Si en esta síntesis me fuera lícito decir algo de mi parte, añadiría que el cartesianismo spinoziano, incluido aunque no lo parezca el concepto mismo de substancia, fue sólo un aprendizaje provisional por el que el filósofo de Amsterdam tuvo que pasar –¿y quién no en la segunda mitad del siglo XVII?– a fin de esclarecer a contra–luz su visión holística del mundo que, por tradición y por cultura, Spinoza ya poseía antes de leer a Descartes, y que no podía terminar sino en el conocimiento intuitivo de la 50 parte de la *Ética*. El sistema de Descartes no empieza con Dios; lo usa como recurso cuando no hay más remedio. El sistema de Spinoza empieza con Dios y, en consecuencia, no puede más que terminar con Dios, en Dios. Ahora bien, ningún sistema vertical puede ser mecanicista más que en desarrollos “científicos”, como trata de hacer el astuto Leibniz; pero metafísicamente ha de ser orgánico, organicista, como el de los estoicos, como el de Plotino, como el de los místicos judíos, por diferencias que haya entre ellos. Pido disculpas por esta intromisión).

Finalmente –prosigue la Prof. De La Cámara– estos problemas metafísicos no podían por menos que derivar en disquisiciones teológicas. (En Spinoza, todo problema filosófico –y científico– es, por definición, teológico o reducible a algún problema teológico). “Usted teologiza, aunque quizás lo haga usted filosóficamente”, escribe Oldenburg lleno de perplejidad. Y cuando polemizan sobre los dos Libros, la Escritura y el Gran Libro del Mundo, y Spinoza le comunica las razones por las que está redactando el TTP: los prejuicios de los teólogos, su defensa contra la acusación de ateo, la libertad de filosofar, a los ojos de Oldenburg aquella imagen de Spinoza, que primero fue cartesiano y que después no se sabía exactamente qué era, empieza ahora a tener un aspecto aterrador: quien ha sido capaz de desacralizar el gran libro del mundo, puede también desacralizar la Escritura Santa. Las divergen-

cias teóricas terminan por ser esenciales. El correo se interrumpe por segunda vez, ahora durante diez años (De La Cámara, p.137-140).

Pero diez años –prosigue aquí el Prof. Domínguez– son muchos años para que no sucedan algunos hechos importante. Oldenburg es recluido durante algunos meses en la Torre de Londres por supuesto espionaje (1667); contrae matrimonio en segundas nupcias con la hija de su amigo John Dury (1668); en 1669 muere Serrarius, su correo con Spinoza; en enero de 1673 recibe la visita de Leibniz; de mayo a agosto de 1675 reside en Londres Tschirnhaus, amigo personal de Spinoza y que poseía una copia de la *Ética* y quien, a lo que parece, animó a Oldenburg a reanudar la correspondencia con el filósofo el 8 de junio de 1675. Por su parte, la vida de Spinoza durante estos años tiene una doble vertiente: hasta 1670, fecha de la publicación del TTP, época de relativa tranquilidad; amistad con Jan de Witt; muerte de su amigo S.de Vries, de quien recibió una pensión vitalicia; trágico final de Jan Koerbagh, acusado de Spinozismo. Tras la publicación de TTP, las críticas arrecian por todas partes, empezando por el teólogo de Utrecht, van Velthuysen, a través de Jacob Ostens; ocupación de Holanda por Luis XIV y asesinato de Jan de Witt; oferta de una cátedra en Heidelberg y de una pensión en Francia; prohibición del TTP en Holanda; terminación de la *Ética* y miedo a publicarla; amistad con Schuller y Tschirnhaus.

¿Por qué Oldenburg retoma en junio de 1675 la correspondencia con Spinoza? En la carta 61 con la que se inicia este último período (que comprende diez cartas, 61,62,68,71,73,74,75,77,78 y 79), Oldenburg hace referencia a otra anterior, perdida, y que él supone que no llegó a manos de Spinoza, en la que emitía opiniones adversas (“precipitadas”) sobre el TTP. Ahora, sin retractarse de ellas (en la carta siguiente le recomienda que no mezcle en la *Ética* nada que parezca debilitar la práctica de la virtud religiosa), disculpa la buena intención *subjetiva* de Spinoza: “ahora hallo muchas cosas que me van persuadiendo de que tan lejos está usted de tramar algo en perjuicio de la verdadera religión y de la sólida filosofía, que, antes al contrario, se esfuerza usted por encarecer y fundamentar el fin genuino de la religión cristiana y la divina sublimidad y excelencia de una filosofía fructífera”. La conclusión del Prof. Domínguez es que las posturas ideológicas de ambos hombres termiaron por ser radicalmente irreconciliables, pero uno y otro –el primero con el inexorable rigor lógico de las cartas 73,75 y 78; el segundo con su habilidad diplomática y su sincero sufrimiento por el extravío del amigo– son hombres de bien, que aman sinceramente la verdad, que buscan la libertad, la verdadera libertad interior, la *potentia mentis* (p.305) en un contexto socio-religioso donde sólo en apariencia había libertad de pensamiento (p.303).

Fueron sinceras las relaciones entre ambos. La filosofía de Spinoza rompía con la cultura dominante, especialmente con la religiosa. Oldenburg entendió perfectamente la trascendencia de la ruptura spinoziana. Y precisamente –señala el Prof. Domínguez– sus dos grandes silencios se producen justamente en el momento en que Spinoza le manifiesta sus ideas metafísicas y religiosas: en el comentario a los *Principia* de Descartes (1663), y cuando le anuncia los objetivos que presidirán su

redacción del TTP (1665). Ahora, al final, la contundencia de las formulaciones de Spinoza no admite respuesta. Oldenburg calla. Los dos mueren pocos meses después, en el año 1677.

El fino análisis de la Prof. De La Cámara y los grandes conocimientos del Prof. Domínguez se complementan admirablemente en este par de trabajos, para hacernos vibrar ante el espectáculo de dos almas tan distantes y tan próximas. Gracias a los dos; a los cuatro.

Bernardino ORIO DE MIGUEL

ÁLVAREZ GÓMEZ, Ángel: “Suárez y Spinoza: la disolución de los trascendentales”, en J.Ll. Blasco y M. Torrevejano, *et al.*, *Trascendentalidad y racionalidad*, Pretextos, Valencia, 2000, pp. 13-43.

El autor declara (p. 13) que su propósito, en este artículo, es, al menos, intentar abrir la posibilidad de demostrar las siguientes hipótesis de trabajo:

1. que Spinoza encuentra deconstruido el lugar ocupado por los trascendentales en la filosofía escolástica y en sus raíces platónica y aristotélica;
2. que fueron los propios escolásticos los autores de la deconstrucción;
3. que el bien no aparece en tal proceso simplemente como uno más de los trascendentales, sino como aquel sobre el que mayor presión recae;
4. que Spinoza lleva a cabo una reconstrucción de la ontología del bien por caminos y bajo supuestos que poco o nada tienen que ver con los fundamentos precedentes.

En el artículo que reseñamos, sólo se desarrollan las dos primeras hipótesis, que, a su vez, deben servir para probar las dos últimas.

Para los autores escolásticos, por ejemplo, Tomás de Aquino y Francisco Suárez, el tema de los trascendentales resulta decisivo para la existencia misma de la metafísica. Por el contrario, Spinoza le reserva un tratamiento despectivo y un destino aciago. “La doctrina de las propiedades trascendentales del ser, que en la metafísica ocupa un lugar primordial, tiene en el pensamiento de Spinoza nada más que menciones de liquidación”. (p. 36). Sus consideraciones están determinadas por la visión genética y psicologista que él tiene de dichos atributos. Estos no son el resultado de un esfuerzo de clarificación intelectual o de comprensión auténtica, sino que surgen precisamente como resultado de una confusión. La explicación es demoledora; así la resume el autor: “el cuerpo humano, puesto que es limitado, sólo es capaz de formar simultáneamente de manera distinta un número reducido de imágenes; si ese número se excede, las imágenes empiezan a confundirse y, si se exceden con mucho, terminan por confundirse totalmente entre sí. La capacidad que tiene la mente de representar distintamente los cuerpos no es mayor que la cantidad de imágenes que se pueden formar al mismo tiempo en el cuerpo. Cuando las imágenes se confunden completamente, también la mente se representa todos los cuer-

pos confusamente y sin distinción alguna y los comprende como bajo un solo atributo, a saber: de ente, de realidad, etc.” (p. 36). Conclusión: los trascendentales sólo indican ideas extremadamente confusas. Spinoza, pertrechado con esta reducción psicologista, puede en pocos movimientos, liquidar completamente cada uno de los trascendentales (“uno”, “verdad”, “bien”). Su tratamiento detallado, es por lo demás, sumarisimo, breve y contundente. “No tengo ganas de decir más cosas”: con esta declaración casi de aburrimiento y hartazgo, concluye Spinoza su estudio de los trascendentales. (p. 43). Es como si quisiera acabar con ellos lo antes posible, para poder entrar después a discutir las cuestiones que realmente le interesan. Tras este proceso de demolición, dichos términos quedan liberados de su carga tradicional y pueden ser utilizados de nuevo con otros sentidos y otras funciones en un sistema alejado ya de los presupuestos escolásticos.

No obstante, como señala el autor, lo que Spinoza destruye no es realmente la doctrina de los trascendentales. En efecto, su labor de barrido y anulación la realiza sólo “a base de una sucesión de despropósitos, o simplemente, de errores debidos a la ignorancia del asunto; porque la versión que da de los trascendentales –lo que pone en boca de los metafísicos- no se parece ni remotamente a la doctrina clásica” (p. 37). Spinoza ignora o malinterpreta lo que los escolásticos han dicho al respecto; y, en cualquier caso, no debería despachar, como simple confusión, distinciones y matices conceptuales que constituyen gran parte de la riqueza de dicha doctrina. No se debe acusar, sin más, de error y oscuridad conceptuales a una filosofía, la escolástica, que hizo de la elaboración de distinciones y diferencias, a veces enormemente sutiles, su razón de ser y su tarea más propia. Curiosamente, lo que, para Suárez o Tomás de Aquino, era diferencia y, por consiguiente, distinción y claridad, para Spinoza no era sino opacidad y desvarío. En verdad, él falsifica y falsea sistemáticamente el punto de vista escolástico. Como suele suceder frecuentemente en la historia de la filosofía, crea un enemigo ficticio, *ad hoc*, ya débil y absurdo; al cual luego derriba con facilidad y limpieza. No obstante, esta tarea, aun filológicamente incorrecta, resulta eficaz y renovadora (p. 37), en la medida en que establece una nueva base para la filosofía más allá de las conceptualizaciones heredadas. Spinoza desmonta, pues, una versión falsa y errónea de los trascendentales; pero con ello, no obstante, posibilita una nueva reflexión. Incluso los malentendidos pueden, a veces, resultar fructíferos.

Para acceder a las verdaderas dificultades y problemas que dicha doctrina acarrea es más provechoso, pues, volverse a los propios escolásticos para ver cómo son ellos los que ponen de manifiesto el auténtico carácter, muchas veces, aporético y conflictivo, de los trascendentales. Su discurso no los toma como dados o evidentes, sino que, ante todo, intenta probar su realidad y el lugar específico que les corresponde, aunque sea un lugar de ninguna manera evidente o consolidado. La meditación escolástica sobre ellos, por tanto, de ningún modo puede ser despachada, sin más, como dogmática o ciega. Es una reflexión muy cuidadosa y estilizada que, sobre todo, trata de garantizarse la verdadera viabilidad de su objeto. Por ejemplo, he aquí, tal vez, una de las dificultades más básicas que debe afrontar tal doc-

trina: “algo puede ser objeto de una ciencia si tiene propiedades que de él se puedan demostrar y principios y causas del ser y de la demostración; pero el ente en cuanto ente no puede tener tales propiedades, principios y causas” (p. 22). ¿Cómo afrontar esta objeción? La respuesta de Suárez es que “el ente tiene sus propiedades distintas de sí mismo, si no realmente, al menos conceptualmente, como son la unidad, la verdad y la bondad”. (Ibid.). De esta manera, Suárez consigue no sólo responder a la dificultad planteada, sino también, y sobre todo, justificar “la existencia del objeto de la metafísica: se trata de las propiedades trascendentales; de ellas depende la existencia misma de la metafísica”. (Ibid.).

Suárez se esfuerza por afirmar la realidad de los trascendentales, aunque no puede establecer, obviamente, que se trate de propiedades que se distingan realmente del ente mismo. Tal vez fuesen complicaciones de este género las que impacientaban a Spinoza y le condujeron al desmantelamiento radical de la doctrina. La postura de Suárez es otra. Se debate con la cuestión, buscándole una solución que sea algo más que meramente nominal. (Que lo sea efectivamente es lo que garantizaría la viabilidad de la disciplina, otorgándole un objeto propio y digno, y no tan sólo confusión o artificios verbales, como pensaba Spinoza: “este asunto no tiene tanta importancia, mejor dicho, no tiene ninguna importancia para quienes se interesen por las cosas y no por los nombres” [p. 38]). Por una parte, Suárez establece la realidad de tales atributos: “Afirmo que el ente en cuanto ente, tiene algunas propiedades o atributos que no son meros productos de la razón, sino que se predicán de él verdadera y realmente”. (p. 33). Y también considera que “estos atributos no dependen en realidad de una construcción del entendimiento, sino que convienen al ente de manera absoluta y con anterioridad a cualquier consideración intelectual”. (Ibid.). Por otra parte, lo que torna difícil y peliaguda la cuestión es que tales propiedades no se distinguen realmente, sin que por ello sean sólo “ficciones de la razón”. (Ibid.). En esta tesitura, Suárez multiplica las distinciones: debe diferenciar “los entes de razón que lo son ‘formalmente’ de aquellos que lo son ‘de manera más amplia’” (ibid.). Conclusión: “Todo el peso de la metafísica, en cuanto ciencia con un objeto del que se han de poder demostrar las propiedades, viene a recaer sobre el carácter ‘formal’ contenido en las ideas del entendimiento (...) pues la única forma de escapar al absurdo de la distinción real o al vacío de la nada de la distinción pura de razón está en el ‘concepto formal’” (p. 34).

La escolástica no partía, pues, dogmáticamente, en su indagación metafísica, de un objeto seguro y afianzado que se pudiera dar por descontado; más bien, al contrario, antes de toda consolidación de resultados, le era menester asegurarse primero, críticamente, la existencia misma de un objeto propio y específico. Con ello, en cierto manera, no hacía sino confesar, desde un principio, que el tema mismo de dicha disciplina no era algo que se pudiera asumir de forma inocente. La ambigüedad con la que Aristóteles lo acuñó originalmente (a saber, el ser en cuanto ser, por una parte; y Dios, por otra) dejará su impronta a lo largo de la historia: “la pregunta metafísica se desdobra en la pregunta por el ente en su totalidad y la pregunta por el ser supremo” (p. 15). De ahí que la primera tarea con la que Suárez se enfrenta

sea, antes de toda iniciativa temática, definir propiamente su objeto (pp. 16 y ss.), pues no es éste algo que se manifieste como dado y evidente antes de toda investigación. La metafísica, al contrario que las demás ciencias, debe darse y determinar, por sí misma, cuál sea su propio objeto, pues ni Aristóteles, ni la tradición, ni las cosas mismas han zanjado, de una vez por todas, el asunto. La temática de los trascendentales es una de las formas en las que se configuró históricamente esa ciencia buscada, denominada 'metafísica', que es también una perplejidad y una interrogación permanentes. Con Spinoza y, en general, con el advenimiento de la filosofía moderna, la metafísica conoce o sufre otra transformación decisiva: deja de ser una ciencia "que tiene en los trascendentales y en la *ratio sufficiens* la legitimación de su objeto", para devenir otra que "sólo encuentra consistencia real en la sustancia y sus modos." (p. 26).

Pedro ROJAS

BLANCO-ECHAURI, J., *Espinosa: Ética e Política*. Encuentro Hispano-Portugués de Filosofía (Santiago de Compostela, 5-7 de Marzo de 1997). Edición a cargo de Jesús Blanco-Echauri. Santiago de Compostela Universidade, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, 1999. 511 pp.

Aunque los lectores del "Boletín de bibliografía spinozista" que publica la revista *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* de la Universidad Complutense de Madrid tuvieron ya noticia del simposio hispano-portugués sobre Spinoza (o Espinosa, como prefieren gallegos y portugueses) celebrado en la Universidad de Santiago de Compostela a primeros de marzo de 1997, y del volumen, coordinado por el profesor de esa Universidad, Jesús Blanco-Echauri, que recoge en una espléndida edición las conferencias y comunicaciones expuestas en esa reunión, no está de más que demos ahora cuenta de uno y otra de manera algo más detallada.

Al encuentro de Santiago acudieron (acudimos) muchos de los estudiosos de Spinoza en España, desde hace años vinculados la mayoría por el "Seminario Spinoza" que preside generosamente Atilano Domínguez, responsable no sólo de la existencia y continuidad de dicha asociación, sino de las versiones más notables del filósofo holandés al castellano. Pero asistieron también varios colegas portugueses (Barata-Moura, Borges Coelho, Machado de Abreu, Pires Aurelio, Ribeiro Ferreira, Soromenho-Marques), lo cual hizo posible que muchos de nosotros tuviéramos conocimiento de la valía de sus investigaciones y, lo que es mejor, que estableciésemos, o mejorásemos, nuestras relaciones con los colegas lusos. Era éste uno de los objetivos del encuentro, y puede decirse que se cumplió sobradamente.

El congreso estuvo dedicado a la ética y la filosofía política de Spinoza. La opción por este tema no puede resultar extraña, si tenemos en cuenta tanto el vigor y la resonancia actual (al menos editorial) de los estudios de filosofía práctica en

general, como la orientación dominante en los estudios actuales sobre Spinoza, que no sólo prestan atención preferente a aspectos otrora pasados por alto de su pensamiento, sino que incluso, interpretan en ocasiones el conjunto de su filosofía a partir de claves éticas y políticas.

La gran mayoría de las conferencias y comunicaciones recogidas en el volumen que reseñamos (treinta y cinco en total, más un comentario a E4P37S2 a cargo de cinco estudiosos) versan, en efecto, sobre cuestiones de Ética o Filosofía Política. Pero incluso la mayoría de aquellas que podríamos incluir en principio en un apartado de “filosofía general” (como optó por llamarlo el editor del volumen) o “filosofía, teórica” tienen cuando menos un trasfondo ético. Tal ocurre con las contribuciones de Rodríguez Camarero (que emparenta a Spinoza y Darwin en un combate contra el finalismo), Francisco José Martínez (que presenta un fino análisis de la relación entre necesidad y libertad en los *Cogitata Metaphysica*), Álvarez Gómez, que contrapone las visiones de la racionalidad de Spinoza y Descartes en el texto titulado “El místico y el rebelde: dos modos de ser spinozista”, Barreiro (que se ocupa de la polémica entre Lessing y Jacobi), A. C. Pérez (“Spinoza e Vigotsky: 0 dominio da propia conducta”) e incluso E. Alves, cuya interpretación de la “Ética” como una Física (en la línea de Klever) viene a fin de cuentas a abordar por vía negativa la ética de Spinoza. Apenas sí podríamos asignar un lugar independiente de la problemática moral y política a las contribuciones de M<sup>a</sup> Luisa de la Cámara (“O Simeón o Jacobo: la función teórica del tiempo”), M<sup>a</sup> Carmen Casillas (“Algunas observaciones sobre el método deductivo de Spinoza”) y Ángel Luis Rivas (“La fundamentación ontológica de “lo moral” en Descartes y Spinoza. La ontología proyectiva de Spinoza”).

Por descontado, no es posible dar cuenta en el espacio de que dispongo para esta reseña de todas y cada una de las aportaciones. Y tampoco parece posible reducir la pluralidad de temas y enfoques a un conjunto unificado de conclusiones: el volumen muestra más bien la diversidad, continuamente renovada, de las lecturas posibles de Spinoza, y la insuperable tensión entre las interpretaciones. En mi opinión, ni se puede ni se debe esperar otra cosa cuando nos hallamos ante la filosofía, potente y sintética, de un filósofo clásico como Spinoza. Sin embargo, he creído hallar un cierto nexo que relaciona la mayoría de las exposiciones, y de él voy a servirme como hilo conductor para referirme a algunas de ellas.

A mi modo de ver, lo que relaciona entre sí a muchas de las conferencias y comunicaciones es el examen del lugar y la función respectiva de razón y afectos tanto en la ética como en la filosofía política de Spinoza. Según se haga hincapié en una o en los otros, y según se perciba la conexión entre ellos, se tenderá a encontrar un Spinoza “realista”, o un filósofo “utópico”, alguien que propone una vía ética de “salvación” o que más bien muestra cómo es posible una desencantada gestión política de los afectos. Lo que traerá como consecuencia, no sólo una línea de interpretación del sentido de la ética y de la política en Spinoza, sino también de la relación entre ambas.

En esta línea, cabe destacar en primer lugar la conferencia de Eugenio

Fernández, centrada precisamente en el “dominio de los afectos”, entendido en el triple sentido de dominio sobre los afectos, conocimiento de la dinámica afectiva, y acción transformadora de las pasiones en acciones. El minucioso análisis del profesor Fernández muestra la complejidad y las tensiones insuperables que atraviesan el territorio de los afectos, la dificultad del trabajo paciente sobre los mismos que conduce a la alegría, lo imposible de la pretensión de suprimir las pasiones y lograr el dominio absoluto de la razón. (La comunicación de Martínez Quintanar, con Deleuze al fondo, abunda en esta temática).

Precisamente la alegría fue, como era de esperar, el centro de la conferencia de Fernando Savater, presentada como “soliloquio a partir de Spinoza”. Esta intervención, como la de Victoria Camps – “Las dos éticas de Spinoza” – se situó en un terreno diferente del de los estudiosos de Spinoza. Spinoza era aquí, no el tema, sino el punto de apoyo para una exposición de la propia visión de la ética, y la lectura del filósofo estaba guiada por los presupuestos filosóficos de cada uno de ellos, expuestos en trabajos anteriores. Algo parecido encontramos en la contribución de Esperanza Guisán (“Spinoza: el *summum bonum* y la alegría permanente”), que nos mostró a un Spinoza situado en la línea del utilitarismo ideal de Mill.

Otra es la interpretación que inspira el original comentario de Luis García Soto a E4P70 (“Moralidade e utilidade nos relacionamentos interpessoais”), que opone precisamente la *pietas* o moralidad del hombre libre a orientación utilitaria del ignorante, concluyendo en la práctica imposibilidad de conjugar ambas perspectivas, lo que conduce al sabio spinozista al exilio interior. O la de Javier Espinosa, que se vale de la noción kantiana de autonomía para mostrar el progreso que va de la religión supersticiosa a la filosófica (si puede hablarse en este caso de religión), pasando por “la vivencia coherente de la religión revelada”.

Pero cabe destacar particularmente en esta dirección la conferencia de Luís Machado de Abreu, que ve en la filosofía de Spinoza, más allá de las críticas del filósofo a la literatura utópica, una tensión utópica de la razón, la cual nos presenta un modelo humano ideal como principio regulador de la acción que tiene un carácter emancipador, así como en el ámbito político una propuesta de ordenación racional de la vida colectiva y, en último término, una inserción consciente del hombre en la Naturaleza de la que forma parte.

La ética sigue presente en varios de los trabajos incluidos en la sección de “Filosofía Política”. Así, la conferencia de Atilano Domínguez, cuyo revelador título es “Sentido ético de la política de Spinoza” argumenta que en Spinoza ética y política tienden al mismo objetivo y, más aún, que la ética tiene primacía sobre la política, pues a fin de cuentas, la vida cívica tiene su cumplimiento en la contribución a la realización del ideal de vida humana que la ética pretende. Aun si Spinoza reconoce una relativa autonomía de la política (e insiste repetidamente en que el orden político debe sustentarse sobre una adecuada estructura institucional, y no depender de los sentimientos y disposiciones morales de los ciudadanos), no es menos cierto que este reconocimiento convive con la exigencia de virtudes públicas, que deben acompañar a cada forma política: por eso la democracia es el régi-

men donde tiene más cabida la virtud cívica (cabe decir, el más ético). Por eso, Spinoza está, según Domínguez, más cerca de Aristóteles y de Kant, por lo que respecta a la relación entre ética y política, que del pragmatismo amoral de Maquiavelo y Hobbes.

Gloria Santos sostiene igualmente que hay una estrecha relación entre ética y política. En su comunicación (“Ética y democracia en el pensamiento de Spinoza”) se refiere a la ética como “la verdadera utopía de Spinoza”, y a la política como “cauce necesario de aproximación a esta utopía”, puesto que la realización personal exige la mediación comunitaria, que tiene su mejor expresión en la democracia. (También se destaca la íntima conexión entre ética y política en la singular aportación de Francisco Carrasquer, “Ética y política en Spinoza”).

La relación entre ética y política está también en el trasfondo de las conferencias y comunicaciones que se refieren a la relación de la teoría política de Spinoza con su contexto histórico e intelectual. Soromenho-Marques dedica su ponencia a la cuestión de la relación de Spinoza con el realismo político. A primera vista, Spinoza se sitúa en la trayectoria realista abierta por Maquiavelo (a quien elogia abiertamente), y secundada por Hobbes, exhortándonos a tomar a los hombres tal como son, siguiendo su teoría de la dinámica necesaria de los afectos, y critica una teoría separada de la política real. Sin embargo, el profesor portugués hace notar que la posición de Spinoza se aleja del pragmatismo estrecho de lo que pasa en su época por maquiavelismo, puesto que la base ontológica y antropológica de su teoría le permite proponer una sociedad basada en los afectos positivos, en la que la seguridad se asienta en la cooperación y el reconocimiento de la diferencia.

A parecidas conclusiones se acerca Javier Peña en su comunicación “Spinoza, entre la tradición republicana y el Estado moderno”, que pone a Spinoza en relación con el republicanismo holandés y las teorías de la razón de Estado. El discurso político de Spinoza se inserta en la tradición republicana, si bien es atemperado por las lecciones realistas de los teóricos modernos del Estado; a la vez, la deriva maquiavélica del arte de la dominación basado en la “razón de Estado” es corregida por la afirmación de la libertad republicana. También se hace notar la distancia de Spinoza respecto a la solución autoritaria de Hobbes en la aportación de María Luisa Ribeiro Ferreira, que destaca las divergencias entre las posiciones políticas de ambos autores, y los fundamentos filosóficos de tales discrepancias: la continuidad entre orden natural y político resultante de la perspectiva inmanentista y totalizante de Spinoza se contraponen a la ruptura entre naturaleza y política que corresponde al contractualismo hobbesiano. E igualmente se apoya en una lectura no hobbesiana de Spinoza Julián Carvajal (“La idea de soberanía en Spinoza”) quien trata de mostrar cómo Spinoza armoniza la doctrina moderna de la soberanía con la prioridad de la libertad.

Dos conferencias abordan problemas de la teoría política de Spinoza que podríamos encuadrar en el ámbito de la “eticidad” hegeliana. Vidal Peña (“Espinoza: potencia, autoconciencia, Estado”) se acerca a la política desde la ontología. Su ponencia recuerda la continuidad de ontología, ética y política en

Espinosa, y la necesidad por tanto de entender estas últimas a partir de sus fundamentos ontológicos. Desde esta perspectiva, el autor contempla la integración política de los ciudadanos del Estado spinoziano en el marco de la hipótesis de que el modo infinito mediato del entendimiento tiene su lugar precisamente en la "civitas". La forma del Estado satisfaría los requisitos de subjetividad y objetividad del entendimiento infinito en acto (mediato). Como contrapunto, puede verse la comunicación de Barbone ("El status metafísico del estado político", que sostiene una interpretación que podríamos llamar "atomista" del Estado spinozista).

Diogo Pires Aurélio se refiere en "Natureza e nagao segundo Espinosa" a esa misma cuestión de la inserción de los ciudadanos en el Estado, pero desde la original perspectiva de la idea de nación. No obstante la oposición crítica del filósofo judío a lo que pudiéramos llamar "nacionalismo hebraico", Spinoza, consciente de la importancia de los afectos en la delimitación de la identidad colectiva, capta por tanto la importancia de la nación para integrar a los individuos en un "afecto común".

Otras tres ponencias muestran la importancia del conocimiento del contexto de una filosofía para conocer ésta. Jesús Blanco muestra a través de los minuciosos análisis de su conferencia "Un iusnaturalismo históricamente perverso" que el iusnaturalismo del jurista holandés Hugo Grocio es una referencia indispensable (aunque en general no tenida suficientemente en cuenta) para comprender adecuadamente la teoría política de Spinoza que, a fin de cuentas, parte de una teoría del derecho natural, y se expresa con categorías jurídicas.

Algo parecido puede decirse de la conferencia del historiador Borges Coelho ("Espinosa e os sistemas ideológico-práticos de obediencia" que expone la relación del heterodoxo Espinosa con los aparatos ideológicos de las religiones judía y cristiana, e interpreta su propuesta filosófica desde la perspectiva de la "reforma del entendimiento". Así mismo, Barata-Moura se ocupa, bajo el título "¿Es la verdad una categoría política para Spinoza" del gran debate moderno sobre la libertad de pensamiento, la tolerancia y el pluralismo en relación con la verdad (un debate que sigue siendo actual: basta acordarse de Berlin o Rawls, por ejemplo), para mostrar, una vez más, como se entrelazan en Espinosa filosofía teórica y filosofía práctica.

El comentario de E4P37S2 (a cargo de F.J. Martínez, M<sup>a</sup>. L. de la Cámara, J. Peña, C. Roldán y R. Rodríguez Aguilera) nos hace volver sobre las mismas cuestiones: el peso de los afectos en el campo de la política, la base ontológica de la ruptura con la tradición iusnaturalista, la problemática del contractualismo, la tensión entre el racionalismo utópico y el realismo político. Y es que, una y otra vez encontramos en la filosofía de Spinoza nudos problemáticos, silencios, sugerencias. Pero la lectura conjunta, paciente y renovada, permite siempre mejorar nuestra comprensión de su filosofía, al multiplicar las perspectivas y conjugar las potencias.

Javier PEÑA

BLANCO-ECHAURI, Jesús, "La obligación contractual en la filosofía política de Espinosa". Laguna, *Revista de Filosofía*, nº 7 (2000), pp. 111- 133.

El objeto de este artículo es estudiar la obligación contractual en la filosofía política de Spinoza, contrastándola con el dispositivo jurídico articulado por el jurista holandés Hugo Grocio. Según éste, el hombre tiene la obligación moral de mantener todas las promesas. Incluso habrá obligación jurídica en el caso en el que se den los siguientes condicionantes: promesa voluntaria, concerniente al futuro, a favor de otro, respecto de cosas que se encuentran en poder del promitente y, sobre todo, cuando el promitente confiere al otro el derecho de exigir el efecto de su palabra. Para Spinoza, en cambio, esas promesas son simples declaraciones de intenciones que se las lleva el viento, porque todos los seres humanos somos gobernados por una ley natural que nos lleva necesariamente a buscar nuestro bien y evitar nuestro mal, de modo que siempre que, por conseguir un bien, podamos romper sin mal una promesa, lo haremos. Esto significa que todas las promesas las hacemos condicionales a lo que creemos nuestro bien o nuestro mal, o, dicho de otra manera, que todas las promesas las hacen todos los hombres con engaño. Aunque también podríamos decir que todo el mundo sabe que todos jugamos a este juego, por lo que no hay engaño, a no ser que se quiera uno autoengañar. Así que es la utilidad el origen de todas las promesas y el criterio para su mantenimiento. De manera, que si lo aplicamos a la doctrina política, tendremos que decir que si queremos que los pactos se mantengan, habrá que arbitrar un mecanismo para que quien rompa un pacto obtenga más daño que utilidad, para lo que debe haber una potencia o un poder efectivo que haga cumplir las promesas. Por eso, para que una promesa sea algo más que una declaración de intenciones debe llevar consigo una efectiva transferencia de potencia. La conclusión que extrae Blanco-Echauri de ello es que la lógica del contractualismo spinozista reside en el deseo (de lo que nos produce bien) y el poder, de modo que las obligaciones políticas se reducen a esos dos factores.

Este breve resumen que hemos presentado del artículo pretende ser una incitación a su lectura, pues, como se ve, es un tema esencial de la filosofía política de Spinoza. El artículo recorre pormenorizadamente todos los recovecos del asunto con gran claridad y con un discurso pleno de lógica. Quizá personalmente nos hubiera gustado que se hubiera ampliado a la comparación entre Spinoza y Hobbes con respecto a las consecuencias que tiene la conclusión del artículo, pero esto más que un demérito del artículo es un deseo, un querer más.

Javier ESPINOSA

*Cadernos Spinosanos* nº V (1999) 168 pp. y nº VI (2000) 122 pp.

Desde hace algunos años la Universidad de Sao Paulo (Brasil) viene publicando esta revista que es obra de Marilena Chauí y el 'Grupo de Estudos Espinosanos'.

La amplitud e interés de los textos de M. Chauí sobre Spinoza son conocidos. Estos Cuadernos están especialmente vinculados con los trabajos de los estudiantes de doctorado, pero recogen también textos de otros investigadores y de conocidos especialistas. Con esa misma función incluyen resúmenes de tesis doctorales e informaciones bibliográficas. Su campo temático no se limita a Spinoza, sino que se extiende a la filosofía del siglo XVII.

El n.º V ofrece los siguientes artículos: “A fisiologia e as Paixoes em Descartes” de M. de Oliveira Franco; “Mysterium cosmographycum: Os antecedentes das duas primeiras leis keplerianas dos movimentos planetarios” de C. Roque Tossato y “Mersenne e a teoria da vibraçao das cordas” de P. Tadeu da Silva. Además incluye una selección de bibliografía spinozana realizada por M. Chauí, y un “Index Cartesii rationum more geometrico dispositarum” que analiza informáticamente el léxico utilizado por Descartes en sus ‘Rationes’ (AT VII, 160-170).

El n.º VI está integrado por los artículos “A última sabedoria e a felicidade” de Paolo Cristofolini, “Hobbes e as sem-razoes da revolução” de E. Ostrensky, “Leituras leibnizianas de Espinosa” de T. Moura Lacerda y “Razao e eloquência na filosofia politica de Hobbes” de Y. Frateschi. Incluye, además, una bibliografía sobre Descartes amplia y bien organizada; y finalmente informaciones sobre publicaciones, congresos y tesis doctorales.

Eugenio FERNÁNDEZ

CÁMARA (de la), María Luisa: “Samuel Clarke contra Spinoza: la imagen de un adversario.” *Cuadernos del Seminario Spinoza*, n.11. Ciudad Real 2000, 25 pags.

En el contexto de la feroz y escandalizada repulsa que la persona y la obra de Spinoza produjeron en Inglaterra, la paradójica Inglaterra de las libertades y la nueva ciencia, pero también la Inglaterra de la intransigencia teológica, la latitudinaria y la postnewtoniana, esta investigación de la Prof. De La Cámara nos entrega un sabroso capítulo poco conocido entre nosotros: las conferencias de los años 1704 y 1705 que, en el seno de las famosas “Boyle Lectures”, pronunció Samuel Clarke. Amigo, discípulo y propagador de la obra de Newton (cuya *Óptica* tradujo al latín), capellán del obispo de Norwick y, más tarde, de la reina Ana, el teólogo Clarke era un cruce entre el espíritu “razonable” de los latitudinarios, la inevitable intransigencia institucional y el anhelo de demostrar “quasi in forma mathematica” newtoniana los dogmas de la fe. Su vehemente *Demostración del ser y los atributos de Dios* que, según nos muestra el artículo que comentamos, estaba obsesivamente enfocado contra los “ateos filósofos” cuyo símbolo era, sin duda, Spinoza, obtuvo, a su vez como rechazo, las investigaciones de Hume sobre la religión natural. Y, siguiendo con las daradojas, como observa De La Cámara al final de su trabajo, obtuvo precisamente, entre otras, la acusación de materialismo por parte de Leibniz (p.18-20).

1. Los discursos de 1704 –dice De La Cámara– están pensados por Clarke como una respuesta a la *Ética* de Spinoza. Y su argumentación, al menos en su forma, sigue las pautas latitudinarias: el ateísmo filosófico no es razonable. En efecto, “hay ciertas proposiciones concernientes a Dios y a sus atributos, que no pueden ser negadas sin renunciar con ello a la razón”. Así pues, si se reduce a sus tesis fundamentales el pensamiento del ateo filósofo y se muestra que es contradictorio, el ateo o negador de los atributos de Dios aparecerá *eo ipso* como un ser irracional, lo que invalida automáticamente su condición de filósofo (p.5-6). Clarke establece doce tesis de la tradición cristiana, que pueden agruparse en tres focos de interés: la existencia de Dios y sus propiedades; insuficiencia de la razón humana para conocer la substancia o esencia de Dios; derivación de los atributos divinos, entitativos, operativos y morales. A renglón seguido, y de acuerdo con el método propuesto, sintetiza la compleja y monumental filosofía spinoziana en sus tesis fundamentales, para reducirlas al absurdo; son cinco tesis de la *Ética*: 1) necesidad de la substancia y de sus modos; 2) unicidad de la substancia; 3) producción necesaria; 4) negación de la libertad; 5) la potencia divina (p.6-11). Seguidamente Clarke expone las correspondientes tesis contrarias teológicamente correctas acerca de la necesidad, unicidad, inteligencia, libertad y potencia infinita de Dios, que proporcionan la imagen invertida del spinozismo. De La Cámara va desgranando cuidadosamente la argumentación de Clarke, que dejo para el lector.

2. En los sermones de 1705 aborda Clarke la refutación del TTP bajo la misma metodología. Ahora sus adversarios son los deístas, de los que hay muchas variantes. Pero al predicador le interesan aquellos que, aceptando la existencia de un ser supremo, niegan cualquier forma de religación positiva de Dios con el hombre. Estos deístas niegan el fundamento sobrenatural de la moral y de la fe, niegan la religión revelada. Pero el deísmo es inconsistente, dice Clarke, y su sistema es reducible al ateísmo por cuanto su actitud sobre el origen de la moral implica la negación de ciertos atributos de Dios (p.11-12).

El texto de Clarke –señala la autora– consta de 15 proposiciones que giran en torno a tres centros de interés: la defensa del iusnaturalismo, la utilidad social de la religión y la verdad de la fe cristiana. El TTP, en la línea del *De Cive* y el *De Homine* de Hobbes, cava un foso insalvable entre la razón y la teología, y constituye un elemento peligrosamente naturalista y destabilizador del Estado. Por ello es necesario institucionalizar alguna sociedad u orden religiosa cuyo objetivo sea perseguir el vicio y promover la virtud. La demostración de los atributos divinos es justamente la que garantiza, al posibilitar la religión institucionalizada, la solidez de la sociedad. Será, pues, necesario frente a los deístas elaborar la sistematicidad de la fe y el origen divino de ésta: los milagros, las profecías y la autoridad apostólica, contra los que se dirigen exactamente los ataques del TTP spinoziano. El sermón termina con una apoteosis de las relaciones entre la fe y la razón. Clarke quiere situarse entre los entusiastas y puritanos, defensores de una fe ciega, y los racionalistas extremos del deísmo, para defender él una racionalidad parcial y selectiva de la fe.

La conclusión general de los dos sermones es para Clarke inmediata, evidente.

Quienes rechazan esta racional armonía entre fe y razón manifiestan irracionalidad y no inteligencia. Por lo tanto, quienes combaten el fundamento sobrenatural de la moral “deben tener para su descreimiento alguna otra razón que el pretendido deseo de una evidencia suficiente”. Y ¿cuál será esta razón oculta? Tampoco hacía falta que el predicador respondiera; muchos le habían precedido en este juicio desde la aparición del TTP: “la verdadera y única razón por la cual los hombres aman la oscuridad más que la luz es a causa de que sus actos son malos”; “en la medida en que los hombres permiten a sus pasiones y apetitos descalificar a su razón, no pueden forjarse ideas ni discernir con claridad nada en materia de religión” (p.16-17). (Pobre Spinoza! Ateo, patrón del ateísmo por ser moralmente malo! ¿Y cómo explicaría Mr. Clarke y tantos otros esta relación causal?

Sólo una mínima noticia es esto que escribo sobre la investigación de la Prof. De La Cámara. Trabajo el suyo ordenado, pulcro, minucioso.

Bernardino ORIO DE MIGUEL

DIOGO PIRES, Aurélio: *Imaginação e Poder. Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa*, Lisboa, Edições Colibri, 2000.

Durante siglos, el pensamiento político de Espinosa ha sido, bien silenciado o ignorado, bien –lo que resulta más penoso– mutilado o manipulado: ausente en la gran mayoría de los estudios de historia de las ideas políticas, teoría política e, incluso, filosofía política (esta actitud, compartida entre tradiciones académicas y científicas, cuyas relaciones y desencuentros se caracterizan por sus frecuentes litigios, pone más bajo sospecha todavía el desatino de tan pacífico acuerdo), en el mejor de los casos era contemplado como una simple variación, tendencialmente democrática, de las narrativas contractualistas heredadas de Thomas Hobbes, el padre de la filosofía política moderna. Es verdad, desde luego, que su sombra ha sido siempre muy alargada, porque ya los contemporáneos de Espinosa sintieron la necesidad de evaluar sus ideas diferenciándolas de las del filósofo inglés. Y también es verdad que el renacimiento del espinosismo durante el siglo XIX, en razón de los legítimos intereses del romanticismo alemán, contribuyó a consolidar la imagen de un filósofo entregado a la metafísica, despreocupado de asuntos más mundanos, propios de la razón práctica. De ahí que no parezca impertinente cuestionarse, como realiza Pires Aurélio, la existencia en la filosofía de Espinosa de una concepción verdaderamente autónoma de la política, a pesar del tiempo transcurrido, en que la historiografía filosófica contemporánea ha contribuido felizmente a mitigar los excesos de tan seculares desatinos. Pero, además, tampoco es inapropiado el interrogante sobre la existencia de una filosofía política original de Espinosa porque, como escribe el profesor lisboeta, “si la gran mayoría de los intérpretes, hasta mediados ya de este siglo, se dejó enredar o confundir por los enunciados espinoanos que explícitamente abordan la política, en particular por los últimos capítulos

del *TTP*, no encontrando ahí sino un apéndice a la doctrina de Hobbes, la investigación más reciente es con frecuencia tentada a realizar el camino inverso, remitiendo esos enunciados a la categoría de textos de circunstancia y buscando el verdadero pensamiento político del autor en la profundidad de su ontología” (p. 11). De ahí que, en virtud de este lugar común filosófico, nacido en las últimas décadas, por mor del cual la política de Espinosa no se encuentra propiamente en sus textos sobre política, resulte todavía más legítimo el interrogante referido, cuestionándose “en qué medida aquello que hoy se entiende, la mayoría de las veces, como tal [la política de Espinosa], no traduce únicamente una construcción de los intérpretes, levantada sobre el sistema a partir de sus fundamentos metafísicos” (pp. 11-12). Se comprende, de este modo, que el objetivo prioritario de este trabajo sea mostrar que existe, efectivamente, una filosofía política de Espinosa, de la que puede hablarse con toda pertinencia: la que se encuentra en los textos políticos (*TTP* y *TP*) y en la *Ethica* IV. Lejos de tratarse de un retorno a los planteamientos que perseguían la comprensión de las categorías jurídico-políticas espinosistas depuradas de cualquier vestigio de su metafísica, tentativa abocada al fracaso, como se ha denunciado con frecuencia entre los expertos (incluso en el interior de la tradición anglo-americana, en la que se inscriben –siempre a contracorriente– los importantes trabajos de Leo Strauss), *Imaginação e Poder* reivindica la originalidad y autonomía de la concepción espinosista de la política como resultado de un doble esfuerzo de contextualización de los textos políticos, tanto en el ámbito global de la obra (como aconsejan los permanentes reenvíos del autor), como en el marco de algunas problemáticas exteriores, que no le son en modo alguno ajenas (Maquiavelo, Bodin, Grocio, Hobbes). El estudio de Pires Aurélio se divide, en fin, en tres partes en las que se ocupa, en primer lugar, de la explicitación de lo político en el interior de la filosofía, en particular la de Espinosa; luego, de la verificación del maridaje entre las categorías jurídico-políticas y su ontología, que implica la refutación del platonismo político y sus sucesivas metamorfosis (esta segunda parte se ocupa también del importante papel que Espinosa asigna a la imaginación como operación de la mente, así como del origen de la estructura pasional y del campo de fuerzas que inexorablemente caracteriza al espacio político); por último, del análisis del poder, de su naturaleza y condiciones de posibilidad en el contexto anteriormente referido, así como de su morfología, considerada desde la perspectiva tanto de la soberanía como del Estado.

Jesús BLANCO ECHAURI

DOMÍNGUEZ, Atilano: “Die Ethik Spinizas: Zwischen Aristoteles und Kant” en HAMMACHER, Kl.-REIMERS, I.-WALTHER, T.u.M.(ed): *Zur Aktualität der Ethik Spinozas. Spinoza in der Geschichte der philosophischen Ethik*. Königshausen and Neumann. Lockum 2000, p. 454-477.

¿Hay verdaderamente una ética en el pensamiento de Spinoza? Y si la respuesta es afirmativa, ¿cuál ha sido o puede ser su significación teórica e histórica? Estas son, al fin, las dos preguntas que el Prof. Domínguez se plantea en este pequeño pero denso trabajo. Y, naturalmente, para ello nada mejor que confrontar al filósofo de Amsterdam con los dos grandes genios de la materia: Aristóteles y Kant.

La respuesta a la primera pregunta exige, más que con cualquier otro pensador de nuestra cultura, una clara comprensión de la metafísica spinoziana, pues ésta invierte de manera radical los tópicos tradicionales de la ética: los conceptos de posibilidad, causa final y libertad humana. Tras criticar el sentido religioso que judíos y cristianos habían atribuido a la *Ética a Nicómaco*, al considerar a Dios y al hombre según el pluralismo ontológico aristotélico como sustancias libres, la afirmación primera de Spinoza es que, puesto que Dios es perfecto, su voluntad es su conocimiento, y, por lo tanto, la creación del mundo y de todas las cosas en él contenidas es necesaria; no hay lugar para la contingencia ni para el ámbito de los posibles; toda realidad es necesaria según su esencia o causa; todo lo demás es imposible y, por lo tanto, no existe. De manera que con la posibilidad objetiva desaparece *el fundamento de la libertad de elección como poder subjetivo real. Que Dios es libre sólo significa que él es principio absoluto de su acción. Y como el hombre es sólo un modo que depende completamente de Dios, no podemos atribuirle el libre albedrío, que no deja de ser otra cosa que la subjetiva ignorancia de las causas. Por lo tanto, que el hombre, como modo de la divinidad, sea libre quiere decir que, al participar de la naturaleza naturante, está constituido por una esencia que es también activa, esto es, conato o potencia para permanecer en su ser. La libertad humana consistirá, así, en el conocimiento de la necesidad de las leyes naturales mediante el ejercicio de la razón que, en el conflicto con los afectos, camina hacia la perfección. Y esto constituirá propiamente la virtud del hombre.*

El escándalo de esta primera conclusión, que una y otra vez se refleja en la correspondencia de Spinoza con Blijengergh, con Velthuysen, con Tschirnhaus y Oldenburg, exigía un proyecto de ética radicalmente distinto. Y a él responde rigurosamente la *Ética*, con una 10 parte como fundamento metafísico, una 20 parte antropológica, la 30 dedicada a los afectos y pasiones, la 40 a las virtudes, para culminar en la 50 con la felicidad o libertad.

El Prof. Domínguez recorre con sobriedad y maestría los caminos de este proyecto, que en esta breve noticia no podría yo resumir sin traicionar: la diferencia o distinción (no real, ni de razón, sino modal) entre la sustancia infinita y los modos (p.459s), la diferencia existencial entre ideas inadecuadas e ideas adecuadas (p.461s), el valor moral de los afectos (p.462s), el dominio de éstos por la razón y el ascenso hacia el amor de Dios y el tercer género de conocimiento o intuitivo, en el que el alma, como idea del cuerpo, lo contempla en Dios –y en su cuerpo todos los demás cuerpos– y lo conduce mediante el ejercicio de la razón en indefinida progresión hacia la felicidad.

Hay tres aspectos esenciales en los que las éticas de Spinoza, Aristóteles y Kant coinciden. En primer lugar, las tres consideran que el bien y la virtud residen en el

ejercicio de la razón como guía esencial de la conducta humana. En segundo lugar, todas ellas exigen una continua búsqueda de la perfección, la cual, en tercer lugar, conduce a una creciente sintonía entre virtud y felicidad. Las tres suponen un profundo dualismo entre la esfera de la sensibilidad y la de la razón.

Pero entre ellas hay también profundas diferencias, que obedecen a diferentes visiones del mundo, relacionadas con el dualismo moral, la fuerza de la razón, la virtud y el amor de Dios. Para Aristóteles y Spinoza, la relación entre la vida sensible y la intelectual es más estrecha que para Kant; ambos extraen sus conceptos morales del mundo sensible o en trabajo diario con los afectos; para Kant, por el contrario, el fundamento conceptual de la ética es siempre a priori, es el concepto puro de la razón práctica. Aristóteles y Spinoza entienden las pasiones como una fuerza positiva que puede coexistir con los afectos y con la razón; precisamente la fuerza moral de la razón consiste en su capacidad para regular la sensibilidad e integrarla en la dinámica del proceso de perfección y conseguir de forma natural la creciente identificación práctica entre virtud y felicidad. Para Kant, por el contrario, puesto que los impulsos sensibles se oponen a la razón práctica, no debe ésta servirles de resorte sino mantenerlos lejos, de manera que la acción de la razón sólo indirectamente actúa sobre lo sensible y la armonía entre virtud y felicidad es un mero postulado. Por otra parte, para Aristóteles la virtud central y directora es la inteligencia que modera los impulsos; Spinoza coloca en su lugar “la fortaleza de espíritu como virtud general y expresión máxima del conatus; la firmeza interior como moderación de las pasiones; la generosidad hacia los demás, amigos y enemigos; la religión como conocimiento racional y amor intelectual de Dios”; en Kant es sólo el respeto a la ley de la razón el único contenido de la virtud.

En Aristóteles, Dios y la inmortalidad no juegan papel alguno; su ética es simplemente intramundana. Kant no puede demostrar ni la existencia de Dios, ni la libertad humana ni la inmortalidad del alma; son, sin embargo, postulados de la razón práctica y pertenecen a la coherencia pensable de nuestra moralidad. Spinoza, frente a ambos, coloca a Dios al comienzo y a él aspira el final de su sistema, hasta el punto de que la razón humana y su perennidad es parte de la razón divina. Por eso, el amor intelectual de Dios es nuestro más elevado destino.

Desde el punto de vista histórico, la correlación entre estas tres éticas y su posible adscripción a las tradicionales escuelas morales se hace confusa. Kant critica la ética de Aristóteles como subjetiva y empírica, de alguna manera más epicúrea, mientras que la de Spinoza, que busca la autonomía del alma y de la razón, sería, para él, más objetiva, más estoica. Pero la propia ética kantiana, formal, caería fuera de este su propio esquema. Sin embargo, por otro lado, Aristóteles entiende el bien como algo objetivo y la razón como su norma, y en este sentido su ética no sería subjetiva y empírica sino objetiva y racional. Ambas morales, la de Aristóteles y la de Spinoza, puesto que no ponen el placer como norma última de conducta, no serían epicúreas ni utilitarias; el suyo sería más bien un sistema eudemonista, mientras que el puro racionalismo ético de Kant carecería de un verdadero bien real, objetivo en el sentido usual del término, para ser sólo formal, etc.

Este pequeño artículo es un modelo de lo mucho que se puede decir con pocas palabras, cuando los conocimientos son profundos y los filtros están limpios. Su autor ha seguido ampliando estas sutiles relaciones en aportaciones posteriores, como “La théorie des vertus chez Spinoza (À propos de la traduction de ‘pietas’)”, en BOVE, L.(ed): “La Recta Ratio”, Paris-Sorbonne 1999, p.95-117, y sobre todo en “Kant y Spinoza: dos modelos de Etica”, en CARVAJAL, J.(ed): “Moral, derecho y política en Immanuel Kant”, col.Estudios, Univ.de Castilla La Mancha, Cuenca 1999, p.93-116. )Estaremos ya a las puertas de una más amplia monografía? Los estudios spinozianos en España están exigiéndolo.

Bernardino ORIO DE MIGUEL

DURÁN, Rosalba, “Hobbes y Spinoza. Un contrapunto sobre la igualdad”. *Apuntes filosóficos* 16 (2000): pp. 9-19.

Rosalba Durán pertenece al Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (Colombia). Doctora por la Universidad de Barcelona, mantiene un contacto asiduo con la filosofía peninsular. Prueba de este interés ha sido su participación en el I Congreso Iberoamericano de Filosofía (Madrid-Cáceres, 1998) —donde expuso el contenido del presente artículo— y su intervención reciente en el Congreso Internacional “El gobierno de los afectos en Spinoza” (UCM, Madrid, 2001) con un trabajo sobre “La *simpatheia* en la teoría de las afecciones de Spinoza y el principio de la cooperación”.

El trabajo que comentamos examina la concepción de Hobbes (*Elements of Law, De Cive*) sobre el régimen de patriarcado y la cuestión de la igualdad, mostrando el carácter innovador de su pensamiento frente a las tesis del iusnaturalismo moderno. A continuación R. Durán analiza la lectura que B. Spinoza hace de estas tesis de Hobbes en el *Tratado Político*, donde las va refutando una a una. E introduce una precisión: si bien la desigualdad cívico-política entre hombre y mujer se funda en la misma naturaleza (en esto acuerda con el iusnaturalismo y se separa de Hobbes), sin embargo Spinoza reconoce expresamente (y en esto acuerda con Hobbes) que son la educación y la cultura los agentes que operan tal diferenciación.

Las líneas de pensamiento que componen el trabajo se pueden estructurar en tres etapas:

1º) El iusnaturalismo premoderno había acuñado la figura de la “servidumbre voluntaria” para justificar la esclavitud de los recién descubiertos pueblos indígenas y la sumisión de los jornaleros al patrón. Esta figura es extendida también a las mujeres que aceptan someterse a un varón (padre, esposo o hermano). Todos estos grupos pasan a ser representados como jurídicamente dependientes (es decir, como “*alterius iuris*”) y no como sujetos de derecho.

2º) En *Elements of Law*, III, 2 Hobbes recoge tres figuras para la sujeción natural (el ofrecimiento voluntario, la cautividad y el nacimiento), pero éstas son comu-

nes a hombres y mujeres. En consecuencia, la dependencia de la mujer respecto al varón no se fundamenta en la naturaleza sino que tiene valor social y, por lo tanto, se funda en un contrato. La teoría del pacto proporciona en esta cuestión el marco general para entender la cuestión del patriarcado. El análisis de Hobbes subvierte el iusnaturalismo en varios puntos:

Si apoyándose en un argumento basado en la tradición bíblica la filosofía natural consideraba el patriarcado como un modelo en el que los hijos dependían del padre por naturaleza, Hobbes (*Elements of Law*, IV, 3) destaca en cambio que precisamente es la naturaleza la que los hace depender de la madre: la cultura produce todas las modificaciones existentes en ese modelo natural.

A la tesis que defendía el primado masculino por naturaleza (*De cive* IX, 2), Th. Hobbes (*De Cive* I, 1) opone que el dominio del varón sobre las mujeres no es una ley universal.

Frente al procedimiento iusnaturalista que legitimaba la sumisión de la mujer al hombre primando la fuerza, el poder físico, y las características psicológicas del varón – intelecto– frente a las de la mujer –pasión–, Hobbes defiende que ambos –hombre y mujer– poseen una fuerza corporal similar con diferentes grados de intensidad y que la experiencia, la razón y la pasión son asimismo comunes a unos y otros.

Siendo esto así, la familia sería una forma social fruto de un pacto entre iguales que supone el “consentimiento de las partes” (*De cive* IX, 6).

3º) En un tercer momento, la autora del trabajo muestra cómo Spinoza refuta estas tesis hobbesianas:

La dependencia de las mujeres respecto a un varón (sea padre, esposo o hermano) no es por convención, sino algo naturalal, eterno e inmutable (en el mismo I Congreso Iberoamericano –cuyas Actas están en vía de publicación– yo misma presenté un trabajo con el título “De muliere. Supra mulieres” mostrando la falacia de los argumentos contruidos por Spinoza).

La heteronomía jurídicopolítica de la mujer no sería pues una cosa pactada y relativa a cierta forma de sociedad –la patriarcal–, sino de una ley universal de la naturaleza.

Junto con estas tesis, Spinoza –distanciándose del iusnaturalismo y aproximándose a Hobbes– reconoce también que es la educación la que proporciona los medios para que esta desigualdad se mantenga.

Por último, Rosalba Durán incluye un texto de Spinoza como muestra de la contradicción entre estas ideas y lo defendido en el capítulo 7, 27 del *Tratado Político*: “La naturaleza es una y la misma para todos. Es el poder y la cultura lo que la diferencia hasta el punto de que de dos actos semejantes, decimos con frecuencia que uno es permitido a una persona y el otro prohibido, no porque sea distintivo el acto sino el autor” (R. Durán, “Hobbes y Spinoza...”, p. 18). Además –subraya R. Durán– contradice la *Ética*, que propone que tanto hombres como mujeres pueden aspirar a la verdadera libertad. (Sobre esta cuestión me permito recomendar el trabajo de Maite Larrauri “Spinoza y las mujeres”, en Documentos de Trabajo (marzo,

1989) publicado por Fundación Instituto Shakespeare/Instituto de Cine y RTV. Maite Larrauri defiende que la *Ética* de Spinoza transforma el paradigma ético griego “inequívocamente viril” –basado en el autodomínio, en la gestión extrínseca del deseo y en los límites aritméticos del cuerpo– y propone un modelo alternativo construido sobre la potencia del cuerpo, la imaginación y de límites flexibles; en definitiva, un modelo capaz de fundamentar un sujeto ético femenino).

En todo caso, Rosalba Durán reconoce que son los prejuicios imperantes en la época los que “le llevan (a Spinoza) a aceptar como válida una noción general” (o. c., p. 18).

Se trata, *en suma*, de un trabajo muy sugerente y bien apoyado históricamente. Con todo, me hubiera gustado encontrar en él referencias textuales de las tesis iusnaturalistas –por la importancia concedida por la autora para su confrontación con Hobbes–, así como citas de los textos originales de Hobbes y de Spinoza –que permiten siempre apreciar mejor los matices–; y creo también que se podría haber concedido algo más de atención a Spinoza. Pero estas ausencias son explicables por la limitación de tiempo propia de las exposiciones y no restan al artículo su valor.

Maria Luisa DE LA CÁMARA

GEBHARDT, Carl: “Spinoza, judaïsme et baroque.” Textes réunis et présentés par Saverio Ansaldi Groupe de Recherches Spinozistes. Travaux et Documents, n.9. Paris-Sorbonne, PUF 2000, 117 pags.

El nombre de Carl Gebhardt (1881-1934) –dice el Prof. Ansaldi en su introducción– está inmediatamente asociado a la edición de las obras completas de Spinoza, publicadas en 1925. Pero la obra de Gebhardt no se limitó a la edición del filósofo de Amsterdam; editó también los textos de Uriel da Costa, los *Diálogos de Amor* de León Hebreo; fue el primero en trabajar sobre Juan de Prado, sobre la conciencia escindida de los marranos de Amsterdam, sobre los Colegiantes en el entorno de Spinoza; fundó la revista “Chronicon Spinozianum” (1921-1929) y, sobre todo, fue un muy personal y original intérprete del spinozismo (la bibliografía completa de los trabajos de Gebhardt se encuentra en Spinoza, Opera vol.V, p.261-265).

Este pequeño volumen recoge la traducción francesa de cuatro textos de Gebhardt: “Juan de Prado”, “Spinoza, Judaïsme et Baroque”, “La religion de Spinoza”, “Rembrandt et Spinoza”.

Partiendo de la *Epístola Invektiva* de Orobio de Castro contra Prado, que el propio Gebhardt descubrió, y de otros materiales pertenecientes a la comunidad judía de Amsterdam, Gebhardt llega a la conclusión de que “fue en el medio herético de los marranos, y no en el círculo de los libertinos holandeses que Spinoza no comenzó a frecuentar sino después de su abandono interior del judaísmo, donde hemos de buscar su contacto con las ideas del naturalismo contemporáneo (...). Y este contacto no fue el fantasioso van den Enden, sino un hombre olvidado en la his-

toria del pensamiento judío: Juan de Prado” (p.49). Como es bien sabido, la tesis de Gebhardt ha sido discutida, rechazada, aceptada, matizada, hasta la extenuación por Revah, Carvalho, Yovel, Méchoulan, Albiac, Beltrán y tantos otros (cfr.Introd.p.8-10). Y, aunque la posición de Gebhardt sobre Prado no puede desligarse de su interpretación general del spinozismo como una “religio metaphysica” en el contexto de la dialéctica infinito-finito propia del Barroco, reseñaré aquí solamente esta última, que es, sin duda, lo más sabroso de la “Weltanschauung” gebhardtiana y, en los medios de la historiografía actual española –y quizás también francesa– lo más provocativo.

En síntesis –y simplificando las cosas– el Barroco de Gebhardt (tras las huellas de Wölfflin, dice Ansaldi, p.16,24, cfr.también Gebhardt p.103s) reúne tres categorías que definen la época como unidad en la pluralidad: la primera, frente a una concepción limitada, finita, del espacio clásico y renacentista, es su anhelo de “liberación de las formas” (Entformtheit), su anhelo de lo infinito. Pero el infinito no podría tomar forma sino anulándose a sí mismo: “omnis determinatio est negatio”, dice Spinoza. Por lo tanto, la segunda categoría es la “substancialidad”: el infinito es indivisible y ha de expresarse en su totalidad inmanente; todo está en Dios, todo lo que sucede procede de su esencia y es un modo de esa existencia total. Y la tercera categoría no puede ser otra que la “Potencia”: la realidad es la verificación de esa infinita potencia; Dios es “actuosa essentia”. (Rembrandt –el menonita Rembrandt, dice Gebhardt– es en el arte pictórico el contrapunto barroco del spinozismo; en sus pinturas, las formas explotan en infinitos colores y luces, pertenecientes a una totalidad donde cada elemento no es más que el modo de la substancia que encierra el conjunto, pudiéndose decir que “todo está animado, sólo que en diferentes grados”, los cuales, preñados de la potencia del todo, surgen como de las tinieblas a la luz: p.89; problemas epistémicos de estas analogías, p.93-102; el Barroco, una explicación más detenida, p.102-117).

Pero, más allá de las bellas y discutibles sugerencias sobre Spinoza y la esencia del Barroco, lo que llama hoy la atención, después de setenta años, es la tesis agresiva de Gebhardt sobre el spinozismo como “religión metafísica”. Y digo que esta tesis es provocativa porque una especie de temor a ser “démodés”, a no sonar bien dentro de la orquesta científica, materialista o lógico-lingüística que el paradigma anglosajón ha impuesto a la historiografía filosófica, está impidiendo pensar, por ejemplo, a Leibniz como un gnóstico matemático o a Spinoza como un teólogo místico.

Oigamos, aunque no nos guste, la elucubración de Gebhardt. El judaísmo significa, bajo todas sus formas, el profundo convencimiento de la permanente relación del mundo con Dios. Dios ha creado el mundo y le ha dado la ley de su voluntad, y ha creado en este mundo al hombre a su imagen, a fin de que cumpla esa ley como estructura de su propia experiencia vital. El pensamiento es vita y la vida, la vida continua (Gedächtnis), es una forma de la divinidad, es la metafísica esencial del judaísmo.

Desde la destrucción del Segundo Templo, el judaísmo ha vivido dos mil años

en el Galut, en el exilio, esto es, no en la frontera de otros pueblos, sino en la escindida consciencia de simbiosis con ellos. Si el griego era griego y el romano romano, y si el alemán es alemán y el inglés inglés, por el alma del judío circula, por el contrario, una doble corriente vital, su pertenencia al judaísmo y su inmersión en la cultura del pueblo en el que vive: es la vida escindida que anhela su reunificación, su identidad.

Esta situación espiritual se complica de manera extraordinaria en la comunidad judía de Amsterdam a finales del siglo XVI y comienzos del XVII. Los recién llegados de la península ibérica, cristianos nuevos con nostalgia de un judaísmo cuyas prácticas y espiritualidad habían casi olvidado pero, a la vez, deseosos de encontrar la libertad mercantil en el progreso de sus negocios, encuentran en Holanda una sociedad próspera, pero también una sociedad calvinista rígida, que coexiste con un poderoso fermento intelectual de heterodoxia. La duda se instala en la comunidad portuguesa de Amsterdam, doblemente escindida. Algunos dudan de abrazar la fe judía; otros permanecen católicos; la confusión ideológica y el anhelo por reencontrar la identidad perdida provoca el escepticismo, los conflictos, la tragedia.

Y es aquí donde el joven Spinoza debe arriesgar su elección, dice Gebhardt. En el conflicto personal –y simbólico– entre los dos grandes rabinos, el lisboeta sefardita Menaseh ben Israel y el severo y rígido askenazi Saúl Levi Morteira, Spinoza decide buscar él solo las raíces de la identidad judía, la religión pura, el coraje creador frente a la ortodoxia supersticiosa rabinica y también frente al compromiso humanista cristiano. El “herem” y la expulsión de la comunidad no fue sino la consecuencia de esta suprema decisión: la búsqueda de la religión metafísica (p.71s). Esta es –señala Gebhardt– la religión del Barroco, la religión del infinito, la metafísica religiosa de Spinoza (p.35).

En una de sus más brillantes –pero más discutibles– síntesis Gebhardt distingue entre la religiosidad barroca del sur (España, Italia) y la del norte; la primera busca la unión con la divinidad en la transcendencia, donde el yo humano es obstáculo para esa unión, donde la ascética y el éxtasis quiebran y anonadan la forma humana, la corporalidad, donde la mística es pasividad. La otra espiritualidad, la del norte, es actividad, inmanencia de la divinidad en los modos expresivos de su ser infinito, donde la divinidad brota de la profundidad creadora del espíritu. El spinozismo, heredero de esta última espiritualidad, es antiascético y antiextático. No quiere suprimir el yo en la creencia engañosa de haberlo sustituido por el infinito; quiere perfeccionar el yo en la certeza de que el infinito se hace realidad inmanente en lo finito (p.38s).

Así es como la religión se hace “eticidad” (la “Sittlichkeit” hegeliana), prosigue Gebhardt. Para Spinoza, una moral que extrae su fuerza obligatoria del decreto de un Dios exterior al mundo no es eticidad. Spinoza rechazó, como moral de esclavos, toda acción realizada bajo la esperanza de una recompensa eterna o del miedo a un eterno castigo. Para él, la eticidad es la realización de Dios en el acto libre del hombre creador. Y como el mundo está en Dios, realidad metafísica significa perfección moral. La ética de Spinoza excluye de la eticidad todos los afectos negativos, la

humildad, el remordimiento, la compasión, que disminuyen la potencia de existir. El aumento de la potencia de existir es la alegría y, por eso, la plenitud de la existencia representa para él la felicidad. Y si la alegría consiste en el paso a una mayor perfección, la felicidad debe consistir en que el alma está dotada de la perfección misma: la felicidad no es el premio a la virtud, sino la virtud misma (p.39).

Más para salvar el abismo entre lo infinito y lo finito, Spinoza debe salvar otro abismo entre la necesidad y la libertad. En el ámbito de los modos reina la causalidad como servidumbre. La libertad sólo se da en la substancia como *causa sui*. Para llegar a ser libres, debemos, pues, liberarnos de toda determinación imaginativa y elevarnos enteramente a la fuente creadora de nuestro propio yo, donde no tenemos ya el sentimiento de ser modos, sino substancia. La falsa libertad es el equilibrio de la balanza, que puede inclinarse de un lado o de otro según la determinación del peso de los afectos. La verdadera libertad es la del espíritu que no obra sino por su propio sistema de leyes. En la falsa libertad tenemos la impresión de ser libres, pues no somos conscientes de las causas que determinan nuestra pasividad. Por eso, la verdadera libertad no pertenece más que al *homo activus*, al hombre creador. Cuando obramos de una manera ética, hemos liberado a Dios en nosotros. Sólo así nos hacemos conscientes de la necesidad, que es el sistema propio de Dios (p.40).

Esta es la *religio metaphysica* spinoziana frente a la *religio mytológica*, que Gebhardt desarrolla más extensamente en “La religión de Spinoza”. Cuando la forma de una religión se hace obsoleta, la religión mitológica pierde su fuerza coercitiva a los ojos de una clase superior de hombres espirituales. Las figuras divinas de los mitos se transforman en símbolos o leyendas, en alegorías, y arrastran una existencia umbrátil en el terreno de la cultura; la religión entra así en su fase de inautenticidad y de superstición, de fetichismo. La filosofía sustituye, entonces, a la religión mitológica; pero tal filosofía no es una manifestación particular de la cultura, no es una mera forma específica de interpretar el mundo dentro de esa cultura; es más bien una filosofía universal que sustituye o se reivindica a sí misma como religión: es la religión metafísica. Así ocurrió al final de la Antigüedad con el estoicismo, después con el neoplatonismo; así ha ocurrido también en otras culturas, como en India o China, etc. (p.69-70).

El cambio de una religión mitológica a una religión metafísica no se verifica necesariamente desde la esfera del pensamiento abstracto, sino que viene determinado por el sustrato mismo religioso que sirve de soporte a la evolución. Son grados diversos en el desarrollo religioso de la vivencia espiritual de los pueblos. En el caso de Spinoza –señala Gebhardt, p.70– esta evolución puede corresponder a la diferencia que el filósofo establece entre religión de iluminación sobrenatural y religión de iluminación natural. Pero sobre todo nos ayuda –dice– a determinar el *lugar de inteligibilidad* del spinozismo.

La conclusión de Gebhardt se adivina. Spinoza no pertenece al universo cartesiano ni al de los otros filósofos; su mundo es otro. Puede valer la pena extraer aquí, para terminar, algunos párrafos fuertes, de esos que hoy nadie quiere leer: “Así como el budismo, entendido como religión filosófica análoga al taoísmo o al neo-

platonismo, no puede ponerse en paralelo con las religiones mitológicas que son el cristianismo o el islam, tampoco la 'filosofía religiosa universal' de Spinoza puede ponerse en paralelo con la de Descartes o la de Bacon. Es una religión metafísica como las enseñanzas de Buddha, de Lao-Tse o de Plotino" (p.70). "La historia de la filosofía coloca a Spinoza detrás de Descartes, que descubrió un nuevo método para la teoría del conocimiento, y detrás de Bacon, que quería fundar la ciencia experimental. Pero, en verdad, la doctrina de Spinoza pertenece a otro mundo: no es una filosofía, sino una religión. Spinoza expone de manera muy clara el proyecto de su enseñanza en el TIE, que concebía como una introducción a su sistema: ¿qué debo hacer para alcanzar la felicidad? Y justamente la noción de felicidad como unión del hombre con Dios en el amor intelectual del alma hacia Dios es el concepto final de su *Ética*. Descartes elaboró el método del racionamiento puro y emprendió su peregrinación a Loreto para dar gracias a Dios por el hallazgo. Bacon fundó el método de la inducción y vió en la religión un conjunto de reglas que deben aceptarse para poder tomar parte en el juego del mundo. La separación de la religión y de la ciencia, o sea, la separación de la religión y de la vida, que tan natural era para franceses e ingleses, era imposible para el judío Spinoza. El fin de la religión era para él, lo mismo que siempre lo había sido para el judaísmo, dar forma a la vida. Por eso, a sus ojos, la ciencia sólo tenía valor si permitía la posibilidad de la religión; y a su vez, sólo una religión que contuviera en ella misma a la ciencia podría llegar a ser formadora de la vida. Si para la religión el mundo reposa en Dios, para la ciencia Dios es la constitución del mundo según leyes" (p.36-37).

"Si el ser del judaísmo consiste en la relación permanente de la existencia con Dios, entonces Spinoza permaneció judío a pesar del 'herem' y la expulsión, pues, para él, la felicidad reside justamente en la relación con Dios" (p.33-34). Pero, a la vez, esta relación "se expresa en la conciencia de la unidad del espíritu con la totalidad de la naturaleza", de manera que el spinozismo es la culminación más perfecta del judaísmo puro, la unidad del ser, la inmanencia del ser, de todo el ser, el ser es la unidad de la vida. "Las grandes religiones universales, el cristianismo, el islam, el buddismo, afirman una dualidad: a un mundo vivido como un mundo sin valor se opone un mundo de alto valor y ardentemente deseado. El spinozismo, por el contrario, está convencido de la unidad final del ser; para alcanzar la divinidad, el hombre no necesita ser salvado, sino que, como microcosmos, debe instalarse en el macrocosmos. El spinozismo no reconoce un más allá: la sabiduría no es una meditación sobre la muerte, sino una meditación sobre la vida" (p.92).

Como era de esperar, hay tres o cuatro aspectos de la interpretación de Gebhardt que al Prof. Ansalid no le gustan. Y tal vez no sin razón. Las corrientes de pensamiento que Gebhardt aduce, y en el constructo que con ellas elabora, "jamás o raramente han sido consideradas como tales por la historiografía especializada. Gebhardt nos ofrece un Spinoza 'demasiado otro'" (p.23). La idea de un barroco "del sur" y otro "del norte", así como la adscripción (¿forzada?) del spinozismo a éste último, es tan hermosa como vulnerable históricamente. Y adolece, sobre todo, de un método excesivamente "irracionalista, donde una especie de fusión intempe-

ral entre lo infinito y lo finito (un “sentimiento vital”) sustituye a un estudio de construcción racional del tablero conceptual que Spinoza ofrece. Limitaciones o perspectivas todas ellas –concluye Ansaldi– propias del pensamiento alemán de los años 20-30 y, en particular, de la lectura de Nietzsche hecha por Bertram o de las filosofías de la historia y de la vida heredadas de Dilthey y de Simmel” (p.25).

Cuando, pasados otros setenta años, alguien recense la recensión de Ansaldi sobre la recensión que Gebhardt hace de Spinoza, o la mía sobre las otras tres, podrá decir que las nuestras “eran propias de los años 90 del siglo XX” o algo así. Yo me pregunto todos los días si podré alguna vez saber cuáles eran las condiciones de interpretación del mundo allá por los años 60-70 del siglo XVII). O es que los espejos de la hermenéutica nos pierden?

Bernardino ORIO DE MIGUEL

HERNÁNDEZ PEDRERO, Vicente, “*Ad usum vitae*. Actualidad ética de la prudencia”, *Laguna*, Revista de Filosofía, nº 7 (2000), pp. 135-152.

El autor quiere leer la virtud clásica de la *phrónesis* en un sentido contemporáneo, para lo que recupera lo esencial de la prudencia aristotélica conectándola con el tercer género de conocimiento de Spinoza. Hernández Pedrero destaca en su lectura de Aristóteles el carácter deliberativo, tentativo y experimental, podríamos decir, de la prudencia. No es una aplicación de la teoría, ni siquiera una interpretación del *éthos* comunitario. En ella no hay ningún principio firme, pues como tiene por objeto lo humano y lo humano es contingente, supone una búsqueda de las mejores posibilidades para el individuo, búsqueda que no le suprime la intranquilidad de no acertar. Además la prudencia no es fruto de una racionalidad pura, sino que la elección que se hace tras la deliberación será producto de una “inteligencia deseosa” o de un “deseo inteligente”. Sin embargo Hernández Pedrero, de la mano de P. Aubenque, señala que estas inmejorables perspectivas de la conceptualización de la prudencia en Aristóteles son truncadas por su posterior recurso a la sabiduría que contempla la totalidad divina.

Aquí es donde juega su papel Spinoza para rescatar la prudencia y enderezarla hacia un proyecto materialista y aquiescente con la propia finitud humana, proyecto spinozista que, piensa el autor, es sumamente útil para la vida actual. Leer así a Spinoza supone comprender que en su pensamiento no hay un saber teórico y otro práctico, es decir, no hay dualismo entre *epistème* y *phrónesis*; que el conocimiento humano es una búsqueda ininterrumpida y que la ignorancia de un Universo infinito es consustancial a los seres finitos; que el peregrinaje humano es siempre en busca de una mayor potencia propia empujados por la alegría; que el conocimiento humano es siempre conocimiento del propio cuerpo; que el inicio de la vida supone un conocimiento aislado y mutilado, donde todo parece fortuito, pero que bajo el impulso de la alegría, que nos compone con los demás, somos capaces de pasar al

segundo género de conocimiento y formar nociones comunes de lo que nos une con los otros hombres y así hacer leyes que convengan al *conatus* colectivo y generalicen unos principios de justicia; que, posteriormente, el hombre puede acceder a una forma superior de conocimiento, por la que el sujeto es capaz de “intuir”, de tener una mirada universal, experimentado un profundo amor por las cosas singulares; asimismo su lectura de Spinoza lleva a aceptar sin reticencias nuestra corporalidad y subjetividad, lo que implica no ser sujetos de conocimiento, sino sujetos con conocimientos que, en vez de intentar alcanzar el imposible de la objetividad, intentan realizar en plenitud la subjetividad. En conclusión, para el autor, pasar la prudencia aristotélica por el tamiz de Spinoza nos ayuda hoy a vivir la vida buscando en cada momento nuestras mejores posibilidades, sin recurrir a las falsas seguridades de la teoría; a no estar paralizados por el pasado de nuestra debilidad, sino dispuestos hacia el futuro; a- aceptar gozosos recorrer el cauce de nuestra inmanencia sin tristeza por la trascendencia perdida.

Como se ve, el autor ha hecho una lectura muy sugerente de Spinoza. Pero, siguiendo sus mismas palabras, diríamos que esta interpretación no debería sumirnos en la tranquilidad y la seguridad de que hemos entendido definitivamente su filosofía. Claro, la principal cuestión que suscita este artículo es si la presentación que hace Hernández Pedrero del tercer género de conocimiento spinozista se corresponde con los propósitos y la literalidad del autor de la *Ética*. Aquí surgen muchas preguntas: ¿qué diferencia hay entre el segundo y el tercer género de conocimiento? ¿Qué papel juega la *idea De*; en el tercer género de conocimiento? ¿Conocer el conjunto de las cosas es lo mismo que conocer a la Substancia? ¿No es la intuición un conocimiento sin mediación? ¿Qué significa que el tercer género de conocimiento lo sea de esencias concretas y no de propiedades generales?

Javier ESPINOSA

ISRAEL, J.: *Radical Enlightenment. Philosophy and the making of modernity 1650-1750*. Oxford University Press (2001). 810 pp.

Tras su riguroso y espléndido *The Dutch Republic* (1995) Israel nos presenta un estudio del medio filosófico neerlandés en el que se da prioridad a autores concretos en detrimento de escuelas o grupúsculos doctrinarios. Los espíritus libres, tal y como se los ha llamado en más de una ocasión, llenan las páginas de este libro que nos permite acceder a autores y textos escasamente conocidos. Para enfocar el movimiento que él denomina Ilustración radical Israel no duda en recurrir a la figura de Spinoza como punto esencial del mismo. Este enfoque o perspectiva contrasta con gran parte de los estudios clásicos al uso centrados en el movimiento ilustrado en los que la figura de este filósofo neerlandés de origen marrano no aparece siquiera aludida. No en vano uno de los objetivos que Israel se propone no ser otro que el de llevar a cabo una revisión de nuestros patrones y tópicos sobre la

Ilustración a partir de un nuevo enfoque. Dicho enfoque hace que la obra de este historiador rebase la mera erudición académica con un proyecto ambicioso; cambiar nuestra concepción a propósito del movimiento ilustrado llevando a cabo un nuevo reparto de papeles en el panel histórico de las ideas. En dicho panel las ideas materialistas y ateístas, expuestas por Diderot o La Mettrie en la segunda mitad del siglo XVIII, encuentran su florecimiento en la segunda mitad del siglo XVII neerlandés, precisamente en Spinoza y en otros pensadores peor difundidos cercanos a su entorno. Tal y como Israel observa Diderot muestra claramente una simpatía objetiva por el trabajo de Spinoza ya que en la *Encyclopedie* la extensión dedicada al filósofo neerlandés es cinco veces mayor que la dedicada a Locke.

Tal y como Israel señala, el pensamiento de Spinoza se adapta mucho mejor al enfoque secularizado de la nueva ciencia y a las metodologías experimentales que el de Newton y sus secuaces.

Como suele suceder cuando redistribuimos los papeles y los campos de fuerza en el panel de la historia las fechas seleccionadas como criterios relativos que demarcan el ritmo de los acontecimientos cambian su significado. De esta forma 1680, fecha considerada por algunos historiadores como Paul Hazard como comienzo de una supuesta crisis intelectual europea, es considerada por Israel como comienzo de una Ilustración temprana en la que se cultivan y configuran las ideas que ser n difundidas un siglo después.

De esta forma se intenta mostrar como la ruptura o distancia entre la Ilustración Británica posterior y la Ilustración radical neerlandesa del siglo XVII no es tan grande como parece. Esta afirmación se aplica también al deísmo británico que toma como referencia al spinozismo en las primeras décadas del siglo XVIII. Estas tesis abren el camino a nuevas interpretaciones de la historia de las ideas que nos permiten asignar un origen spinozista a un movimiento como el deísmo británico al que originalmente se considera como estrictamente británico. Toland, Tindal y Collins forman parte aludida de este último grupo de pensadores.

No obstante conviene también señalar que los Ilustrados radicales tardíos tienen un vínculo mucho más débil con el pensamiento de Spinoza ya que la designación "spinozista" aparece más en boca de los adversarios con valor descalificativo que en los textos de dichos pensadores.

Por otra parte debemos reconocer que si bien las ideas de un La Mettrie, representante por excelencia de un ateísmo materialista radical, tiene mucho que ver con las ideas spinozistas es cuanto menos dudoso que éste haya leído seriamente la obra de Spinoza.

Otros de los casos tratados en éste libro que ya ha empezado a suscitar polémica es sin duda el de Rousseau y su relación con las ideas spinozistas. Las críticas acerca de la lectura que Israel hace del Emilio (1762) no se han hecho esperar y más de un crítico ha denunciado como tesis abusiva la posible asociación entre las ideas políticas de Rousseau y las de Spinoza, amén del problema teórico que supondría encajar el concepto de libertad de Rousseau en un enfoque determinista como el de Spinoza.

Uno de los principios de los que parte Israel que hacen más atractivo este libro es sin duda la firme pretensión de huir de todo reduccionismo. Lejos de homogeneizar el movimiento ilustrado el retrato de dicha corriente se asemeja más al collage realizado gracias a la conjunción de materiales heterogéneos. Dicha heterogeneidad guarda relación con el contenido mismo de la radicalidad ilustrada del XVII neerlandés en la que diversos autores dan rienda suelta a ideas que rompen con un pasado ligado a la fe, la autoridad y la superstición y encienden una débil luz en la oscuridad eidética y rancia propagada por las dos grandes sectas religiosas que aún hoy asolan Europa (catolicismo y protestantismo).

Esther ALVES LATOURNERIE

MIGNINI, Filippo: “*Gratitudo*, tra *charis* e *amicitia*. Momenti di storia di un’idea”. *Atti. XIII Colloquio sulla Interpretazione* (Macerata, 1992). Giardini Editori, Pisa, 1994, pp.17-84.

Resulta innegable el interés filosófico que la cuestión de la afectividad tenía para Spinoza y que tiene hoy para los spinozistas. Lo cierto es que en la última década se ha consolidado en torno a esta temática una línea de investigación fecunda y apasionante. Como botón de muestra basta indicar dos de las últimas contribuciones del spinozismo español a esta clase de empresas: el Proyecto de I+D sobre “Teoría de las pasiones y de las virtudes en grandes filósofos” –dirigido por Atilano Domínguez– y el reciente (febrero 2001) Congreso Internacional organizado por la UCM y la UNED sobre “El gobierno de los afectos en Spinoza”.

En una línea de trabajo análoga destaca el extenso artículo de Filippo Mignini, profesor de la Universidad de Macerata y conocido especialista en Spinoza, que proyecta el texto de Spinoza más allá de su tiempo conectándolo con categorías afines de otras épocas. En estas 84 páginas –que originalmente constituyeron la ponencia de un Congreso sobre Interpretación– realiza el autor una exhaustiva búsqueda histórica para esclarecer la génesis, naturaleza y límites de la noción de gratitud, así como su relación estructural con nociones de la misma familia semántica. Con ello F. Mignini se propone limpiar de prejuicios e impropiedades la noción de *gratitudo*, cuya justa comprensión ha quedado enturbiada por el uso instrumental de dicha idea.

El estudio comienza con un rastreo semántico del término *gratitudo*: En los diccionarios filosóficos existentes desde el siglo XVII la voz “gratitudo” –apunta F. Mignini– o “è assente” –es el caso de los de Goclenius (1613), Lalande (1962) y N. Abbagnano (1964)– o “è sommariamente trattata” –los de Ripa (1593) y Asciati (1621)–. No obstante se observa una mayor sensibilización hacia ese término en la actualidad –por ejemplo en el *Dizionario etimologico* (1980), la *Enciclopedia filosofica* (1967) o el *Vocabolario della lingua italiana*. Sin perdernos en detalles, se puede decir que estas obras instrumentales definen la gratitud como un sentimiento

que oscila entre la benevolencia y la justicia. Y esta labilidad es la que pone de relieve el título mismo del ensayo al calificar la *gratitudo* como una noción en busca de identidad. Esto explica su movimiento a lo largo de la historia oscilando entre polos los opuestos, pero no excluyentes, de la “*charis*” y la “*amicitia*”; y justifica el recorrido efectuado por F. Mignini desde los clásicos hasta Jankélévitch.

Las conclusiones recogen lo más relevante de las diez secciones que integran el cuerpo del trabajo, en las que el autor va examinando aquellas concepciones que han aportado alguna clave o han supuesto un giro decisivos en la interpretación de la gratitud. Estas corresponden al pensamiento clásico antes de Aristóteles, la filosofía aristotélica, epicureísmo y estoicismo (Crisipo, Cicerón y Séneca), la edad media (Alberto Magno y Tomás de Aquino), la modernidad (Descartes, Hobbes y Spinoza), los moralistas ingleses (Hutcheson, Hume y Smith), Kant, Croce y Antoni y finalmente en la obra de Jankélévitch.

La noción de gratitud (*gratitudo*, a partir del siglo XIII) es sumamente compleja: recoge tanto el beneficio (o favor), como el reconocimiento y el deseo de restitución, así como el sentimiento del beneficiado hacia el benefactor. Su misma historia revela esa semántica polivalente, oscilando entre justicia y benevolencia, entre el acto concreto de la restitución y el deseo permanente de restituir. La historia muestra además el progresivo desvanecimiento de ese valor de *restitución activa* (de un beneficio otorgado) por el de un *sentimiento de reconocimiento interior* y por el vínculo afectivo hacia el benefactor. ¿Es posible en la actualidad justificar ese tránsito y reconstruir su proceso? La investigación de Mignini es la mejor respuesta para este interrogante.

Homero y Hesíodo recomendaban la restitución de los beneficios por una necesidad de justicia y no según sentimiento. Pues el beneficio era un elemento de cohesión del cuerpo social. En sus *Máximas* Demócrito también asociaba las nociones de beneficio y restitución, aunque, como en los casos anteriores, acentúa más la importancia de la segunda. Platón no realizó un estudio sistemático sobre la gratitud, pero en *Gorgias* y en *Hippias Menor* consideraba la gratitud como una conducta mixta entre el reconocimiento y el deber de justicia, estando asociada en todo caso con la política.

Aristóteles recoge elementos doctrinales que pertenecían a la cultura griega y los elabora a su manera. Con el término *charis* designa una conducta compleja en la que por primera vez aparecen claramente delimitados dos núcleos de análisis:

a) En *Ética Nicomáquea* V,5 (a propósito de la justicia conmutativa) Aristóteles emplea *charis* para significar una relación estructural beneficio–restitución en el horizonte de la justicia en la ciudad: Sólo gracias a una cadena de beneficios sin interrupción la ciudad permanecerá unida. *Charis* resulta ser una expresión interindividual de la justicia que debe regir la polis. Esta concepción “económica” de la gratitud reaparecerá con Hobbes siglos después.

b) Pero en *Retórica* II, 7, Aristóteles destaca el otro polo de la noción de *charis* –el beneficio– y lo subraya frente a la restitución. Así aparece como un sentimiento que mueve a hacer el bien en exclusivo interés de quien lo recibe y sin buscar

recompensa alguna. Esta concepción queda confirmada en *E.N.* IV, 1–2 a propósito de la liberalidad (o beneficio) –virtud intermedia entre la avaricia y la prodigalidad. En *EN IX*, 7 Aristóteles examina con más detalle este fenómeno “raro”, pues parece contradecir a la justicia conmutativa, a la ley de la gratitud e incluso a la propia razón. Pero el veredicto final inclina la balanza a favor del beneficio frente a la restitución. He aquí algunos de los argumentos que fundamentan la mayor perfección del primero: es más perfecto dar que recibir y la acción que la pasión, el beneficiar perdura más por ser acción bella, mientras que el recibir dura menos por ser útil; se ama más lo que cuesta más, etc.

Epicuro se despegó de la concepción estructural de la gratitud al considerarla como expresión de alegría y como una satisfacción ante la naturaleza, ante la vida etc. (no como un vínculo interhumano exclusivamente). Pero fue el estoicismo la escuela que pasó a estimar la gratitud como una virtud moral. Cicerón y Séneca extendieron su influencia a la modernidad. En el tratado *Sobre la amistad*, Cicerón asocia la gratitud con la amistad y considera que ésta es un sentimiento compartido de los amigos hacia la vida virtuosa. Por ello la verdadera amistad sólo es posible entre hombres buenos. Con todo, no excluye que de ella puedan seguirse ventajas sociopolíticas. Y de este modo, en *Sobre los deberes* 7,20, acentúa la estructura beneficio–restitución de la gratitud bajo el signo de la justicia. Gratitud y beneficio son las dos coordenadas de la justicia, y deben ser regulados por su aplicación prudente. De ahí que si tres son las reglas del beneficio, tres sean también las reglas de gratitud para devolverlo.

La importancia de los escritos de Séneca (*Cartas a Lucilio*) ha sido enorme, dada la extraordinaria presencia de este texto en el pensamiento occidental hasta hoy. Los temas tratados en relación con la gratitud son propiedades del beneficio y condiciones de la gratitud, todo ello administrado de forma prudente. El tratado *De beneficiis*, IV, 1, 1 incorpora como novedad la idea de que el beneficio o favor otorga un bien a otro por ser deseable por sí mismo sin pensar en los efectos que procure.

Tomás de Aquino se atuvo a la concepción retributiva de la gratitud en su *Comentario a la Ética Nicomáquea*, pero le incorporó un matiz sacral que Aristóteles no le dió: la gratitud consiste en retribuir o agradecer un favor. Sin embargo en *Summa Theologiae* IV, q. 106, distinguirá con toda claridad diversas formas de restitución: la obligada a Dios (religión), a los padres (piedad), a los superiores (justicia legal) y a los benefactores (gratitud). La *gratitudo* es pues una forma particular de reconocimiento, una virtud inferior a las tres primeras y de ámbito determinado, integrada por el sentimiento (*affectus*) y la prestación (*donum*). Con arreglo a las recomendaciones de Séneca, Tomás de Aquino exhorta a una restitución inmediata del *sentimiento* mientras que la del *donum* se hará de la forma que exige la prudencia, es decir, cuando sea oportuno. La evolución del término es evidente: el *Comentario a las Sentencias* asociaba la gratitud con la justicia, pero en la *Summa* la gratitud tiene otra naturaleza. La deuda moral no depende de la justicia inmediata sino de la *honestas*. El desplazamiento del significado experimentado por

la *gratitudo* permite a F. Mignini formular una hipótesis: es la lectura de Séneca entre ambas obras la que explica el nuevo sentido dado por Tomás de Aquino. Sin embargo, aunque el término *gratitudo* encierra aún una cierta dualidad, el filósofo medieval concede más importancia al sentimiento que a la restitución: de la deuda de gratitud no se libera uno nunca, pero el sentimiento depende de la caridad (que es más que la justicia).

Con la modernidad se estudian los afectos al margen de su valor moral; como fuerzas naturales y por su utilidad. Descartes (*Pasiones del alma* I, artº 64) no concede a la gratitud connotación política ni jurídica. Él distingue en la gratitud o *reconnaissance* dos momentos: el cognoscitivo y el afectivo. El *beneficium* o favor no es algo espontáneo, sino la respuesta a una causa, que es el conocimiento de alguien cuya excelencia se desea imitar; por lo que se reacciona haciéndole un favor. La experiencia de la bondad ajena estimula el deseo de beneficiar al otro. Cuando el destinatario somos nosotros, devolvemos el favor a quien nos ha beneficiado y eso es la gratitud o el *reconocimiento*. La ingratitud no es pasión, porque falta la causa para la gratitud al ignorarse el mérito del otro.

Hobbes rechaza la tradicional concepción senequista y ciceroniana de considerar la gratitud como una virtud que gira sobre la gratuidad. Recupera, en cambio, el concepto de *charis* aristotélico: una estructura vinculante entre individuos basada en la reciprocidad del beneficio. En *De Cive* III,8 el filósofo inglés plantea la gratitud como una conducta esencial en la constitución de la mecánica social.

Spinoza se mueve inicialmente dentro del horizonte cartesiano. El *Corto Tratado* II, 13 & 1 recogía la consideración cartesiana del favor o gratitud como una inclinación del espíritu a beneficiar al prójimo en la medida en que ha hecho algo bueno. Pero el hombre sabio y perfecto –precisa Spinoza– ayuda también al prójimo (incluso si se trata de un hombre miserable) ya que actúa por pura necesidad sin “ninguna otra causa”. ¿Cómo interpretar este aserto? Spinoza, procediendo de forma característica en él, toma elementos de la tradición anterior y los modifica para sus propios fines. En este caso concreto Spinoza parece incluir la expresión “sin otra causa” precisamente para poner distancia respecto a la noción que entiende la gratitud como un intercambio de favores. Frente a esta concepción el beneficio debe hacerse por exigencia de la razón, aunque su restitución sea incierta. De ella deriva necesariamente la gratitud como el efecto de su causa.

En la *Ethica* Spinoza construye una doctrina de la afectividad en la que la mediación imaginativa –clave de la nueva doctrina psicológica– resulta esencial para explicar la génesis y dinámica de los afectos. La imaginación es el nuevo marco para explicar la gratitud. Así Spinoza propone: Cuando *imaginamos* que alguien nos ama sin motivo, inmediatamente le amaremos (reconocimiento) y nos esforzaremos en hacerle el bien (gratitud). De ahí “*Porro hic reciprocus Amor, & consequenter conatus benefaciendi ei, qui nos amat, qui que nobis benefacere conatur Gratia, seu Gratitudo vocatur*” (*Ethica* III, 41 dem.). En esta proposición –próxima a la tesis defendida en el *Corto Tratado*– la gratitud parece estar conectada a la “gratuidad” de un favor (beneficio) o al amor de otro. Sin embargo en el *Apéndice*

de esa misma parte Spinoza distingue expresamente el favor o *beneficium* en el sentido cartesiano del término (“*Favor est amor erga aliquem, qui alteri benefecit*”, E III, AD 19), de la *benevolencia* o deseo (*cupiditas*) de hacer el bien (E III, 27 S) a quien nos inspira conmiseración (“*Benevolentia est cupiditas benefaciendi ei, cuius nos miseret*”, EIII AD 35). En cualquier caso esta distinción resulta irrelevante para la noción de la gratitud concebida como afecto, pues resulta indiferente para su génesis el que uno se imagine amado por favor o benevolencia.

*Ethica IV* incorporará a la doctrina otras novedades más importantes. En efecto, la proposición 70 afirma que el hombre *libre* que vive entre ignorantes se esfuerza en lo posible en rechazar sus beneficios. En cambio, busca unirse a otros en amistad, —ésta es el auténtico “beneficio” del hombre *libre*. Es ahora cuando se percibe una separación clara entre la noción clásica de gratitud como reconocimiento o intercambio de favores y la nueva de gratitud como benevolencia o amistad (que no está regulada por leyes ni por una ciega *cupiditas*, sino por la razón). F. Mignini acentúa la dependencia de estas dos nociones del pensamiento de Séneca (*Epistola a Lucilio*, 81, 8-14), e indica que aquí se encuentra la transformación más fuerte del significado: beneficio y gratitud no son ya términos empleados en su común acepción de causa-que-condiciona-una-respuesta, sino como expresión de una amistad entre hombres libres que comparten los valores intelectuales y morales. Pues hombre *libre* no es aquel que —como el sabio de Séneca— está exento de pasiones, sino el que —aún experimentándolas— es capaz de liberarse del prejuicio de la autonomía del “yo” y del finalismo implícito en toda conducta gobernada por prescripciones de tipo “económico”.

En consecuencia, la gratitud del *hombre libre* tiene que ver con la libertad, con la conciencia y con la amistad; es por ello una disposición permanente y no un acto extraordinario: “L’autentica gratitudine non si definisce più come riconoscenza e contraccambio —dice Mignini— nei confronti di un altro uomo, ma come amore universale degli uomini guidatti dalla ragione, come godimento della reciproca amicizia” (p. 68).

Entre los moralistas ingleses, Hume consideró la benevolencia como inclinación natural y virtud social que suscita aprobación (simpatía) y resulta muy útil. La gratitud es expresión de la benevolencia a la par que virtud económico-política. En *Lecciones de Etica*, Kant distinguirá entre gratitud-deber y gratitud-inclinación. Para ser virtuosa, la gratitud ha de ser un deber universal. Por lo tanto, una decisión tomada libremente.

Croce lleva a las últimas consecuencias la tesis kantiana. En *Etica y política*, sostiene que al ánimo le bueno le repugna la búsqueda de la gratitud y del beneficio. Las virtudes sociales son el primer paso para las virtudes morales. Y la libertad es en éstas —como en Kant— condición *a priori*. Beneficio y gratitud se miden en relación con el aumento o disminución de la libertad, lo que significa también aumento o disminución de la conciencia.

Jankélévitch en el *Traité des vertus* parte de la asimetría existente en la relación benefactor-beneficiado. En todo caso, la gratitud no busca nivelar esa asimetría,

sino “recrear” el acto del benefactor, en un dirección ascensional. Pues aunque la gratitud tiene una dimensión reactiva, incluye además otra dimensión amistosa que transfiere el valor económico de simple restitución al vínculo intencional.

*Para concluir:* El fenómeno social de la gratitud (denominado *gratitudo* desde el siglo XIII) consistía originariamente en dar respuesta a un beneficio recibido. Éste puede darse sin gratitud, pero no al revés. Además de causa de la gratitud, el beneficio o favor es también un efecto reactivo. A esta concepción estructural se añade más tarde el valor de virtud moral, de sentimiento y, desde Spinoza, la gratitud consiste en la amistad entre hombres libres. Las interpretaciones históricas de tal fenómeno se agrupan en torno a tres núcleos:

1º) Como “*charis*” (en el pensamiento clásico y en Hobbes), la gratitud es un vínculo estructural sociopolítico y jurídico. Predomina la restitución fáctica sobre el sentimiento.

2º) En cuanto “afecto” (concepción inspirada en Séneca), la gratitud expresa una relación entre individuos, un “reconocimiento”. Aunque no prescinde del orden sociopolítico, sin embargo no se fundamenta en él. Destaca la experiencia afectiva o el “sentimiento de reconocimiento” sobre la restitución efectiva, que pasa a segundo plano. Aunque para esta concepción la gratitud es una virtud prioritariamente moral (en ocasiones con matiz de religación), parece en cierto modo “sublimar” una necesidad económico-política.

3º) Como “*amicitia*”, la gratitud emerge en la edad moderna con Spinoza y adquiere una connotación nueva: el “yo” no es concebido como un principio de autodeterminación. Lo que hace superfluo acentuar el condicionamiento del vínculo beneficio-gratitud. Obrar bajo razón es el mayor beneficio. De este modo el “yo” queda subordinado a un orden (no sociopolítico) de toda la naturaleza, lo que permite la superación del significado clásico de gratitud, en cuyo fondo amenazaba un vínculo opresivo. La gratitud como amistad es propia de hombres libres, pues la razón aconseja orientar la amistad al bien común.

En consecuencia, la gratitud (*gratitudo*) oscilando entre *charis* y *amicitia* presupone el *ordo rationis* como expresión del orden común de la naturaleza; pues es precisamente esta percepción de las cosas humanas y naturales la que hace brotar en el interior del hombre un sentimiento de alegría por un destino ontológico compartido.

María Luisa DE LA CÁMARA

NEGRI, A. *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*. Trad. R. Sánchez Cedillo. Madrid, Akal, 2000, 158 pp.

Se trata de la versión española del libro *Spinoza sovversivo*, publicado en italiano en 1992. Este, a su vez, reunía artículos o capítulos de libros publicados en francés, inglés o italiano entre 1985 y 1991. En coherencia con ese objetivo de reco-

ger textos dispersos en cuanto a su publicación pero estrechamente vinculados por su contenido, la edición española añade a los 6 de la italiana (“Spinoza: cinco razones para su actualidad”, “El TP o la fundación de la democracia moderna”, “*Reliqua desiderantur*”, “Entre infinito y comunidad”, “La antimodernidad de Spinoza” y “El ‘retorno de Spinoza’ y el regreso del comunismo”) 3 más, publicados en francés entre 1994 y 2000: “Democracia y eternidad en Spinoza”, “Spinoza y los postmodernos” y “Spinoza, necesidad y libertad”.

El libro comienza con una amplia introducción (pp.9-28) de Emilia Giancotti. Más que una presentación al uso es un análisis del modo como Negri lee e incorpora a Spinoza, finamente lúcido, preciso y crítico en algunos puntos como, por ejemplo, la “hipótesis de la doble fundación” defendida en *La anomalía salvaje*.

Los escritos de Negri sobre Spinoza están animados por una extraordinaria viveza e intensidad intelectual que movilizan los problemas planteados y hacen que las obras clásicas no se queden en espejos en los que mirarse, sino que operen como fábricas de conceptos y de posibilidades de acción. Tienen, además, una fuerte voluntad de estilo propio y una gran libertad de asimilación, hasta el punto de hacer difícil, a veces, el distinguir qué es atribuible a Spinoza y qué sólo a Negri. Precisamente por eso resulta más significativa la atención creciente de Negri en esta obra a los matices y su inhabitual ejercicio de autocritica y de autocorrección (Cfr.p.59, 103, 128).

Sin pretender una exposición neutra de las varias lecturas posibles, Negri ofrece perspectivas que arrancan de los fundamentos de Spinoza y que resultan originales y subversivas justamente por ser radicales con el sereno rigor y atrevimiento del filósofo. De ahí su vibrante (in)actualidad y su capacidad de romper tópicos y pensar profundamente, por ejemplo, las relaciones entre el tercer género de conocimiento o el amor intelectual y la potencia de la multitud, entre eternidad y democracia, necesidad y libertad, ontología y política, así como la fuerza de la *pietas* como alma de la multitud o la potencia de la alegría y de la risa. El riesgo de los trabajos de Negri es que su pensamiento se imponga al de Spinoza; pero gracias a que no renuncia a su propia voz consigue, con frecuencia, que los textos de Spinoza muestren su vigencia actual. Su clave está en mostrar cómo una verdadera filosofía actúa como proceso constituyente, en los conceptos y en la praxis, y despliega una potencia de hacer ser, creadora, revolucionaria, que convierte la actualidad en acontecimiento.

Por todo ello se trata de un libro fresco, que anima la lectura de Spinoza, que hace pensar; y que incluso incita a repensar las propuestas de Negri.

Eugenio FERNÁNDEZ

PREUS, J. Samuel: *Spinoza and the irrelevance of biblical authority*. Cambridge. Cambridge University Press, 2001.

J. Samuel Preus es profesor emérito de Estudios Religiosos en la Universidad de Indiana. De su producción bibliográfica hay que mencionar, junto al libro que comentamos, sus obras anteriores: *From Shadow to Promise: Old Testament Interpretation from Augustine to the young Luther* (1969), y *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud* (1987). En *Explaining Religion*, J. Samuel Preus abordaba el estudio de la religión independientemente de la teología. El libro sobre Spinoza ha sido concebido como una prolongación de dicho proyecto, al investigar las raíces del estudio (crítico, histórico y comparativo) de la Escritura de forma independiente de la interpretación teológica, es decir, desvinculada de sus fundamentos medievales tanto judíos como cristianos.

La hermenéutica de la Biblia realizada por Spinoza sirviéndose de un método histórico-crítico convierten a este filósofo en el primero que se atreve a descanonizar el libro sagrado –al despojarle del estatuto que tenía y atreverse a comparar el texto bíblico con otros textos antiguos–. En efecto, el *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) de Spinoza –citado en adelante como *TTP*– se propuso demostrar la irrelevancia de la autoridad bíblica y eso lo convierte en el escrito más importante del siglo XVII para fomentar los estudios bíblicos y religiosos. J. Samuel Preus reconoce la deuda que tiene con Curley (que ha leído y corregido el texto), así como con los trabajos clásicos de Zac y Popkin; sin embargo, su libro introduce nuevas evidencias que permiten al estudioso conocer mejor el contexto intelectual del *TTP*: un encendido debate sobre la cuestión del “intérprete” de la Escritura.

Tres referencias marginales en el capítulo XV del *TTP* de Spinoza (introducidas por P. Marchand (1756) y recogidas por C. Gerbardht) en las que figuran tres pasajes paralelos del *Philosophia Sacrae Scripturae Interpres* (1666) de L. Meyer –en adelante *PSI*– son el punto del que arranca el examen de J. Samuel Preus. Al parecer, el *PSI* de Meyer provocó una encendida reacción en los medios teológicos cristianos, tanto conservadores como liberales. En este sentido el *TTP* (1670) de Spinoza sería una crítica al libro de Meyer y al mismo tiempo una alternativa a su hermenéutica “racionalista”: *sirviéndose del método histórico-crítico Spinoza habría fulminado la lectura bíblica de Meyer e iniciado la vía que conduce a las actuales corrientes en la interpretación de la Escritura.*

¿Qué había en el *Philosophia Sacrae Scripturae Interpres* de L. Meyer para provocar las reacciones de N. Arnold (*Dissertatiuncula, de theologiae supra philosophiam dominio,...* 1667), de B. Bekker (*De philosophia cartesiana admonitio candida et sincera*, 1668), de S. Maresius (*Disputationes Theologicae prior refutatoria libelli de Philosophia Interprete Scripturae,...* 1667), de P. Serarius (*Responsio ad Exercitationem Paradoxam Anonomi cuiusdam, Cartesianae sectae discipuli,...* 1667), de L. Van Velthuysen (*Dissertatio de usu rationis in rebus theologicis et praesertim in interpretatione S. Scripturae*, 1667), de R. Vogelsangh (*Contra Libellum, cui titula Philosophia S. Scripturae Interpres*, 1669), de L. Wolzogen (*De Scripturarum interprete adversus Exercitationem Paradoxum libri duo*, 1668; y *Ortodoxa fides...* 1668), y de B. Spinoza (*Tractatus Theologico-Politicus, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur Libertatem Philosophandi non tantum*

*salva Pietate, & Reipublicae Pace posse concedi: sed eandem nisi cum Pace Reipublicae, ipsaque Pietate tolli non posse*, 1670)?.

J. Samuel Preus bucea en todas estas obras con el fin de extraer las líneas maestras, los argumentos y objeciones que le permitirán reconstruir los términos del debate sobre el intérprete de la escritura y sus implicaciones políticas. Partiendo de los datos que arrojan estas fuentes principales, Preus traza el siguiente plan de la obra: Examen del *PSI* de Meyer (capítulo 2), Respuesta de la “derecha” religioso-política (capítulo 3), Respuesta de los teólogos “liberales” (capítulo 4), y Respuesta de Spinoza (cap. 5) en relación con todos ellos. J. Samuel Preus conduce magistralmente al lector a través de extensas paráfrasis y análisis de estos textos, ayudándolo a caminar por los recovecos de la historia de las interpretaciones bíblicas del siglo XVII.

La línea directriz de la argumentación de Preus es la siguiente: El libro cuyo título completo es *Philosophia sacrae scripturae interpres. Exercitatio paradoxa. In qua, veram philosophiam infallibilem S. Literas interpretandi normam esse, apodicticè demonstratur* (Amsterdam, 1666), —del cual hay una excelente traducción francesa a cargo de J. Lagrée y P.-F. Moreau (Paris: Intertextes, 1988)—, fue escrito por L. Meyer (médico cartesiano y super-racionalista) como antídoto contra la rivalidad de las sectas cristianas y su profunda división. Este mal estaba causado por el principio teológico protestante —*Scriptura “sui interpres”*— según el cual la Biblia es clara y puede ser interpretada por cada uno. Frente a esta tesis, L. Meyer estimaba que el texto sagrado, aunque en sí mismo es claro y contiene verdades divinas, posee un lenguaje ambiguo que requiere la interpretación de un especialista —el filósofo— que no pertenece a ninguna iglesia cristiana (católica, luterana, o calvinista). Meyer entiende por “filósofo” no alguien que desarrolla una actividad académica al estilo de Platón o Aristóteles, sino el hombre libre de prejuicios capaz de aplicar una norma para extraer del texto sagrado las verdades fundamentales del dogma. De este modo, el filósofo hará posible el encuentro eficaz entre el texto —plagado de ambigüedades a causa de la convencionalidad del lenguaje— y el lector. Sólo así podrá ponerse fin a las disputas entre las diversas interpretaciones de las palabras de la Escritura hechas por las distintas iglesias cristianas. La hermenéutica “cartesiana” de Meyer presupone la existencia de ciertas verdades o contenidos dogmáticos de la fe que el filósofo debe extraer y hacer aflorar del texto sagrado. La eficacia del texto depende, pues, de los recursos intelectuales del intérprete, recursos que (como si se tratara de elementos “a priori”) pone al servicio de su lectura bíblica. Así que, en cierto modo, el intérprete —el filósofo— es quien confiere significado al texto. Y en esa medida es también juez mediador entre los disidentes, conciliador de todas las posibles lecturas, y expositor autorizado para interpretar la intención divina.

L. Meyer no introdujo explícitamente elementos políticos en su análisis. Pero su hermenéutica parecía incluirlos en alguna medida. Lo cierto es que aparecieron numerosas reacciones entre teólogos contemporáneos, tanto ortodoxos o de la “derecha” como liberales.

La *derecha protestante* respondió con indignación al racionalismo extremo de

Meyer, reaccionando dogmática y políticamente. S. Maresius subrayó en sus *Disputationes* el valor objetivo del texto bíblico y P. Serarius (*Responsio...*) la función del Espíritu Santo como intérprete sagrado, juzgando el *PSI* de Meyer como una muestra de idolatría y signo del anticristo. En todo caso, ellos –frente a Meyer– proponían la separación (también defendida por Spinoza) entre *fides* y *scientia*. La Escritura santa es un depósito de conocimiento salvífico. Pero en ella la historia es teológicamente irrelevante.

En cuanto a los *teólogos liberales* (Wolzogen y van Velthuysen), si bien no desestimaban el papel asignado a la razón, criticaron el elitismo intelectual implícito en el libro de Meyer y propusieron en su lugar una hermenéutica “democrática” según la cual cada cristiano es un intérprete capacitado de la Escritura. No se requiere una “autoridad” única. Frente a la “derecha” teológica, a ellos les preocupaba más la inteligibilidad del texto sagrado que la infalibilidad del dogma. Y esa inteligibilidad comporta pluralidad de significados que dependen, a su vez, del *uso* dado a los términos por los lectores y no sólo del significado técnico o místico extraído por un exclusivo intérprete.

Las obras de Wolzogen (acusado de hacer equivaler la Escritura a otros libros antiguos, –lo que valdrá también para el *TTP* de Spinoza–) y van Vethuysen mostraban además preocupación por las consecuencias políticas de la “ortodoxia” teológica, vinculada a la monarquía. Denunciaron las ambiciones políticas de los clérigos y su deseo de controlar una especie de poder oculto. J. Samuel Preus considera las obras de estos dos teólogos (que figuran entre los libros de la biblioteca de Spinoza) como decisivas para conocer el contexto intelectual del *TTP*. La hermenéutica protestante habría aportado los materiales del método de Spinoza, suscitando la necesidad de una interpretación por el lenguaje bíblico y sus usos examinados en cada contexto concreto (lo que explicaría los dos primeros capítulos del *TTP* dedicados a la profecía y de los profetas).

A partir de ahí, *Spinoza* habría expandido el análisis crítico poniéndolo como fundamento de su método histórico. El *TTP* (1670) abre una nueva vía que rompe el círculo vicioso de la interpretación, del que no podían salir ni ortodoxos ni liberales. Y propone una lectura de la Escritura, *de novo et libero animo*. Ésta implica: el conocimiento histórico del pueblo judío, el análisis interno de las estructuras conceptuales de los autores, el análisis lingüístico del texto, la *autoría real* de los escritores bíblicos y la intención original de sus autores como determinante del significado del texto. Más allá de un contenido mínimo universal (la práctica de la justicia y la caridad), todos estos *data* de experiencia (igual que en el conocimiento científico) proporcionan la recopilación de “historias naturales” que aproximan a Spinoza a Bacon más que a Descartes.

Resumiendo las tesis de Preus, la hermenéutica histórico-crítica de Spinoza dice:

– “sí” a la propuesta de L. Meyer de la razón como norma de verdad; y “no” a su tesis de que la filosofía es la clave de la interpretación.

– “sí” a la separación fe-razón de los teólogos ortodoxos, pero “no” a admitir su autoridad como la norma.

– “sí” al argumento de los teólogos liberales sobre la historia como esencial al discurso de la Escritura; pero “no” a su propuesta de considerarla como historia “sagrada”.

– “sí” a los términos *sola Scriptura* y *Scriptura sui interpretis* acuñados por los Protestantes reformados. Y “no”, al sentido que ellos le habían dado: para Spinoza Dios no es el autor de la Biblia.

Además de un contenido analítico muy fino y claramente expuesto, el libro de S. Preus tiene otros valores para el estudioso: más de 600 citas con referencias literales de los textos originales mencionados, referencias críticas y textos paralelos. La *Bibliografía* es muy amplia y completa: recoge las fuentes primarias correspondientes a 40 autores del siglo XVII; y, entre las 130 fuentes secundarias, se mencionan las obras clásicas de C. Gebhardt, Leo Strauss, M. Francès, R. Colie, Dunin-Borkowski, Meinsma, y S. Zac, entre otras; y los trabajos más recientes de E. Curley, E. Giancotti, W. Klever, R. Popkin, M. Walther, F. Akkerman, J. Lagrée-P.F. Moreau, H. Blom y el propio S. Preus.

En suma, *Spinoza and the irrelevance of biblical authority* es un libro altamente recomendado no sólo para los estudiosos del spinozismo, sino también para aquellos que se interesan por la interpretación de la Escritura.

María Luisa DE LA CÁMARA

RAMOND, Ch. *Le vocabulaire de Spinoza*. Paris, Ellipses, 1999 63 pp.

Un vocabulario de Spinoza tiene algo de sorprendente. ¿No se caracteriza un sistema filosófico expuesto a la manera de la geometría por definir claramente sus términos y usarlos con precisión? Sin embargo, lo cierto es que Spinoza no siempre define los conceptos que emplea y a veces los usa en diversos sentidos. En sus textos el lenguaje está presente con toda la complejidad semántica que le proporciona la historia, con los perfiles nuevos que el propio Spinoza forja y con los giros que le imprime. De ahí la conveniencia de un vocabulario.

En este caso se trata de uno breve y sencillo, útil como guía para una primera lectura de los textos de Spinoza. Entre las 31 términos que incluye faltan obviamente muchos importantes, pero ofrece una selección no sólo de términos fundamentales como, por ejemplo, *affect*, *attribut*, *Dieu*, *essence*, *liberté*, *ordre*, *nécessaire*, *puissance*, *vie* etc., sino también de otros menos técnicos pero relevantes para la comprensión precisa de los textos como son *absolu*, *absurde*, *modèle* (*exemplar*), *utile*..., y algunos verbos como *accompagner* o *augmenter-diminuer*. Cada uno de los términos es explicado en tres planos: \* Su significado tradicional o más usual, el sentido que le da Spinoza y la originalidad que ello supone y, si disponemos de ella, su definición. \*\* Un perfil de su campo semántico, los principales vectores que

incluye, los pasajes más importantes en los que es usado, una articulación básica de sus principales aspectos y una explicación sucinta de la doctrina que encierra. \*\*\* Señalamiento de las principales conexiones con otros elementos del sistema de Spinoza, de los problemas que abre y de sus relaciones con otros autores.

No se trata, pues, de un estudio sistemático del léxico de Spinoza, ni de un vocabulario completo, pero sí de una selección útil, sobre todo para uso de estudiantes, que ayuda a comprender mejor algunos conceptos y que introduce en la lectura de Spinoza.

Eugenio FERNÁNDEZ

SMITH, Steven B., *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*. New Haven & Londres, Yale University Press, 1997. 270 pags.

Steven B. Smith, profesor de la Universidad de Yale, intenta en esta obra mostrar el papel de la crítica de la religión en la formulación de la doctrina política spinozista, pues aquélla no es una mera crítica de la religión, señala, sino una crítica del poder (de la jerarquía religiosa). Por tanto, afirma, la crítica de la religión tiene una dimensión política. Aborda este problema de la relación entre religión y política estudiando las reflexiones que hace Spinoza sobre la llamada "cuestión judía". Mucho antes que Marx escribiera una obra con tal título, Spinoza se pregunta cuál es el lugar del judaísmo en una sociedad liberal moderna. En este estudio, el profesor Smith investiga la solución que da Spinoza a la "cuestión judía", pues ésta, piensa, es la más emblemática expresión del problema de cómo conjugar el mantenimiento de la lealtad a la fe, costumbres y tradiciones de la identidad de un grupo y, al mismo tiempo, la pertenencia a un estado liberal. Como se ve, uno de los principales valores de esta obra es el de haber sido capaz de leer el *Tratado teológico-político* de Spinoza desde la problemática actual, en concreto desde la controversia entre el pensamiento liberal y las filosofías del reconocimiento de las identidades de los grupos.

La respuesta de Spinoza a la llamada "cuestión judía" consistió, según nuestro autor, en defender la protección de los judíos como individuos, pero a costa de su renuncia a la identidad específica judía. Los judíos deberían, por tanto, abandonar la idea de que son un pueblo especial, elegido por Dios, que sólo se ha revelado a ellos, y, al mismo tiempo, dejar de regirse por sus leyes teocráticas, que sólo tuvieron vigencia y legitimidad mientras los judíos tenían un estado. Spinoza sintió todo el peso del judaísmo sobre su propia vida y, por eso, no le cabe otra solución que acabar con el poder de las jerarquías religiosas para garantizar la libertad de pensamiento. Es el mismo problema, el que había vivido antes de su excomuniación de la sinagoga vacía y el que está viviendo cuando, al escribir el tratado, la ortodoxia calvinista intenta hacerse con el poder y acabar con la libertad de expresión. La clave para la lectura del *Tratado teológico-político* es el pensamiento de qué hay que

hacer con la religión y con la política para garantizar las libertades de pensamiento y expresión; la respuesta a esta cuestión es afirmar que se necesita un estado democrático que controle la religión para que las jerarquías religiosas no controlen a los individuos. Esta respuesta, para S. B. Smith, tiene sus inconvenientes, porque la “salvación” de los judíos es a costa de la desaparición, en alguna medida, de gran parte de la identidad del judaísmo. Además, señala, el estado liberal nunca ha sido neutral, pues no ha tratado por igual al judaísmo y al cristianismo. Sin embargo, a pesar de estos inconvenientes, es la menos mala de las soluciones, piensa nuestro autor, al que le dan miedo las políticas de la identidad, pues frecuentemente han dado lugar a formas de intolerancia.

Para tratar estos temas hace un repaso pormenorizado del *Tratado teológico-político*, analizando los principales “tópoi” de la obra: cómo interpretar la Biblia, qué sentimientos tenía realmente Spinoza para con los judíos, el profetismo, la propuesta spinozista de una *fides universalis*... Las dos grandes virtudes de esta obra, a parte de la señalada anteriormente, son, a nuestro juicio, la explicitación continua y profunda de la relación entre religión y política en la obra de Spinoza y el desarrollo de la filosofía de la historia presente en el *Tratado teológico-político*. De la primera ya hemos señalado su importancia y algunos aspectos. En cuanto a la segunda, nos parece muy interesante leer el *Tratado teológico-político* rastreando en él una filosofía de la historia: la infancia de la humanidad, representada por la pasividad, la tendencia a la esclavitud y la cerrazón de los judíos salidos de Egipto, necesita un régimen teocrático, como se dio en la antigüedad judía; la segunda etapa vendría dada por el cristianismo, que es una religión con vocación de universalidad y va más dirigido al corazón y a las buenas acciones que a las doctrinas y a los cultos. Sin embargo, se convirtió en una religión política cuando se oficializó su papel en el Imperio Romano. La Reforma Protestante nos brinda ahora la posibilidad de crear una religión universal, cuyo corazón sería la práctica de la justicia y la caridad, religión que, además, sólo tiene 7 artículos muy genéricos que pueden ser admitidos por cualquier persona de cualquier religión.

Pero junto con sus innegables virtudes, la obra suscita serias dudas. La primera tiene que ver con lo que cree Smith que es el propósito del *Tratado teológico-político*. El profesor de Yale piensa que Spinoza escribe realmente esta obra para que los judíos reflexionen sobre la “cuestión judía” y cambien de comportamiento, es decir, se trataría de la obra de un judío dirigida a otros judíos; pero Spinoza enmascara su finalidad dirigiendo la obra a todos o especialmente a los holandeses, para que defiendan la libertad. A fin de ganarse estratégicamente la voluntad de los holandeses, todas las críticas que debía hacer de sus jerarquías religiosas, las hace de los judíos, de la misma manera que también estratégicamente supervalora la figura de Jesús y minusvalora la de Moisés y los profetas. Spinoza, pues, según Smith, oculta su pensamiento en el *Tratado teológico-político*. El escollo que todas las lecturas de Spinoza que utilizan la idea de que es un filósofo enmascarado tienen que plantearse y resolver explícitamente es si la literalidad de las palabras es una máscara, ¿cómo saber lo que se oculta detrás de la máscara? ¿Quizá cada intérprete de

Spinoza puede decir lo que quiera, amparándose en que es un filósofo enmascarado? ¿Qué criterio intersubjetivo hay de lectura de Spinoza? ¿Hemos de quedar en manos de unos pocos intérpretes intuitivos, capaces de conectar empática y directamente con las intenciones de Spinoza, sin quedar prendidos, como el resto de los mortales, en la tela de araña de la máscara? Dejando de lado este escollo metodológico, diríamos, a diferencia de Smith, que el TTP es la obra de un filósofo que quiere sentar una doctrina general con motivo de la situación política de Holanda y que las críticas a los judíos no son estratégicas sino reales, tan reales como que están originadas en su propia vivencia. El judaísmo es criticado por dos motivos; el primero es que su Biblia no deja de ser parte de la Biblia cristiana y fuente de la ortodoxia calvinista y el segundo estriba en que el comportamiento de la ortodoxia judía con la libertad de expresión es un espejo en el que se deben mirar los protestantes holandeses para no acabar persiguiendo la libertad como los judíos. El problema era el calvinismo ortodoxo y sus tendencias teocráticas, pero la teocracia judía sí es blanco directo de sus críticas. Incluso el querer atenuar la crítica de Spinoza contra los judíos le lleva a hacer la peregrina afirmación de que el origen del liberalismo spinozista estaría en el legalismo teocrático judío. En general, diríamos, se nota un no suficiente aprecio de la importancia del contexto holandés en el pensamiento de Spinoza. La verdad es que parece muy controvertido afirmar que la obra filosófica de Spinoza es la obra de uno que se sigue sintiendo judío y quiere –resolver la cuestión judía, de manera que su obra sea el origen histórico de la cuestión judía. En este sentido, no parece que tenga mucho sentido el capítulo 7 de la obra, en el que parece querer mostrar que las críticas antijudías de Spinoza, al proponer su solución a la “cuestión judía”, fueron el origen histórico del antisemitismo de alguna filosofía alemana. Spinoza, creemos, no es responsable de algunas expresiones antisemitas de Lessing, Kant o Hegel; las ideas de éstos son independientes de la intención de Spinoza y no se apoyan directamente en Spinoza para defender estas ideas antisemitas. Smith tendría que haber probado que el origen histórico de las diatribas antisemitas de Lessing, Kant o Hegel, está en Spinoza y que aquellos autores se basan en la lectura de Spinoza para hacerlas.

La segunda duda que suscita la lectura de la, por otra parte, interesante obra del profesor Smith, radica en su afirmación de que frente a la lectura normalizada de Spinoza como un místico y un metafísico, él va a proponer una lectura política. No creemos que ésta sea la situación actual de los estudios sobre Spinoza donde, desde hace tiempo, los asuntos políticos son centrales. Incluso podría parecer que esta idea le sirve a Smith de coartada para no atender lo que dice Spinoza en la *Ética*, que le parecería una obra menos interesante al presentar al Spinoza metafísico y místico, pero también para hacer poco caso de lo que se dice en el *Tratado político*, como cuando en varias ocasiones señala el “elitismo” de Spinoza y la poca relevancia en su pensamiento de conceptos como el de *multitudo*, lo que le lleva a atenuar el republicanismo de Spinoza y a presentarlo como más cercano a un liberalismo individualista comercial.

Por otra parte, creemos que esta falta de atención al conjunto de la obra de

Spinoza le hace confundir la *fides universalis* que se propone en el *Tratado teológico-político* con la propia propuesta spinozista. La religión que se propone en esta obra es un puente entre la superstición y la verdadera religión. Igual que hay tres géneros de conocimiento, hay tres maneras de vivir, tres tipos de política y tres tipos de religión. Spinoza hace una denuncia de la religión supersticiosa, al mismo tiempo que propone una filosofía adecuada a la naturaleza de Dios. Pero le parece necesario diseñar un puente entre la religión supersticiosa y su filosofía. Este puente es la *fides universalis del Tratado teológico-político*. Se trata de una religión que consiste, sobre todo, en la práctica de la justicia y la caridad, y no en dogmas o ritos. Por eso, permite la libertad de pensamiento y constituye un terreno para la paz social, de manera que así posibilita el desarrollo de la razón y el acceso ulterior a la filosofía. Esta religión es algo necesario para la sociedad de su tiempo, pero no es la propia vivencia de Spinoza. Teniendo en cuenta el camino que Spinoza señala para salir de la religión supersticiosa y poder llegar a su filosofía, ya no parecerá tan contradictorio que proponga que en la transición entre la religión supersticiosa y la religión universal se requiera que los poderes civiles controlen los ritos para evitar luchas religiosas. No se trata de una falta de libertad religiosa propuesta por Spinoza, sino de una propuesta realista, quizá discutible, para un tiempo concreto, de manera que no significa proponer que el estado controle los ritos en un mundo y un tiempo donde todo el mundo fuera filósofo y por tanto, no hubiera ritos.

Javier ESPINOSA

*Studia Spinozana* vol. 12 (1996), "Spinoza and the Ancient Philosophy", Würzburg, Königshausen & Neumann, 1996 329 pp.

Aunque con retraso, afortunadamente se ha publicado un nuevo número de esta revista de referencia obligada ya para los estudios spinozanos. Su tema central es "Spinoza y la filosofía antigua" y se han encargado de su coordinación F. Chiereghin, P.F. Moreau y G. Vokos.

Es bien conocida la importancia que tuvo el estudio crítico de la Biblia en la elaboración de la filosofía de Spinoza. Por el contrario, su conocimiento y su aprecio de la filosofía antigua es escaso, hasta el punto de que ella parece resultar casi irrelevante para su pensamiento. En particular carecía de un conocimiento directo de la filosofía griega, que sólo le llega a través de la transmisión latina. Sin embargo, es claro que los historiadores romanos le proporcionaron modelos y materiales significativos para su teoría política y que de la literatura latina toma expresiones que ilustran y refuerzan su argumentación. El estudio de la presencia de esa literatura en la obra de Spinoza ha avanzado en los últimos años gracias a los trabajos de F. Akkermann y O. Proietti entre otros. Este volumen está dedicado al estudio de las relaciones de Spinoza con los filósofos e historiadores. No se limita a perseguir las posibles influencias, sino que realiza el ejercicio filosófico de confrontar las estruc-

turas de los sistemas para iluminar lo que tienen en común dentro de sus diferencias.

F. Barbaras relaciona a Spinoza con Demócrito, uno de los pocos a los que nombra con reconocimiento, centrándose en el mecanicismo de la Naturaleza, la necesidad y la causalidad. C. Lacroix analiza “La notion de Providence chez Spinoza et Proclus”. La principal conexión y diferencia entre ellos reside en que el Uno se comunica a la multitud de los seres, pero permanece en su retiro, mientras que el Dios de Spinoza no guarda nada incomunicable, sino que se expresa enteramente hasta el punto de que su esencia coincide con su potencia y con las esencias de las cosas. En su artículo “Spinoza et Plotinus: L’amour et l’éternité” J. Lagrée relaciona los caracteres del Uno plotiniano y del Dios-sustancia: causa sui, eternidad-necesidad y fuente de los seres; y confronta el amor al Uno y el *amor Dei intellectualis*, señalando que ambos consisten en un “amour de l’être” que expresa el “optimismo ontológico” que comparten ambos autores. El artículo de O. Makridis “Spinoza’s rejection of classical hedonism” no trata sólo de las afinidades y distanciamientos de Spinoza respecto al hedonismo tal como deriva de la posición de Calicles en el *Gorgias* de Platón, sino que estudia también las relaciones entre deseo, ley natural, derecho y poder, de manera que se adentra en la filosofía política de Spinoza. P. Severac considera las éticas estoica y spinozista como éticas de la *convenientia* basadas en la naturaleza y la razón, pero mientras en la estoica se trata de coherencia o armonía del sabio consigo mismo, en Spinoza el acuerdo con los otros está en el núcleo porque forma parte de la adecuación a la propia esencia y es necesario para la propia utilidad, racionalidad y felicidad. La dimensión política es constitutiva de la ética spinozista. El artículo de A Stilianou “Spinoza et l’histoire antique” se ocupa de un aspecto explícitamente presente en la obra de Spinoza, que tenía en su biblioteca textos de Flavio Josefo, Quinto Curcio, Tácito, Tito Livio, Salustio y Cesar. El artículo analiza qué uso hace de ellos sobre todo en la elaboración de su teoría política. A Flavio Josefo recurre en el TTP en su intento de secularizar la interpretación de la historia bíblica. La historia de Alejandro escrita por Q. Curcio le proporciona elementos para su explicación del uso político de la superstición. De Tácito toma su teoría del temor de las masas.

La sección “Temas varios” incluye: La presentación y traducción al inglés por J. Adler de una breve carta de D. Kimhi y la respuesta extensa de J. Alfakhar exponiendo sus principios de interpretación de la Biblia, a los que se refiere Spinoza en TTP XV y Ep. 43. Un artículo de P. J. Bagley sobre el concepto de *salus* como obediencia y bienestar social en el TTP. Otro de S. Büttner sobre los malentendidos del ejemplo del círculo que da Spinoza en E 2P8S. Y otro de P. Pesic sobre Einstein y Spinoza centrado en una reconsideración del determinismo y del indeterminismo cuántico.

El apartado “Discussion” incluye una réplica de E. Harris a un artículo de Th. Cook, publicado en el vol. 11, y la respuesta de éste, ambas sobre la sinceridad o no de Spinoza al recomendar a su patrona seguir con su práctica religiosa.

A todo lo anterior se añade información detallada sobre dos Encuentros reali-

zados en Alemania en torno a Spinoza y el spinozismo; una interesante recopilación de la bibliografía rusa sobre Spinoza en los siglos XIX y XX, que recoge 275 referencias; y finalmente una larga serie de reseñas.

Eugenio FERNÁNDEZ

THISSEN, Siebe: *De spinozisten. Wijsgerige beweging in Nederland (1850-1907). Los spinozistas. Corrientes filosóficas de los Países Bajos (1850-1907)*. Universiteits Erasmus Drukkerey, 2001, ISBN 90 12 08705 8. 322 pp.

La tesis doctoral presentada por el spinozista Siebe Thissen nos ofrece una reconstrucción de la historia de las ideas neerlandesas desarrolladas en los dos últimos siglos en la que la figura de Spinoza juega un papel primordial. La estatua dedicada a Spinoza situada en la Haya con motivo del segundo centenario de su muerte (1880) da testimonio del movimiento filosófico neerlandés que culmina con la fundación de la publicación *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 1907.

Pese a las afirmaciones de diversos críticos Siebe Thissen mantiene que en 1880 la filosofía en los Países Bajos, lejos de ser una disciplina muerta o debilitada, toma un empuje considerable que durar diversos decenios. La presente reconstrucción histórica se sostiene en una tesis histórica fundamental según la cual 1907 no sería el punto inicial del florecimiento o renacimiento de una nueva fuerza filosófica en los Países Bajos sino la consumación institucional de un desarrollo que tuvo su comienzo medio siglo antes.

En el presente análisis Thissen acentúa el carácter marginal de algunos grupos spinozistas durante algunas décadas del siglo XIX, los cuales desarrollan su labor fuera del marco académico o institucional. Dicha tradición experimentaría un cambio considerable a partir de 1850. A partir de este punto histórico Spinoza se convierte en una fuente de inspiración directa. Lejos de ser ya una referencia crítica, tanto para los partidarios de la teología natural como para la teología moderna, fuera del marco teológico, el filósofo neerlandés del XVII vendría a convertirse en inspirador de corrientes científicas y materialistas del siglo XIX para las que la vida es materia en movimiento. Dicha corriente culminaría finalmente con la introducción del spinozismo en el ámbito académico y literario. De esta forma analiza Thissen la popularización del legado de Spinoza en círculos literarios neerlandeses. Carel Vosmaer, Gorter o Leopold son algunos de los intelectuales aludidos que han leído con detenimiento la obra de Spinoza y cuyos trabajos dan buena muestra de ello. Si bien la popularización de Spinoza debe gran parte a su introducción en dichos círculos lo cierto es que el autor de esta tesis señala que sólo a partir de la fundación de *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* en 1907 podemos hablar de un spinozismo purista frente a una mera inspiración spinozista. Dicha posición purista es deudora sin duda de la posición mantenida por Willen Meijer, fundador de la Sociedad Spinozista neerlandesa. Meijer pretendió, en la medida de lo posible, depurar el spinozismo de interpretaciones perso-

nalistas y fue colaborador de la publicación aludida fundada en 1907.

Este marco teórico le permite a su autor afirmar que tan sólo a partir de finales del siglo XIX podemos hablar de un spinozismo estricto frente a lo que Thissen llama una sensibilidad spinozista. Esta última, desarrollada siglos antes, no se apoyaba en un sistema filosófico sino que sólo se hacía eco de una actitud intelectual instalada en la vida práctica frente a los modelos propuestos tradicionalmente.

S. Thissen concluye afirmando que ser spinozista implica un enfoque crítico y conlleva pensar por cuenta propia e independiente frente a las determinaciones culturales institucionales de cualquier tipo. Dicha conclusión sorprenderá a más de uno ya que cuanto menos resulta chocante que se afirme que el estricto spinozismo tiene que ver con la independencia del pensamiento al mismo tiempo que afirmamos que este alcanza su momento culminante con su introducción en ámbitos académicos e institucionales. Recordemos brevemente que Spinoza rechazó formar parte de instituciones universitarias con el fin de preservar su libertad de filosofar. Pero, como Spinoza misma diría, dejemos al lector juzgar por sí mismo esta cuestión a la luz del análisis de los argumentos presentados en esta obra.

Esther ALVES LATOURNERIE

TOTARO, Pina: "Documenti su Spinoza nell'Archivio del Sant'Uffizio dell'Inquisizione". *Nouvelles de la République des Lettres*: 2000-1 (pp. 95-120).

Los anteriores trabajos de Pina Totaro fueron desvelando a los especialistas aquellos documentos de la Iglesia Católica en los que existen referencias a las obras de Spinoza. Los más notables son: *Spinoza all'indice. Nota su un capitolo poco conosciuto della storia dello spinozismo* ("Studi filosofici, XVI (1993), pp. 63-87), *Niels Stensen e la prima diffusione della filosofia di Spinoza nella Firenze di Cosimo III* (1995), *La congrégation de l'Index et la censure des oeuvres de Spinoza, en Disguised and overt Spinozism around 1700* (1996). En esta ocasión con el título *Documenti su Spinoza nell'Archivio del Sant'Uffizio dell'Inquisizione*, la investigadora italiana (CNR) ha presentado un interesante trabajo de investigación histórica. Las 25 páginas que integran su exposición giran en torno a tres núcleos de contenido:

1º) Memoria de los decretos de condena de los libros de Spinoza por parte de la Iglesia Católica, con posterioridad a 1677.

2º) El descubrimiento de un nuevo documento (facsimil y transcripción) conteniendo la denuncia de un manuscrito de Spinoza presentada por N. Stenson (o N. Stensen) el 4 de septiembre de 1677: Denuncia registrada en el Archivo del Santo Oficio –actual Congregación para la Doctrina de la fe– (ACDF: S.O. Censura librorum 1680-82. *Folia extravagantia* n. 2: "Libri prohibiti circa la nuova filosofia dello Spinosa").

3º) Análisis y comentario del contenido de dicho documento.

Respecto al *primer apartado*, la autora recuerda la existencia de dos decretos. Uno con fecha 13 de marzo de 1679 (de G. Ricci y bajo el papado de Inocencio XI) dictado por la Sagrada Congregación del Índice prohibiendo los siguientes escritos de B. Spinoza: *Tractatus Theologico-Politicus*, *Ethica*, *Tractatus Politicus* y *Epistolae*. El otro con fecha 29 de agosto de 1690, firmado por J.M. Bianchi (bajo el papado de Alejandro VIII). Estos decretos han sido reproducidos por E. CANONE-P. TOTARO, *Spinoza all'indice. Nota su un capitolo poco conosciuto della storia dello spinozismo*, "Studi filosofici, XVI (1993), (pp. 63-87).

Los precedentes históricos de estos decretos eran, hasta la fecha, dos cartas: Una escrita por Barberini (sept.-1677) al vicario apostólico en las Provincias Unidas, J. van Neercassel. En esta carta –publicada en 1911 y reproducida por Orcibal en 1949– Barberini informaba a Neercassel de la existencia de un libro manuscrito "in materia di Ateismo dello Spinosa, che fù di nazione Ebreo, del quale qui si suppone sijno anche state composte altre opere stampate, molto pregiudiziali alla purità della nostra S. Fede cattolica". Y otra escrita por Niels Stensen a Spinoza en 1675 (recogida por Gebhardt en *Spinoza. Opera* IV, Ep. LXVII bis) en la que le recuerda las ventajas de su reciente conversión al catolicismo para animarle a retractarse de sus errores. ("Aún no he cumplido el cuarto año en la Iglesia y, sin embargo, he visto en ella tales ejemplos de santidad que ...": *Spinoza. Correspondencia*. Ed. A. Domínguez, p. 372). Se puede comprobar con facilidad cómo, a lo largo de la carta, el médico danés N. Stensen (1638-1686) va detectando y examinando una a una las "desviaciones" dogmáticas de Spinoza: teológicas (al cuestionar la autoridad del Papa y los dogmas de la Iglesia católica), metafísicas (su materialismo burdo) y epistemológicas (el valor del conocimiento racional como norma de verdad). Tras refutarlas, N. Stensen –a la sazón convertido al catolicismo y obispo– exhorta a Spinoza a la conversión –como él mismo hiciera– aseverando que la "única" filosofía es la religión cristiana.

Pues bien, a estas dos cartas viene a añadirse el nuevo documento descubierto por Pina Totaro: la denuncia presentada por N. Stensen al S.O. de una obra manuscrita de Spinoza. El texto es doblemente valioso, pues permite documentar la recepción de la *Ethica* en Italia, llevándola hasta una fecha próxima a su muerte (acaecida el 24 de febrero de 1677); y además –en la medida en que N. Stensen recuerda los orígenes de su amistad con Spinoza– el documento aporta nuevos datos para reconstruir la biografía intelectual de Spinoza en una de sus etapas más oscuras y decisivas, el comienzo de la década de los años 60.

Respecto al *segundo apartado*, P. Totaro transcribe el texto de la denuncia realizada el 4 de septiembre de 1677, es decir, pocos meses después de la muerte de Spinoza y antes de la publicación de las O.P. Además de la transcripción del texto, la investigadora adjunta el facsímil del documento (183 líneas y dos más para la firma).

P. Totaro comienza su examen analizando el lenguaje del documento: Niels Stensen –de origen danés, pero a la sazón afincado en Italia– escribe su denuncia en un italiano plagado de términos médicos como: "il pericolo della propagazione del

male”, “in carne oportuni rimedii”, “in preservazione d’altri che non se n’infettino”, “curazione di quelli que”, “ch’a’ danni maggiori si prevenga”, “temo che il male si sia dilatato di molto”. Este uso del lenguaje era frecuente en la censura de la época; pero en este caso viene reforzado por la competencia profesional del firmante (que era anatomista y médico), e indica que la delación estaba considerada como una medida preventiva para evitar el contagio y el Santo Oficio como el órgano eclesial adecuado para aplicarla.

El contenido de la denuncia presentada por Stensen se inicia con el recuerdo de su amistad con B. Spinoza. Ésta se remonta a los años 1661-62 en Leiden, donde el danés estaba inscrito en la facultad de medicina. Al parecer Spinoza acudía también allí, aunque no como alumno oficial sino siguiendo las lecciones de modo extraoficial. P. Totaro documenta y contrasta el interés de Spinoza por los temas científicos, de anatomía y de medicina y su relación con los médicos (recientemente estudiado por W. Klever: “*Studia Spinozana IV*”, pp. 165-195). También la correspondencia de Spinoza testimonia su relación con los médicos B. de Volder, J. Bouwmeester, L. Meyer, L. Schacht, A. Koerbagh, Ch. Huygens y el propio Niels Stensen, quien finalmente se convertirá a la fe católica abandonando sus estudios anatómicos e interesándose desde 1672 por la tarea depuradora del Santo Oficio.

Cuando Stensen conoció a Spinoza en Leiden, había sido expulsado ya de la Sinagoga, aunque no había solicitado entrar en ninguna otra iglesia; en la denuncia Stensen atribuye su desviacionismo a la influencia del ex jesuita y latinista van der Enden y a querer “reducir” el cartesianismo a un materialismo burdo.

En cuanto al objeto de la denuncia, N. Stensen informa de que Spinoza ha escrito varios libros –algunos firmados, pero el manuscrito sin nombre–. Todos ellos manifiestan una clara soberbia y “presunzione del proprio intendimento, e desiderio de gusti sensuali”. A continuación enumera las tesis “erróneas” del manuscrito: unas hacen referencia a la unicidad de la sustancia (“chell nell’universo altro non sia, che una sostanza, infinita ed eterna nella quale si conoscono duo attributi parimenti infiniti, estensione infinita e cogitatione infinita”) y a la naturaleza modal de las cosas (“questa sostanza essere Dios, del quale ogni corpo, e parte conforme n’è parte ogni mente”), así como a la inexistencia de los tradicionales atributos en Dios (“non vogliono ne providenza, ne libertà in Iddio, ma una necessità assoluta, senza intenzione di verun fine come nella matematica ...”); otras a la mente humana (“ansi fanno la mente umana parte della mente di Dio”, “il moto chiamano modo dell’estensione, ed il pensiero modo della cogitazione, in tal maniera, che ad ogni moto respondi il suo pensiero”); y a la liberación humana (“due classi d’uomini, l’una di quelli che non hanno se non notizie confuse, i quali sono guidati dagli appetiti, l’altra di quelli che hanno notizie adeguate, i quali non sono schiavi de’ loro appetiti...”, “e che per conseguenza non sia altro peccato che la sola indubbienza verso il magistrato civile”).

Si, como se desprende del contenido de la denuncia, N. Stensen parece conocer no sólo las dos primeras partes de la *Ethica*, sino también el resto, esto significaría que ha tenido en su poder el manuscrito de esta obra. En efecto, el Acto Delatorio

dataría la lectura del manuscrito entre julio y agosto de 1677.

Ahora bien, ¿por qué vía le ha llegado a N. Stensen? En la denuncia él menciona que esas páginas le han venido a las manos “poche settimane sono, con occasione di trattar con un forastiero Luterano della religione, il quale doppo alcune conferenze sopra il negozio della religione mi portè un manuscritto senza dirmi di chi fosse, ...e poi da esso intesi quando confessava esserne Spinoza l'autore”. No existe certeza absoluta de quién era este luterano, –admite Pina Totaro–; pero cotejando los datos existentes la investigadora se propone reconstruir su perfil: algún luterano “versato nelle discipline matematiche, chi ha avuto contatti personali con Spinoza o con la sua cerchia, certamente in possesso di almeno una parte dei suoi manoscritti, che potrebbe però a sua volta aver trasmesso ad altri e infine a Stenone. E che si trovava a Roma nell'estate del 1677”. Todos estos indicios parecen apuntar al matemático alemán E. Walter Tschirnhaus. Alguien en quien Spinoza confiaba hasta el punto de entregarle en 1675 su *Ethica* manuscrita –o una parte de ella– con ocasión de su viaje a París (1675) y Londres (1676). En París (1675), Tschirnhaus estrechó su amistad con Leibniz, quien desde entonces se interesó cada vez más por la filosofía de Spinoza. Un Tschirnhaus que, pese a la prohibición de Spinoza de pasar a Leibniz sus escritos, debió proporcionarle alguna muestra de ellos (confr. J.-P. Wurtz, *Tschirnhaus et Spinoza* (“*Studia Leibniziana*” XX, 1981); *Un disciple “hérétique” de Spinoza: E. Walther Tschirnhaus* (“*Cahiers Spinoza*” VI, 1991); *L'éthique et le concept de Dieu chez Tschirnhaus, l'influence de Spinoza* (1984). Un Tschirnhaus admirador de Spinoza que quería extender sus ideas más allá del círculo de sus amigos y/o estudiar las reacciones que producía en círculos católicos.

En todo caso, y volviendo al misterioso “forastero luterano”, si no es posible asegurar fuera de toda duda que fue Tschirnhaus quien proporcionó a N. Stensen el manuscrito de Spinoza, Pina Totaro cree probable que fuera alguien que había recibido una copia de parte de Tschirnhaus (El estudio de la circulación manuscrita de las obras de Spinoza ha sido hecho por P. Steenbakkers, *Spinoza's “Ethica” from manuscript to print*, Assen, 1994).

En suma, el trabajo presentado por Pina Totaro permite la reconstrucción histórica con la garantía de haber partido de un documento original –que nos descubre parte de un material secreto del Vaticano, abierto al público desde 1998– (Sobre los fondos del Archivo, confr: *Atti della giornata di studio dedicata a L'apertura degli Archivi del Sant'Uffizio Romano*, Roma 1998; 1999). En cuanto a sus elaboraciones hipotéticas, siempre minuciosas y prudentes, se atienen en todo momento al cotejo del documento con otras fuentes, tanto primarias (Spinoza, *Epistolae*; *Stenonis Epistolae*; Leibniz, *Die philosophischen Schriften*; O. Borrichius, *Itinerarium 1660-1665*) como secundarias (Foucher de Careil, Révah, Freudenthal, Kaplan, etc.). En resumen, reflexionando siempre a partir de *data* contrastables, la autora realiza un análisis crítico del documento con toda la competencia científica que se pueda dese- ar e ilumina una parte importante de la historia de Spinoza y del spinozismo.

María Luisa DE LA CÁMARA

YOVEL, Y. (ed.) *Desire and Affect. Spinoza as Psychologist*. New York, Little Room Press, 1999 294 pp.

El Instituto Spinoza de Jerusalén, en colaboración con la Universidad Hebrea, inició en 1987 una serie de Encuentros internacionales titulados "Spinoza by 2000. The Jerusalem Conferences". Se han celebrado ya cinco dedicadas cada una de ellas a estudiar una parte de la *Ética*. La última, correspondiente a la 5ª parte, tuvo lugar en junio de 1999. Y están previstas otras sobre "el pensamiento político y social de Spinoza" y sobre su "vida y fuentes". Los textos presentados en estas Conferencias se van publicando en una valiosa serie de volúmenes. Los dos primeros, *God and Nature* y *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, aparecieron en la editorial E. J. Brill de Leiden e 1991 1 1993 respectivamente; el tercero lo edita Little Room Press que publicará también el resto de la serie.

Este volumen está dedicado a la temática de la 3ª parte de la *Ética*, pero no tomada como un campo aparte, sino integrada en el conjunto del sistema de Spinoza. Su enfoque está claramente señalado en el prefacio por Y. Yovel: "El conocimiento de los afectos no es otro dominio de la filosofía de Spinoza, sino un vehículo privilegiado de conocimiento de sí y de liberación, por medio del cual el objetivo de la ética ha de ser realizado" (p. Xiii).

Está dividido en cuatro secciones: "Conatus and Other Basics", "Affects, Body and Mind" "Historical Perspectives" y "Further Contemporary Perspectives". No es posible dar aquí cuenta detallada del contenido de cada uno de los 16 textos, teniendo en cuenta su complejidad y diversidad. Para hacerse una idea primera y provisional de lo que el libro ofrece puede ser suficiente señalar que los autores son destacados filósofos y especialistas en Spinoza como J. M. Beysade, K. Cramer, D. Davidson, N. H. Fidja, E. Giancotti, Ch. Jarret, P. Steenbakkens y Y. Yovel, entre otros. Y los temas van desde la doctrina spinozista de las causas finales, la refutación del interaccionismo, las dimensiones vital e intelectual del *conatus*, la relación entre actividad y pasividad, pasando por la teoría causal de los afectos, la existencia de afectos del cuerpo, la función de los afectos en la estrategia de la *Ética*, emoción y cambio, acción y afectividad, los afectos y la socialización, hasta las relaciones entre Spinoza y Nietzsche o entre Spinoza y la teoría actual de la emoción. Por ambos motivos es una referencia obligada para los estudiosos de este tema.

A pesar de su amplitud este volumen no ofrece estudios monográficos sobre los diversos afectos definidos y analizados por Spinoza. Sí incluye un detallado índice de autores y materias muy útil para localizar fácilmente las cuestiones más concretas.

Eugenio FERNÁNDEZ

**Otras publicaciones recientes**

- Kriterion* vol. XXXIX, nº98 (1998) Recoge los trabajos presentados en el coloquio "A Filosofia do Século XVII e a Tradição" celebrado en Belo Horizonte del 3 al 6 de noviembre de 1977. Sobre Spinoza incluye textos de L. Madanes "Substancia clásica y moderna: los casos de Descartes y Spinoza"; M. Chaui "Causa eficiente e causa formal na matemática: a posição de Espinosa no TIE"; L. Levy "O conceito moderno de sujeito segundo a *Ética* de Espinosa" y M. A. Gleiser "Considerações sobre o conceito de certeza em Espinosa"
- NASS Monograph nº 8* (1999). Este número del boletín de la North American Spinoza Society incluye la traducción al inglés por S. Shirley de los "Extractos de las Opera posthuma de Spinoza" que hizo Leibniz en 1678, el artículo de L. Rice "Individuation in Leibniz and Spinoza" y la nota de F. Ablondi sobre "De Mairan and Spinozism"
- BAGLEY, P.J. *Piety, Peace and the Freedom to philosophize* Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1999. 289 pp.
- CHARLES, S. "La libre nécessité de la causalité divine chez Spinoza" *De Philosophia* vol. 15, nº 1, (1999) 13-32
- JIMENEZ, J. "Por los recodos del racionalismo. Autonomía y heteronomía en la obra política de Spinoza" *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* XXXVI, nº88-89 (1998) 371-382
- MATÍA CUBILLO, G. "La filosofía política de Spinoza" *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* XXXVII, nº92 (1999) 165-175
- MIGNINI, F. "Le Dieu-Substance de Spinoza comme *potentia absoluta*" en G. CANCIANI; M. A. GRANADA; Ch. Y. ZARKA *Potentia Dei. L'omnipotenza nel pensiero dei secoli XVI e XVII* Firenze, Angeli, 2000. pp. 387-409
- MORA CALVO, H. "De Spinoza a Nietzsche: breves consideraciones sobre la libertad de la voluntad, el orden moral del mundo y el amor al destino" *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* XXXVII, nº91 (1999) 123-134
- ROUSSET, B. *Immanence et salut* Paris, Kimé, 2000
- SALAS, M. "De la ciudad celeste a la terrenal. Ética y utopía en Spinoza" *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* XXXVI nº 88-89 (1998) 297-304 (1ª parte) y XXXVII nº91 (1999) 53-60 (2ª parte).

Eugenio FERNÁNDEZ