

## *Boletín de bibliografía spinozista* N.º 5

### **Ontología y ética en la reflexión espinosista actual**

Deleuze, G., *Spinoza: immortalité et éternité*, CD-Rom, Paris, Gallimard.  
Koistinen, O. y Biro, J. (eds), *Spinoza. Metaphysical themes*, Oxford Univ. Press, 2002.

*Iyyun The Jerusalem Philosophical Quarterly*, Vol. 50, julio (2001).

El predominio en los actuales estudios espinosistas de la temática política no impide que las cuestiones más abstrusas de la ontología espinosiana atraigan también la atención de los estudiosos. Buena prueba de esto son las tres obras que vamos a comentar a continuación. En primer lugar un CD-ROM doble que recoge en audio una lección de Deleuze que tuvo lugar el 17 de marzo de 1981 (dato que no recoge la carátula del CD) en Vincennes. Los interesados pueden encontrar el texto en francés y las traducciones en español e inglés de esta conferencia así como de otras diez que se desarrollaron desde enero de 1978 hasta marzo de 1981 en la página web: [www.webdeleuze.com/spinoza.html](http://www.webdeleuze.com/spinoza.html). En la web completa [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com) se recogen muchas otras clases y conferencias de Deleuze, así como una serie de conexiones muy interesantes. En este texto fundamental Deleuze plantea las relaciones entre ética y ontología a partir de un comentario de la famosa frase espinosiana: “experimentamos y sentimos que somos eternos”. La clave del análisis de Deleuze estriba en establecer un paralelismo entre las tres dimensiones de la individualidad y los tres géneros de conocimiento. A la infinidad de partes extensivas que nos constituyen corresponde el conocimiento de primer género basado en ideas inadecuadas y afectos pasivos. A la relación de movimiento y reposo que liga entre sí a las partes extensivas corresponde la razón o conocimiento de segundo género que es un conocimiento de relaciones y que establece relaciones. Por último, a la expresión del grado de potencia que constituye mi esencia singular le corresponde el conocimiento intuitivo, o de tercer género. A continuación, Deleuze plantea la muerte en Espinosa como el hecho de que las partes extensivas que me caracterizan entran en

una nueva relación característica que no se refiere a mi cuerpo sino a otro. La muerte supone, pues que quedo desposeído de mis partes exteriores constitutivas y que mi relación característica de movimiento y reposo deja de efectuarse y por lo tanto de expresar a mi esencia. Mi esencia deja de estar actualizada y se mantiene virtual. Tenemos aquí una doble eternidad correlativa: la eternidad de la relación que me caracteriza y la eternidad de la esencia singular que me constituye. Se da una verdad de la relación que no se agota en la efectuación de la relación a través de sus términos. La destrucción sólo afecta al régimen de las partes extensivas que me pertenecen de forma provisional, pero no a la relación característica que liga estas partes entre sí. La relación que nos caracteriza es eterna. Ahora bien no hay que confundir la afirmación: yo mantengo que soy inmortal que es una proposición teológica, con la afirmación: siento y experimento que soy eterno. Experimentamos de forma activa que somos eternos. Esta eternidad está ligada a la intensidad. Pero el realismo de Espinosa no olvida que la mayor parte de nuestra vida estamos inmersos en el primer género de conocimiento que es una forma de vida dominada por las ideas inadecuadas y los afectos pasivos o pasiones. Sin embargo, todos los hombres, pueden salir, aunque sea de forma momentánea, de esta vida a través de la comprensión de una relación o de la intuición de algo esencial. Para Espinosa, se trata de una cuestión de proporción, la proporción entre las ideas inadecuadas y los afectos pasivos y las ideas adecuadas y los afectos activos que se derivan de éstas últimas. Al morir si la mayor parte de nuestra vida ha transcurrido en el primer género la mayor parte de nosotros morirá. Nuestra eternidad es una eternidad de coexistencia, al contrario que la inmortalidad que desde Platón a Descartes ha estado ligada a la idea del antes y el después: antes del nacimiento y después de la muerte. La eternidad es coexistencia mientras que la inmortalidad se refiere a la sucesión. La eternidad se da en el instante presente, en el que sentimos y experimentamos algo que está fuera del tiempo.

El número de la revista comentada se centra en cuestiones referentes a la parte quinta de la *Ética* y recoge algunas de las intervenciones que tuvieron lugar en el encuentro que con el título "Amor, Conocimiento y Beatitud" se llevó a cabo en Jerusalén los días 16 a 21 de Junio de 1999. Los trabajos recogidos son los de R. Mason, 'La Inteligibilidad, ¿es la premisa básica?' ; Ch. Jarrett 'La distinción entre esencia y existencia en Espinosa'; T. L. S. Sprigge, 'La mente del dios de Espinosa', L. Vinciguerra, 'Sensatio eternitatis'; A. Dugdale, 'Piezas de tiempo y regiones de eternidad'; H. M. Ravven, 'La ruptura de Espinosa con la tradición: Sobre E, V, p. 39, escolio; y B. Look, 'Llegando a ser uno mismo en Espinosa y Nietzsche'. Mason analiza la cuestión de la inteligibilidad de la naturaleza en Espinosa comparándola con el enfoque kantiano y afirmando que Espinosa no es un racionalista completo ya que no considera que la naturaleza sea completamente transparente a la razón. Jarrett plantea la distinción entre esencia y existencia en Espinosa frente al telón de dicha distinción en Suárez. Dado que esta distinción no puede ser real, lo que exigiría la existencia de varias sustancias, ni de razón, ya que esto supone el uso de conceptos abstractos, incompletos e inadecuados, sólo queda la distinción modal, ya que para Espinosa se puede concebir la esencia sin existencia pero no a la inversa. Sprigge

analiza la noción del entendimiento de Dios en conexión con la propia noción de Dios de Espinosa y con la doctrina de los atributos que entiende como siendo cada uno de ellos una revelación positiva de la esencia de la substancia. Vinciguerra analiza la noción de sensación en relación especialmente a la eternidad, tema tratado por Deleuze en la obra tratada anteriormente. Sentir que somos eternos es sentir nuestro cuerpo bajo una especie de eternidad referida a su causa infinita; nos sentimos eternos al saber que somos efectos de una causa infinita. El sentimiento de nuestra eternidad se deriva de la conciencia de que la existencia finita tiene una dimensión infinita, de que conecta y se abre a lo infinito. Dugdale plantea el problema de las relaciones entre el todo y las partes referido especialmente al tiempo y su divisibilidad al analizar si la eternidad es atemporal o sempiterna y si el tiempo es imaginario o real. La cuestión se refiere a que por una parte la substancia es indivisible e infinita, mientras, por otra parte, sus modos finitos son partes de la substancia. Mientras que las piezas son partes separables, las regiones son partes no separables. Dugdale aplica esta distinción a los distintos enfoques de la imaginación que ve las cosas como partes separadas, mientras el intelecto las capta como regiones modificadas de la substancia, es decir como modos. Aplicada esta distinción a la cuestión del tiempo y la eternidad podemos decir que la diferencia entre el tiempo y la eternidad es la que hay entre partes temporales y regiones temporales. Nuestra mente se experimenta como eterna cuando se capta a sí misma y a sus objetos como modificaciones de la substancia (regiones) y no como partes separadas (piezas). Ravven analiza las nociones espinosianas de imaginación y memoria destacando sus aspectos sociales y culturales, en tanto que modos de vida compartidos y recibidos a través de la tradición. Por último, Look compara a Nietzsche y Espinosa al considerar que la beatitud de éste es un aspecto del clásico 'llega a ser el que eres'. A pesar de sus conexiones los dos pensadores se diferencian porque Espinosa es esencialista en su noción de naturaleza humana y Nietzsche combina aspectos esencialistas y existencialistas, y además por el diferente grado de importancia que dan al conocimiento en la consecución de la beatitud.

En el libro coordinado por Koistinen y Biro se considera a Espinosa un metafísico pero cuyo objetivo último era práctico: conseguir la felicidad y la beatitud. Dentro de la ontología espinosiana en el libro se abordan la cuestión del monismo y la cuestión, relacionada con la anterior, de la relación entre el todo y las partes; la noción espinosiana de mente; y la cuestión de los valores. M. della Roca defiende el monismo de Espinosa frente a los desafíos de los diferentes modos y los diferentes atributos que tienen las substancias y que las podrían distinguir. J. Carriero distingue en las diferentes posiciones sobre el monismo espinosiano los que se basan en la substancia y las que se basan en el individuo. Mientras que para las primeras el monismo es inherente a la substancia, para las segundas es algo que se relaciona con la identidad. Por otra parte, Carriero analizando la correspondencia con Oldenburg concluye que el monismo referido al aspecto extenso de la substancia es un desarrollo de la noción cartesiana de materia. O. Koistinen compara la noción de causación en Espinosa con las defendidas por Descartes (interaccionista), Malebranche (oca-

sionalista) y Leibniz que coincide con el filósofo judío en el rechazo de la causación entre substancias. Mason rechaza las interpretaciones logicistas de Espinosa defendiendo que el intento de Espinosa es elaborar una ontología al nivel de la nueva física y afirmando que más que reducir la física a la lógica se trata de ver la lógica como física. S. Barbone reflexiona en torno a la noción espinosiana de individuo oponiéndose en concreto a la interpretación de Matheron que considera al Estado como un individuo y defendiendo que la filosofía de Espinosa es individualista y su objetivo es la felicidad de los individuos y que las instituciones políticas son sólo un medio para este objetivo.

Respecto a la cuestión de la mente, Dalton plantea algunas dificultades de la teoría espinosiana que pretende resolver con su teoría del espejo, según la cual la mente es un espejo, las ideas un proceso de reflejo, el contenido de la idea una imagen del espejo y el objeto de la idea lo que es reflejado.

D. Garrett analiza la noción de conatus en tanto que esfuerzo por perseverar en el ser y lo relaciona con una noción de cosa singular que si por una parte está en Dios (teoría de la inherencia) también está en ella misma en tanto que posee un grado de potencia definido (parte de la potencia infinita de Dios) que define su esencia.

Ch. Jarrett estudia el relativismo espinosiano y su concepción de lo bueno y lo malo que combina la relatividad respecto a un fin prefijado, la relatividad respecto al que habla y la co-relatividad que afirma que una cosa es mejor que otra.

R. N. Manning estudia la noción de teleología empleada por Espinosa y su relación con el conatus, el apetito y el deseo.

La obra concluye con dos estudios históricos, el primero de Ch. Huenemann que analiza los *Cogitata Metaphisica* como un escrito de transición entre el Espinosa juvenil y el maduro que marca ya la separación frente a Descartes, pero que no llega a las posiciones de la *Ética* con relación a cuatro temas: la identidad del entendimiento y la voluntad en Dios; la necesidad de todas las cosas; el carácter moral de Dios anterior a la creación y la relación entre Dios y las criaturas. El segundo estudio histórico relaciona a Espinosa con Leibniz a través de un análisis de la correspondencia de Tschirnhaus que sirvió de intermediario entre ambos pensadores. El autor contempla los escritos de Leibniz de 1675-76 denominados *De Summa rerum* y cuyo tema principal es el de las relaciones de las cosas con Dios, el de cómo se derivan dichas cosas de Dios, como un diálogo con Espinosa a través de las noticias y comentarios de Tschirnhaus. Otro de los temas analizados es el de la oposición de la teoría que afirma que hay muchos mundos y la teoría de los mundos posibles.

Los libros analizados son un buen exponente de la reflexión anglosajona e israelí sobre Espinosa que presentan un marcado carácter ontológico por un lado, y luego un intento por conectar dicha ontología espinosiana con los resultados de la filosofía contemporánea. En ese sentido se distinguen de los estudios franceses e italianos que por una parte presentan un sesgo político más marcado y además tienen un fuerte carácter historicista debido a su fuerte empeño en enmarcar a Espinosa en su contexto histórico y cultural. Como conclusión, podemos decir que la ontología espinosiana está de actualidad, especialmente en sus puntos fundamentales: las relaciones

entre Dios y las cosas en sus dos aspectos intensivo y extensivo, la cuestión del monismo necesitarista, vitalista y panteísta; y el sentido de la noción de eternidad espinosiana en su oposición radical a la noción teológica de inmortalidad, con lo que dicha noción supone para la noción de tiempo.

Francisco JOSÉ MARTÍNEZ

CAZAYUS, P., *Pouvoir et liberté en politique. Actualité de Spinoza*. Sprimont, Pierre Mardaga Editeur, 2000, 239 pp.

Esta obra pretende ofrecer una visión general de la teoría política de Spinoza y, aunque sigue básicamente los requerimientos académicos, se sitúa en un nivel de fácil acceso, introductorio. Antes de abordar la política de Spinoza, que ocupa la 2ª parte, dedica la primera a una introducción histórica y temática. En ella se ocupa de la historia de los judíos en España y Portugal, especialmente de sus persecuciones y emigraciones, de la biografía de Spinoza, de la situación de las Provincias unidas en el tiempo de Spinoza, y también de las principales doctrinas políticas antes de Spinoza. En la segunda parte recorre los principales tópicos de la teoría política spinoziana: el estado y el derecho natural, la política racional en la constitución de la ciudad o Estado, los diversos regímenes políticos y la importancia del par libertad-seguridad, la religión en el Estado y finalmente la protección de la ciudad.

Conforme a lo propuesto, se trata de una visión de conjunto, clara, lineal, y en esa medida útil. Pero no llega a ser un estudio crítico, riguroso y original. No entra en las problemas debatidos, como por ejemplo la noción de contrato y si hay o no evolución en Spinoza con respecto a ella. Ni contrasta su lectura de la política de Spinoza con otras actualmente sostenidas. Acorde con el tono divulgador de la obra, la bibliografía es muy reducida, manifiestamente incompleta, poco especializada y monolisgüística, sólo incluye obras en francés.

Eugenio FERNÁNDEZ

CRISTOFOLINI, P., *Spinoza edonista*, Pisa, Edizioni ETS, 2002.

El último libro de Cristofolini recoge cinco trabajos referidos a la relación entre libertad y sabiduría, basados en una noción de sabiduría de impronta epicúrea y lucreciana no reñida con el placer, frente a la sabiduría de origen ciceroniano y virgiliano retomada por el cristianismo que se basa en el temor. El primero, titulado 'El temor de la soledad', plantea la cuestión de si la política se funda en el temor y distingue dos versiones del temor que dan lugar a dos configuraciones opuestas de la sociedad política: el temor-sumisión a la fuerza, propio del despotismo, y el temor-necesidad de protección social que da lugar a instituciones civiles basadas en la paz

y la concordia. El segundo, 'El agudísimo florentino' plantea las relaciones de Espinosa y Maquiavelo y considera a este último como un inspirador de nuestro filósofo, al menos en tanto que defensor de la libertad republicana y hombre sabio y prudente. Maquiavelo es considerado sabio por Espinosa debido a que es consciente de las leyes que gobiernan su propia naturaleza, así como porque inscribe las leyes que rigen la naturaleza humana en el marco de las leyes naturales, y sobre todo porque es consciente de la necesidad de las mismas y de que los proyectos humanos tienen que tener en cuenta esta necesidad de las leyes naturales. El tercer trabajo analiza 'Las aporías de la libertad' que nuestro autor centra en la que se da entre la libertad como virtud privada, como la fortaleza del ánimo propia del sabio, y la libertad como el fin propio de la república, como la libertad política de la multitud. El autor plantea las relaciones de esta fortaleza de ánimo con la cuestión de ser *sui iuris* o *alterius iuris* en el ámbito político y en qué condiciones se puede alcanzar la libertad privada aún careciendo de libertad política. Estos casos serían los referentes a los perseguidos por defender sus ideas, a los extranjeros y a los que no tienen independencia económica. Caso especial es el de las mujeres que para Espinosa no son *sui iuris* pero que pueden ser sabias, es decir poseer la fortutido animi, como se muestra en la última página del TP. El cuarto trabajo analiza 'La superstición' a partir de la crítica de la doctrina del libre arbitrio y del dogma del pecado original y rechaza toda moral de la tristeza basada en el temor. Se da en Espinosa la oposición radical entre temor y libertad y se relaciona el temor con la superstición que nos mantiene balanceándonos entre el temor y la esperanza sin encontrar nunca reposo. La ética espinosiana de la sabiduría permite la liberación de la moral supersticiosa, basada en las pasiones que nos mantienen en la pasividad y la esclavitud. Esta liberación se obtiene a partir del desarrollo del conocimiento que gracias a sus ideas adecuadas genera afectos alegres, activos, que van aumentando a costa de los afectos pasivos, permitiendo así una liberación progresiva, que nunca, es completa, sin embargo.

La obra concluye con un trabajo sobre 'Sabiduría y felicidad' que entiende esta última como el sumo bien, un bien que sólo se puede obtener en sociedad; coincidiendo con la alegría, es decir con el potenciamiento máximo de nuestro poder; y abriéndose, por fin, a la beatitud que consiste en la experiencia de la eternidad que se da en el instante sin referencia alguna a un más allá posterior a la muerte, más que en la creencia en la inmortalidad. La eternidad se refiere a la necesidad y la verdad de las leyes naturales, y por tanto, a la verdad y necesidad de nuestra naturaleza y esencia. Nos sentimos y experimentamos como eternos desde tres puntos de vista: porque nuestra esencia está incardinada en el orden natural que es necesario y eterno; porque nuestra esencia singular se implica en una red de relaciones sociales que va más allá de nuestra duración particular; porque la actualidad de nuestra existencia se manifiesta como el elemento constituyente de nuestra mente en tanto que ésta es la idea de nuestro cuerpo. Cuanto más capaz de actividad es nuestro cuerpo más eterna es nuestra mente (E, V, 24); el desarrollo de nuestras potencialidades nos permite contemplarnos cada vez más desde el punto de vista de la eternidad; una eternidad intensiva, de plenitud, de afirmación, y no extensiva, de duración y perduración tras

la muerte. Precisamente, es en relación con la posición frente a la muerte donde Espinosa conecta con la tradición materialista de la antigüedad, con Epicuro y Lucrecio, cuya sabiduría basada en el conocimiento racional de las cosas permite liberarnos de los temores supersticiosos. En este sentido, y frente a los estoicos, no es con una moral de indiferencia y desapego de los sentidos como mejor se resiste el temor que produce la muerte, sino con una ética basada en el conocimiento adecuado de la naturaleza y de nuestro lugar dentro de ella, y en la potenciación y despliegue de las capacidades de nuestro cuerpo.

Concluimos recomendando vivamente la lectura de este pequeño pero intenso libro en el que se apuesta por un Espinosa hedonista, defensor y practicante de una ética de la felicidad, de la alegría y de la eternidad en radical oposición a las morales supersticiosas basadas en el temor y en la represión de las potencialidades humanas.

Francisco José MARTÍNEZ

DOMÍNGUEZ, A., “Bibliografía en español sobre Spinoza”. *Cuadernos del Seminario Spinoza*, nº 12, Ciudad Real, 2002, 26 pags.

Atilano Domínguez, uno de los principales estudiosos de la obra de Spinoza en nuestro país, a la par que traductor de todas sus obras al castellano, desde hace más de un cuarto de siglo ha estado interesado por recopilar la bibliografía hispanoamericana sobre Spinoza. Ya en 1975 publicó en *Anales del Seminario de Metafísica* un “Primer ensayo de una Bibliografía hispanoamericana sobre Spinoza”, tarea que continuó en 1984 con la publicación de “Bibliographie espagnole et hispanoaméricaine sur Spinoza” en *Archives de Philosophie*. Prosiguió este tipo de trabajo con la publicación de “Bibliografía en español sobre Spinoza (tercer ensayo)” y “Apunte bibliográfico sobre Spinoza en Brasil”, ambos en A. Domínguez (ed.), *Spinoza y España*, Cuenca, Univ. de Castilla-La Mancha, 1994. Posteriormente en *Cuadernos del Seminario Spinoza*, 10, 1998, publicó un “Catálogo de la colección Spinoza (1785-1921) de la Real Academia de Jurisprudencia y de otras bibliotecas de Madrid”.

Como se ve, la preocupación de A. Domínguez por la bibliografía sobre Spinoza ha sido muy grande. Este esfuerzo se comprende en toda su dimensión si miramos el gran aparato de citas y de bibliografía que acompañada a sus cuidadas traducciones de Spinoza y se entiende más todavía, cuando tenemos en consideración que ha sido el promotor de la creación en España de una gran biblioteca sobre Spinoza, la “Biblioteca Spinoza”, que pertenece al Seminario Spinoza y a la Universidad de Castilla-La Mancha, y que puede ser considerada una de las mejores del mundo en este campo, biblioteca de la que el mismo A. Domínguez ha editado el catálogo de las obras que allí se encontraban hasta 1995. Este catálogo contiene ya 1431 referencias, lo que, teniendo en cuenta que la Biblioteca Spinoza tenía entonces sólo 4 ó

5 años de vida, es un índice del gran esfuerzo realizado.

Este es el contexto en el que hay que encuadrar la publicación del Prof. Domínguez de una nueva versión, reactualizada y completada, de la bibliografía en español sobre Spinoza, publicada en *Cuadernos del Seminario Spinoza* (nº 12, 1992). Contiene 557 referencias, lo que es una demostración del profundo interés que ha habido por el pensamiento de Spinoza en España e Iberoamérica, sobre todo en los últimos 150 años. Con lo que hemos dicho anteriormente sobre la obra de A. Domínguez, se entenderá perfectamente que señalemos ahora como rasgos de esta bibliografía la precisión y la minuciosidad. No sólo aparecen las obras más conocidas o de autores reconocidos, sino que también ha sido capaz de buscar en historias de la filosofía u otro tipo de obras mayores páginas referidas a Spinoza.

Si uno quisiera acceder al pensamiento de Spinoza a través de esta bibliografía, se encontraría con obras de muy dispar valor. Quizá son las obras más cercanas a nuestro tiempo las que revelan un mejor conocimiento de Spinoza. En una selección tan amplia de materiales, hay de todo: desde obras que desfiguran, más que explican, el pensamiento de Spinoza, a estudios que son lo de mejor que se puede encontrar para entender su pensamiento. Por eso, esta bibliografía es de utilidad en varios sentidos. En primer lugar, sirve para el que quiera acceder al pensamiento de Spinoza desde el idioma castellano, sobre todo, si se basa en las referencias que aparecen en la bibliografía fechadas en los últimos treinta años. Pero, tendríamos que señalar, quizá los mejores escritos sobre Spinoza estén en francés, inglés, alemán o italiano. Así desde este punto de vista la importancia de esta bibliografía es relativa.

Para lo que realmente es decisiva esta bibliografía es para estudiar la evolución de los estudios sobre Spinoza en España e Hispanoamérica, para poder trazar algo así como la historia del spinozismo en los países de idioma castellano. Quien quiera abundar en este campo necesitará esta publicación como un elemento imprescindible. También necesitará leer el volumen que el mismo prof. A. Domínguez compiló sobre el congreso internacional titulado “Spinoza y España”.

Quizá sería deseable que se pudiera hacer una edición en CD, de manera que las nuevas tecnologías de la información permitieran el acceso a las referencias bibliográficas desde diversos criterios. Esta bibliografía publicada en papel está ordenada sólo por orden alfabético. Al estar ordenada alfabéticamente uno no se hace una idea inmediata de la evolución en el tiempo de la bibliografía en español sobre Spinoza. Tampoco se hacen apartados con los diferentes tipos de obras (aunque hay algunos tipos de obras que se distinguen por un asterisco o la utilización de negrita), de modo que el mismo tipo de entrada se da para los siguientes casos tan diversos entre sí: una Historia de la Filosofía que en dos páginas trata el pensamiento de Spinoza, una tesis doctoral de 621 páginas, una traducción de Spinoza o una obra de un judío medieval. La informática facilitaría diferentes búsquedas de las referencias bibliográficas: por orden cronológico, según el tipo de documento, por cantidad de páginas, por materias...

Una última observación para quien quiera hacer una historia del spinozismo en España. Uno de los estudios tempranos más importantes acerca de Spinoza es el que

Reus, el primer traductor de Spinoza al castellano, hace en la introducción a su traducción del *Tratado Teológico-Político* (1878). Tiene 104 p. Es más amplio y mucho mejor conocedor de Spinoza que el primer estudio publicado (si no tenemos en cuenta todo lo anteriormente escrito en castellano, que no son sino brevísimas páginas dentro de historias de la Filosofía), que es el de P. de Azcárate (1870). En la bibliografía de A. Domínguez viene referenciado dentro de la entrada de la traducción del *Tratado Teológico-Político* y no tiene una entrada aparte, pero tiene mucha más entidad que casi todo lo que se escribió en castellano hasta los años 60.

En conclusión, felicitar al autor por su trabajo sobre la bibliografía sobre Spinoza, darle le gracias por todo lo que su esfuerzo nos ha facilitado a los interesados en el pensamiento de Spinoza, señalar el carácter de indispensable que tiene el trabajo del que estamos hablando, y un deseo en forma de pregunta: ¿no podría se podría editar un CD que contuviera todos catálogos bibliográficos que ha editado A. Domínguez?

Francisco Javier ESPINOSA

FERREIRA, M.L.R., *A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian & Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1997, 685 pp.

El estudio de la profesora Ribeiro Ferreira, impulsado por la convicción de que la razón espinosista, lejos de postularse de un modo inmediato, se construye mediamente, se propone evidenciar que la dialéctica razón/no-razón representa el principio dinámico que anima e impulsa su filosofía. El trabajo se estructura a partir de tres ideas fuerza: primero, la incontestabilidad del racionalismo de Espinosa, lugar común de la historiografía filosófica, que seguidamente se persigue matizar mediante la reivindicación de una concepción dinámica de la razón, alejada de toda caracterización dogmática, como ejemplifica la célebre metáfora sobre la forja del hierro esgrimida en el *TIE* (e instrumentalizada para sus fines por Hegel en su conocida crítica de la filosofía crítica), que requiere ser explicitada –he ahí la tercera idea– mediante su reconstrucción genética, por cuanto en el filósofo “la razón es algo que se construye laboriosamente, en una dialéctica constante, con lo que de entrada rechaza, mas de lo que se sirve permanentemente, a la manera del martillo que de un modo progresivo y penoso emerge del hierro por la acción de martillar” (p. 15). El texto se organiza en tres grandes partes, en las que su autora acomete el estudio de la razón espinosista desde tres perspectivas bien diferentes: histórica, estructural y dinámica. En la primera de ellas, bajo la denominación “razón y tradición”, examina desde una perspectiva propiamente histórica las confluencias que convergen en la génesis del concepto, prestando una particular atención a las implicaciones de la tradición religiosa en la emergencia de la razón. La segunda parte atiende propiamente al estatuto de la razón, prestando una particular atención a la amplitud semántica del

concepto. En esta sección, caracterizada por un abordaje esencialmente estructural de la problemática objeto de estudio, la autora se siente autorizada para hacer uso de la terminología escolástica (“ratio essendi”, “existendi”, “philosophandi”, “cognoscendi” y “vivendi”), no sólo por haber sido esgrimida por el propio filósofo, sino también porque le permite satisfacer uno de sus objetivos prioritarios: evidenciar cómo, bajo la presunta rigidez del concepto de razón (como enfatizan, precisamente, las viejas expresiones de la Escuela), anidan instancias no-rationales, que manifiestan por qué la inflexibilidad que en ocasiones se le atribuye es más aparente que real. En su tercera parte, bajo el título “el recorrido de la razón: un abordaje dinámico”, la razón es analizada en su dinamismo constitutivo, cumplimentándose de este modo el proyecto enunciado por su autora, al explicitar cómo en cada una de las grandes temáticas que son consideradas por el filósofo persiste un elemento extraño a la razón que, lejos de interferir en su trabajo, lo suscita e impulsa, integrándolo como un elemento dinamizador de su recorrido. Así acontece en todos cuantos dominios se examinan: en lo que respecta a la metafísica, ese elemento lo representa el “conatus”; en el ámbito de la ética, los afectos; en la política, la potencia; en la antropología, el cuerpo; en la gnoseología, en fin, la imaginación y la intuición. La razón siempre tiene la última palabra, pero su soberanía es el resultado de un proceso constitutivo, jalonado de obstáculos y dificultades. En este sentido, la obra de Espinosa, lejos del racionalismo dogmático que en ocasiones se le atribuye, representa el mejor testimonio de que no es posible dicotomizar de un modo absoluto razón y no-razón, “probándonos que ésta última se integra en la primera” (p. 613). Se comprende así que la autora concluya su trabajo afirmando que la riqueza de la razón (de una razón concebida *more spinozanum*), se encuentra sobre todo “en esa ambivalencia de un deseo de racionalización absoluta, *de jure*, contrastando *de facto* con la aceptación de innumerables interferencias” (ibíd.).

Jesús BLANCO ECHAURI

FOISNEAU, L. (ed), *La découverte du principe de raison. Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz*. Col. “Débats philosophiques”, Paris, P.U.F., 2001, 203 págs.

La colección “Débats Philosophiques”, dirigida por Y. Ch. Zarka del CNRS de París, acaba de publicar este colectivo sobre el principio de razón. Daré de los trabajos aquí contenidos una brevísima noticia.

En su prefacio introductorio (“Le principe de raison et les raisons de l’action”, p.1-12) Luc Foisneau reivindica para Leibniz el “descubrimiento” del principio de razón suficiente: “nihil sine ratione”. Evidentemente los griegos y, en general, los hombres dedicados al saber y hasta el común de los mortales habían buscado desde siglos la razón de lo que ocurre, las causas de los fenómenos: alguna razón habría que dar acerca de las cosas. ¿Dónde está, pues, la originalidad de tal descubrimiento? Frente a la incomprensión de Schopenhauer o la injusta ridiculización de Voltaire,

Heidegger detecta bien dónde reside “la dignidad de este *principium grande*”, la potencia omnímoda de una exigencia absoluta que se impone a nuestro conocimiento de lo que hay, pero también a la imposibilidad de lo que *no puede darse* en virtud precisamente del principio mismo; de manera que es un *principium redendae rationis*, que Leibniz utiliza siempre, no sólo para dar razones, sino sobre todo para argüir contra aquellas doctrinas que serían *absurdas* o *falsas* por el olvido de esta exigencia. Puesto así, en la pluma de Leibniz, el PRS se convierte no sólo en un parámetro epistemológico sino en un principio ontológico supremo que gobierna la inteligibilidad de la naturaleza, la acción divina bajo el principio de lo mejor (frente al voluntarismo de Descartes, de Hobbes, o la mecánica de Newton-Clarke, etc), las decisiones humanas... Foisneau ejemplifica el PRS en la soberbia reducción al absurdo de la “indiferencia de voluntad divina y humana”, que Leibniz desarrolla en la *Théodicée* frente al *De origine mali* de W.King.

Christiane Frémont (“Qu’est ce que la raison suffisante”, p.13-40; “Le principe de raison: contingence ou déterminisme”, p.161-200) analiza en profundidad el PRS. La razón “que hay que dar” es la búsqueda de un lazo, la relación, una conexión entre términos, predicados y sujetos, lo que hace del PRS un *corolario* de otro principio o axioma aún superior y más absoluto, que Leibniz llama “mi gran principio”, y es la *conexión que hay entre todas las cosas en mayor o menor grado de variación*, cuyo fundamento es Dios, que elige no lo más grande o lo más pequeño, sino lo más simple, esto es, lo óptimo, lo que contiene más cantidad de esencia. Ahora bien, esta interconexión se muestra en infinitas variaciones: la suficiencia va, pues, desde lo mínimo (diferencial) a un máximo (integral) de variación, desde el más pequeño movimiento de la balanza, que hace inclinarse a ésta más a una parte que a otra, hasta la pequeña percepción de un sujeto que, más o menos inconscientemente, se inclina por ésta u otra decisión, César pasando el Rubicón, lo que determina en *cada* caso la singularidad –la individuación o identidad– de cada situación, de cada sujeto: un Sexto para un mundo y un mundo para un Sexto; no hay Adam vago ni un asno de Burilán incapaz de elegir: no hay indiferencia de voluntad. En el mundo de los hechos, todo es determinable y está determinado; pero –frente a Spinoza o Hobbes–, no hay determinismo o necesidad absoluta pues, dada la infinitud de variaciones y de variaciones de variaciones que deben verificarse para que se dé un acontecimiento o la acción de una substancia, la analiticidad de tal acontecimiento –en lo que consiste siempre su verdad– no es verificable en un número finito de pasos, como ocurre en las proposiciones idénticas de la matemática, regidas sólo por el principio de contradicción. El PRS nos traslada de un modelo mecanicista causa-efecto a un modelo metafísico de razones, tendencias, coexistencias, vecindades, conveniencias, influencias, inclinaciones, asociaciones e infinitas sutilezas, donde se muestra la inabarcable riqueza del mundo real: es la lógica de la contingencia, la “ratio decidendi”, la “ratio conveniendi”, en la que, desde el jurista, el político, y el hombre de la calle, vivimos y sopesamos las razones suficientes de las cosas (bellísimas páginas de Frémont, 32-40). El segundo ensayo de la autora expone la polémica entre el obispo Bramhall (indiferencia) y Hobbes (determinismo) y la solución de Leibniz (determi-

nación y contingencia) a propósito, una vez más, del *De origine mali* de W.King.

El ensayo de Thierry Gontier (“La déficience de l’efficience. Cause, principe et raison chez Descartes”, p.41-90) aborda la insuficiencia de la causalidad eficiente cartesiana para la inteligibilidad del mundo y para la organización “sapiencial” de la vida del ser humano sobre la tierra, que eran las dos principales objeciones que Leibniz, más en consonancia con las cuatro causas aristotélicas, planteaba a Descartes. Las dos reglas fundamentales del método cartesiano, la claridad o “intuitus mentis” y la deducción continua, se hacen invulnerables a la crítica de Leibniz – dice Gontier– porque buscar la razón de la intuición primera equivaldría a buscar la razón más allá de aquello que la constituye como tal: la razón es, a la vez, productiva y receptiva. Esta intuición inmediata y primera y su prolongación deductiva o cadena de intuiciones es lo que convierte al razonamiento geométrico-matemático en el paradigma de toda inteligibilidad; lo que hace que Descartes identifique en la práctica las nociones de principio, causa y razón: conexión deductiva matemática y causalidad física se identifican, lo que lleva a la “destemporalización” de ésta última, fundamentado todo ello en la inmutabilidad divina; la relación causa-efecto queda así garantizada, y Dios sólo se requiere para dar al principio geométrico una función causal y productiva (p.50-54). Así pues, todo parecería ser demostrable *a priori* en el terreno de la física cartesiana. Sin embargo, en la 3ª y 4ª partes de los *Principia* los fenómenos son explicados por causas inmediatas de la experiencia particular y se constata la imposibilidad de reducirlos según ecuaciones matemáticas. Este es el problema de fondo abordado por Gontier: ¿qué es para Descartes “probar” y “explicar”? ¿dónde se rompe la cadena deductiva? ¿cómo explicar la contingencia? ¿qué es verdaderamente el método hipotético y cuál es su relación con la doctrina de la creación de las verdades eternas? (p.60-69). A diferencia de Leibniz, la contingencia sería para Descartes una cuestión no teológica ni ontológica, sino psicológica y antropológica (p.69-76). Gontier ensaya al final de su trabajo una aproximación de Descartes a la causalidad final-antropológica en la relación “compuesto humano”/“mundo físico”, que había quedado rota con la causalidad matemática. Y termina con estas palabras: “si por sistema filosófico terminado hemos de entender aquél en el que la causa primera en el ser se convierte en principio primero del conocer y en fin último del obrar, habrá que convenir que la filosofía de Descartes no llega a ser un sistema: en consecuencia, la sabiduría humana no está dirigida hacia una sabiduría universal. Leibniz, en su monadología, define al hombre en el seno de una jerarquía gradual de espíritus. Por el contrario, Descartes piensa en el hombre como una realidad primera, autónoma, casi solitaria et pour ainsi dire *sans raison*”.

Luc Foisneau (“De la nécessité des choses et des actions. Hobbes, critique de l’indétermination des futurs contingents”, p.91-118) vuela sobre la necesidad y la contingencia a propósito de Hobbes, en este breve ensayo. La razón suficiente –explicaba Leibniz– se aplica igualmente a las verdades contingentes, pues éstas no dependen del azar sino del principio de elección divina de lo mejor que, más allá del principio de contradicción, sólo excluye de la existencia aquellas cosas que son menos perfectas que otras, de manera que la contingencia no es el azar, pero tampoco

co se da en los hechos del mundo la necesidad absoluta. Todo cuanto ocurre en el mundo está determinado en sus causas, pero no es necesario pues éstas son infinitas y el proceso de inclusión del predicado en el sujeto no tiene límite. Por razones ya bien conocidas y ampliamente estudiadas en este volumen, sólo Leibniz mantuvo –frente a Antiguos y Modernos– este concepto de contingencia. Hobbes –explica ahora Foisneau– otorga al principio de razón suficiente una significación maximalista identificándolo con el principio de causalidad, de manera que una causa suficiente se convierte aquí en una causa necesaria. Y como consecuencia, la lógica de la acción queda sometida a esta lógica necesitarista de la causalidad. Desde esta perspectiva, el autor estudia la crítica que Hobbes hace a la tesis aristotélica de la indeterminación de los futuros contingentes (“De Interpretatione”) (p.102-112), a la luz del determinismo estoico, de Avicena y Pomponazzi, frente a la escolástica del obispo Bramhall, reduciendo la contingencia a la ignorancia de la necesidad (112-114), y explora la significación de la identificación razón suficiente/causalidad necesaria en los problemas de la acción humana (p.115-118). Aunque Hobbes acepta que la participación de la voluntad es requisito para la producción de la acción, la voluntad misma no es sino parte de la causa suficiente, o sea, de la causa necesaria.

KIM SANG ONG-VAN-CUNG (“Spinoza et la rationalité de la cause”, p.119-159). La causalidad es una relación que establece una conexión necesaria entre el principio productor y los efectos producidos. La anterioridad de la causa puede ser temporal, pero lo esencial de la causa es ser una conexión de orden lógico, consistente en la universalidad y necesidad de la ley que rige la relación causal. Esta definición parece implicar que no se trata sólo de la comprensión de la eficiencia de la causa como un mecanismo ciego y una facticidad bruta, sino que aquí va implicada a la vez la comprensión de un cierto orden de sentido teleológico o final, que llamaríamos razón. Por lo tanto, entre causa como mecanismo objetivo necesario y razón como explicación y sentido o, de otra manera, entre producción exterior y fundamento interior, hay una gama infinita de análisis y posiciones posibles, que el autor de este bello ensayo investiga en el pensamiento de Spinoza. La hipótesis de que Spinoza, prescindiendo ahora de algunos matices, identifica causa y razón, nos conduce a entender en su profunda medida cómo sólo la interioridad de la causa, su reflexividad, permite explicar que la causa, con sus determinaciones mecánicas necesarias, sea a la vez razón; en palabras del autor: “la eficiencia de una acción se mide por su racionalidad porque la comprensión de su causalidad y la potencia de su interioridad residen en la reflexividad de la idea” (p.122) (E.II.p.21s). Se libera la energía del pensamiento cuando la exterioridad de la causa queda de lado y, en la interioridad del pensamiento –la idea del espíritu es el espíritu mismo, i.e. la forma de la idea–, la idea comprende la cosa. Así pues, comprender una cosa supone esta potencia de encontrar en el interior del pensamiento su centro activo, sin que ello implique el descuido o desprecio de los encadenamientos causales de lo exterior (E.IV.p.18s); pero el verdadero nexo causal supone la conexión armónica de una comunidad interior entre las cosas más allá de su duración finita (E.II.p.29c; 31c). Lo que, casi en las antípodas de Descartes, nos lleva al segundo y tercer género de conocimiento. El espíritu pro-

duce ideas de acuerdo con lo que él es, es decir, una esencia singular o, lo que es lo mismo, una parte de la potencia infinita; cada una de estas ideas se deduce inmediatamente del atributo Pensamiento, y engendra y se relaciona con otras. La potencia del pensamiento está presente a la vez en la producción de las ideas comunes (2º género) y en las ideas adecuadas del 3º género, es decir, en lo que Spinoza llama intuiciones; en el primer caso, el espíritu conoce las cosas por sus propiedades comunes todavía abstractas; pero en el segundo caso el espíritu procede del interior de una esencia singular, que cada uno puede conocer intuitivamente al haber encontrado la interioridad de la potencia en sí mismo y haberla referido inmediatamente a Dios como potencia infinita. De esta manera, se hace posible el conocimiento a partir de la interioridad de la potencia como esencia singular *sub specie aeterni* y no según el azar de las contingencias exteriores. Decir, pues, que la causa es razón –concluye Ong-Van-Cung– no es justificar la necesidad mecánica como la sola y única razón que se atiene siempre a la brutalidad de los hechos, sino indicar cómo cada uno se esfuerza por ser la causa adecuada de sus ideas. Cuando se trata de hacer de la causa una razón, hay en la noción spinoziana de causa necesaria un suplemento de racionalidad más allá de la simple noción de una causa eficiente mecánica. Frente a la pura lógica del descubrimiento cartesiano, Spinoza otea el horizonte genético de la producción de ideas adecuadas, considerando que la eternidad es la experiencia interior entre la necesidad y la contingencia en las demostraciones que nos hacen comprender las cosas haciéndonos sentir eso, que somos eternos.

Bernardino ORIO DE MIGUEL

GARCÍA GUERRA, M., *El cuaderno de Baruc*. Madrid, Editorial Nueva Utopía, 2002, 344 pp.

Se trata de una novela, una construcción imaginaria sobre algunos hechos, experiencias y reflexiones que afectan a B. Spinoza. Los spinozistas conocen bien la ambivalencia de la imaginación, el peligro que tiene, las redes que urde, pero también su potencia multiplicadora y variable de inventar, de ensayar posibilidades y de abrir caminos a una existencia inquieta.

El autor que se entrega a este juego de ficción es un concienzudo y fino conocedor de Spinoza. En 1993 realizó en la Universidad Autónoma de Madrid una excelente tesis doctoral titulada *Spinoza y la libertad*, que desdichadamente, como otras, no está publicada. Sabe, pues, bien de lo que habla; pero aquí ha escogido otro registro.

A primera vista el argumento es sencillo: Un amigo de Baruc durante años, Nicolaes van der Pluym, perteneciente al grupo de los ‘colegiantes’, administrador de los negocios de J. Jelles, se encuentra con que entre los papeles recopilados en 1677 por L. Meyer para publicar las obras de Spinoza, no están todos; falta “un cuaderno con pasta de hule” que el azar había puesto en sus manos. Ese cuaderno con-

tiene “comentarios sobre autores paganos, abundantes sentencias, nueve borradores de lo que parecen poemas de amor, fragmentos de antiguos manuscritos y algunas leyendas” (p.15). Un supuesto manuscrito de Spinoza, excluido de sus Obras por L. Meyer para no colocar al gran filósofo a la altura de los charlatanes, ni rebajar su filosofía geométrica a puro cuento. Pero un texto auténtico, incluso más personal, que nos muestra algo del otro Spinoza: “Algunas de las sentencias del cuaderno están redactadas en primera persona, y los protagonistas de las historias recogidas en él sienten y sufren de la forma que yo creo sentía y padecía Baruc, ya que aunque sea obvio y quizás un tanto apresurado decirlo, nunca he podido aceptar que quien se atrevió a definir los afectos humanos hasta cifrarlos en cuarenta y ocho, no haya padecido la mordedura de ninguno de ellos” (p.17). Tras esa rigurosa y delicada geometría de definiciones y demostraciones, se percibe un “inconfundible olor a batalla” (p.18), incluso a derrota, pero no a ruina. La sabiduría de Baruc consiste en convertir la materia del deseo en conquista de la razón. “La vida de mi mejor amigo fue una constante lucha contra la separación, contra la nostalgia, y contra la melancolía que se deriva de ambas” (p.247)

Curiosamente ese Baruc íntimo se nos ha vuelto extraño, desconocido. Las líneas del cuaderno operan como cordón umbilical entre la vida de Baruc y la obra de Spinoza. El contenido del Cuaderno de hule resulta distinto, pero inseparable del de sus textos canónicos, especialmente el TIE y la *Ética*. Entre uno y otros la narración produce ecos, disonancias, condensaciones, desplazamientos. Los dos hilos se anudan y forman la urdimbre de una obra y una existencia intercalada de agujeros, silencios, ausencias. Más que otro Spinoza, Baruc es una expresión más inmediata, frágil y cambiante del mismo.

Para mostrarlo, el autor, que narrativamente se coloca en la posición de Nicolaes, no dispone sólo del cuaderno de hule, sino sobre todo de su experiencia vivida con Baruc. Conoce lo que sobre Spinoza han escrito Lucas, Colerus y P. Bayle, pero él escribe de primera mano, como amigo, porque “su amistad es lo mejor que me ha pasado” (p.122); y lo ha acompañado en los momentos más desarmados y veraces. Una relación tan honda que, sin pretenderlo, hacía daño, porque Baruc y el rigor crítico de su obra poseían “la preciosa dureza por la cual los diamantes encandilan y cortan” (p.72). De ahí el afán de Nicolaes por comprender a “un ser tan confuso y entrañable como Baruc”, incluso tan atormentado (p.46 y 71).

La historia gira en torno a tres momentos: El encuentro con Baruc en 1662 cuando se ocupaba del “Tratado de la reforma del entendimiento”. La muerte de Spinoza en 1677 y la recopilación de sus manuscritos. Y sobre todo un viaje desde Rijnsburg a Amsterdam que Nicolaes hace con Baruc porque éste le pide que le acompañe, y que está cargado de recuerdos y de enigmas. En torno a esos días se condensa la vida de Baruc y se teje la intriga de la novela, cuyo suspense es hábilmente sostenido hasta el final. ¿Por qué había huido Spinoza de Amsterdam, su ciudad, a la que sentía “como un seno materno prolongado” (p.185), y donde reinaba la alegría de vivir? Hay buenas explicaciones como su excomunión de la comunidad judía y el posterior intento de asesinato, que había dejado un agujero en el capote que todavía usaba.

Pero ellas no bastan, no explican sobre todo por qué vuelve ahora y le da a su visita un aire de despedida. A partir de ese acontecimiento privilegiado y enigmático se despliega la trama y se concitan los recuerdos y las reflexiones.

El relato adelanta pronto una de las claves: “A todo hombre que se precie le ocurren varias muertes”. Al llegar el 21 de febrero de 1677, fecha de su muerte, Spinoza había tenido el incómodo privilegio de haber muerto ya otra vez (p. 82 y 333). Justamente por eso, era un hombre libre cuya sabiduría “no es una meditación de la muerte, sino de la vida” (E 4P67). Entre la vida y la muerte discurre el relato.

Al hilo del mismo van apareciendo vivas evocaciones de la tradición judía y precisos detalles del mundo holandés, escuetamente se dibujan las figuras de P. Balling, W. Blijenbergh, J. Jelles, L. Meyer, S. De Vries... Las anécdotas adquieren categoría. Así el hecho de que Spinoza fuera descendiente de tejedores conduce a comprender cómo “aquel juego de tramas y urdimbres” había calado en su forma de ser y de escribir (p.111) , le facilitaba concebir la naturaleza como “esa urdimbre en la que cada ser hace cuanto puede por conservarse un poco más”(p.130) y le incitaba a no menospreciar los cabos sueltos, los fragmentos, los textos inclasificables. Su condición de miembro de una saga de tintoreros enlaza con su tendencia a vivir en casas de pintores, frecuentar sus talleres y ver en los cuadros holandeses del siglo XVII un elogio de las cosas cotidianas, singulares.

En medio de esa urdimbre, la literatura muestra su poder expresivo. La leyendas que Uriel da Costa cuenta a los niños ofrecen un intenso atractivo que destaca la torva humillación de su condena y la cruel derrota de su suicidio. La narración de la excomunión de Spinoza está atravesada de dramatismo a la vez que de una densa humanidad familiar al introducir el punto de vista de Micael, el piadoso padre de Baruc. La simple descripción de la buhardilla de Baruc se convierte en un retrato de su persona y su obra y en una ironía sobre su preciado orden: “Balanzas, astrolabios, una esfera armilar, espejos planos, cóncavos y convexos (...) redomas y otros recipientes con residuos y escorias de nitro. Más que el estudio de un filósofo, el lugar semejava la tienda de un chamarilero que hubiese adquirido la mercancía en el bazar de todos los oficios. Yo había esperado del pensador un orden monacal, por lo menos entre el material impreso, pero también los libros y los folletos aparecían sembrados por todos los rincones y, curiosamente, casi todos abiertos (...). (En una silla) compartían asiento las Meditaciones de Descartes (...) la Guía de indecisos (...), algunos escritos de autores españoles (...), el Talmud (...). Todo en aquella habitación del ático tenía un aire provisional, y las cosas se arracimaban siguiendo la única ley de tener un sitio para estar. Únicamente los candelabros de tres brazos y algunas palmariorias sugerían una distribución intencionada: atalayados sobre el oleaje de los enseres de tal modo que si se encendían todos a la vez las sombras desaparecían por completo y hasta podían verse los avisperos de las vigas” (p. 225-226).

En medio de ese clima, entre citas del Cuaderno de hule y recuerdos de Nicolaes, la narración va destilando cuidadosamente esencias de la filosofía de Spinoza. La observación de que Baruc se sentía a gusto en cualquier sitio, conecta con su modo de observar que “percibía un detalle y evocaba mil mundos” (p.188). Para él “cada

detalle condensaba todo un universo sin costuras” (p.19). Como se lee en el cuaderno “cada cosa es una esencia, ésta un nudo de relaciones, y la red de redes de las cosas es la Naturaleza” (p.188). Esa sentencia es ya su filosofía, es decir, “el arte de comprender que en un solo hecho, por humilde que sea, está representado el universo entero” (p.189). Tales detalles llevan de la mano a sus tesis más solemnes y revulsivas: “Dios es natural. Lo es todo (...). Por eso Dios es nadie” (p.191 y 193).

Ese mundo pleno está, sin embargo, surcado de pérdidas y recortado por límites. Spinoza afirma haber encontrado la verdad, pero Baruc replica que “un deseo, por más que lo expresemos al modo de la geometría, no equivale a una conquista” (p.123). El camino de la verdad pasa por la dura prueba de la des-ilusión. Contra la lógica de la esperanza, que justifica en nombre de la salvación o del progreso, Spinoza critica el finalismo, el destino y las variadas formas consuelo. “Navegamos sin que en ningún mar nos espere ningún puerto” (p.117). Baruc traslucía desesperanza, desvalimiento e incluso “una ruina interior que en él resultaba conmovedora” (p.113). De ahí la importancia de las separaciones, los desencuentros, las despedidas.

Esta novela concentra toda su intensidad en una: la relación de Baruc con María van den Enden. Una historia de amor ingenua, frustrada, que M. García Guerra convierte en una relación apasionada, exquisitamente tierna, atravesada de soledad y desamparo, que persiste viva e hiriente a pesar de y por su imposibilidad de consolidarse, hasta el punto de operar como metáfora del amor a todas las cosas y como clave de la trama. En ella la amargura de lo efímero se cruza con la lectura de los “Diálogos de amor” de Abarbanel, y los deseos incumplidos con la gozosa afirmación de que “nadie sabe lo que puede un cuerpo”, sobre todo enamorado (p.234). La figura de María concita la de otras mujeres: las hermanas de Baruc, su madrastra Esther y especialmente su madre. Baste remitir a la fuerza impresionante que tiene el relato de su muerte por una peste que rondaba como loba enfurecida. A partir de su entierro Baruc descubrió que “tenía el alma de tierra movida” (p. 252).

Un extraño nudo reúne la vida, el amor y la muerte, nos acerca y nos estrangula. De ahí la pregunta que surge entre Baruc y María: “¿Porqué dejamos que nuestro amor muriese?” (p. 310). La misma que emplaza a todos los seres humano y llama a la responsabilidad fundamental sobre nuestra esencia, el deseo mismo, y sus encuentros. Porque ni el deseo es una conquista, ni la muerte una derrota. Paradójicamente, de esa inconsistencia natural, de la propensión a dejar la vida en cada deseo, de ese desasosiego y desamparo surgen las tragedias, las bellas artes, las acciones más nobles de los humanos y el palpito de la verdadera filosofía. Esa filosofía que se quiebra en el intento de trazar la imposible geometría de la muerte, pero que enseña a vivir libres ya. La primera muerte de Baruc, la del amor, es la escuela de una existencia tan frágil como digna, que transcurre en el esfuerzo de perseverar en el ser, e incluso, asumiendo la muerte, de continuar siendo “un recuerdo ancho, largo y profundo para quienes nos hayan amado hasta el final” (p. 334). Esa sabiduría acierta a poner distinción incluso en la muerte: “Hay muertos de trayectoria efímera y superficial, otros se le hincan a uno en las entrañas hasta parecerse a los pozos artesianos” (p. 334). Pero sobre todo enseña a vivir y –lo dice un tísico– a “ser agradecidos con

cada una de las veces que el aire entra y sale de nuestro pecho” (p. 334). Descifra incluso algún enigma, por ejemplo, que las orquídeas, las flores del amor, no necesitan tierra para estar, porque él sostiene sus raíces incluso cuando parece imposible.

Aunque no sea la más relevante en este Boletín, es necesario destacar el valor literario de la obra. Su extraordinaria riqueza de vocabulario, la exuberancia en la descripción de olores, colores y sabores, el uso de expresiones certeras y decisivas como sentencias, el pulso con el que discurre el argumento en movimientos interrumpidos, desplazamientos y retornos, manteniendo el suspense hasta el final.

Se trata, pues, a mi juicio, de una obra que vale la pena leer, para todos porque es una buena novela, y para los spinozistas en particular porque lejos de hacer de Spinoza un pretexto, recrea algunos de sus pliegues y porque la fuerza de su invención mueve a pensar. Poco importa en este caso que se esté de acuerdo o no. Lo que se nos ofrece son efectos y afectos que Spinoza produce.

Eugenio FERNÁNDEZ

HERNÁNDEZ PEDRERO, V., “*Fortitudo animi*. Sobre la presencia del otro en la ética de la inmanencia”, *Revista Laguna*, 9 (2001), pp. 53-60.

El Prof. Hernández Pedrero nos lanza, en este breve pero profundo y sugerente trabajo, el reto de pensar la ética spinozista de la inmanencia como superación de la alternativa a la que enfrentan a la ética contemporánea el nihilismo de la ontología heideggeriana, por un lado, y el teologismo de la ética levinasiana, por otro. Pareciera que la aceptación de la condición ontológica finita del hombre condujera fatalmente a la negación de la ética (ontología nihilista heideggeriana), de modo que su recuperación sólo fuera posible por virtud de la negación de esta condición ontológica (ética de la alteridad levinasiana).

Sin embargo, el Prof. Hernández Pedrero muestra que el pensamiento de Spinoza concede un sentido inmanente a la existencia humana que supera la resignación del ser-para-la-muerte de Heidegger sin caer en la desviación teológica de la ética de Levinas, mostrando la posibilidad de conciliar metafísica de la salvación con ontología. A esta interesante propuesta conduce el riguroso análisis de la *fortitudo animi* como sustituto de la virtud clásica de la prudencia en la ética de Spinoza, que realiza el autor. Éste muestra la función de la fortaleza en cada uno de los tres momentos de la vía de salvación trazada por Spinoza. Al nivel del primer género de conocimiento o imaginación, la fortaleza es la virtud que genera y propaga el afecto positivo de la alegría, en cuanto busca, en su doble dimensión de *firmeza* y *generosidad*, la propia utilidad a través de la utilidad de los demás hombres. Al segundo nivel del conocimiento racional, la fortaleza se manifiesta como la virtud “representativa del ejercicio de la libertad” (p. 55) que se realiza en el estado, donde el hombre vive según el decreto común que favorece las acciones procedentes de afectos que nos vinculan a los demás en contra de los que nos enfrentan a ellos. Al nivel del tercer

género de conocimiento, la fortaleza de ánimo conduce a la autorrealización de la potencia eudaimonista encerrada en el yo gracias a la presencia del otro y nunca en contra de éste.

Así pues, el Prof. Hernández Pedrero abre el camino a una reflexión ética capaz de hacer justicia a la relación entre el yo y el otro, cuyo valor no procede de ningún mandato ajeno a ellos, sino que es immanente a su existencia material como modos.

Julián CARVAJAL CORDÓN

ISRAEL, N., *Spinoza. Le temps de la vigilance*. Paris, Payot, 2001, 347 págs.

El contenido de este volumen procede de una tesis doctoral dirigida por André Tosel. Dotado de una estructura marcadamente académica, el libro consta de trece capítulos, a los que se añade la bibliografía (en su práctica totalidad integrada por títulos franceses) y un Índice de contenidos. Nicolás Israel es en la actualidad profesor de la Universidad de Lyon-III y ha tenido la habilidad de escoger para este trabajo una temática –tiempo, duración, eternidad– que ha despertado gran interés en la literatura francesa de la última década. Recordemos, como botón de muestra, las contribuciones (recogidas en anteriores *Boletines*) de F. Mignini (1994), P.-F. Moreau (1994), Prelorentzos (1996) y Ch. Jacquet (1997).

Pero la originalidad de la obra se debe sobre todo a su excelente combinación con otra de las temáticas predilectas del spinozismo: las cuestiones políticas (por ejemplo, A. Matheron –1971, 1985, 1990 y 1995–, Negri y E. Balibar –1982–, Tosel –1985–). El cruce de ambos planteamientos le permite formular una tesis original que sobrepasa el tradicional análisis metafísico y psicológico (por lo general, los más tratados) prolongándolo en el terreno práctico, particularmente en la política. Una vez ahí, el autor muestra cómo una consideración “política” del tiempo permite pensar de forma más adecuada el tiempo individual.

“Haec promissio, sive iuris translatio” (TTP, 17). Los siete primeros capítulos ahondan en la ya conocida distinción spinoziana entre lo dado ontológicamente –la duración– y lo construido psicológicamente –el tiempo, divisible a golpe de imaginación–; e inicia con ello un recorrido en el que N. Israel acompaña a Spinoza desde la metafísica hacia la psicología (E II, 44 esc) y a su teoría de la afectividad (E III y IV).

Más novedosa me parece la segunda parte del examen que se abre en el capítulo 8 (p. 199), donde encontramos una interpretación del Estado en términos de temporalidad, sobre el fundamento de una “promesa”. En efecto, puesto que el futuro (dimensión de la contingencia de la fortuna) reduce a los hombres al temor y a la impotencia –y ya que la multitud aparece como una amenaza portadora de desolación, devastadora e imprevisible (TP, 8,12)– el Estado es la institución llamada a poner límites a tan gran incertidumbre. También con anterioridad al *Tratado Político* Spinoza había defendido en el capítulo 16 del TTP una concepción del Estado como

un contrato con el futuro, sellado por una promesa de respeto y de ayuda mutua. Para ello los hombres transfieren recíprocamente su potencia y sellan ese acuerdo con una promesa colectiva. Sea como fuere, la “promesa” es un signo que lleva la marca de la temporalidad: tiene lugar en un momento determinado del tiempo, está motivado por la duda (acerca de algo futuro) y además agita los temores (de algo por venir, única cosa que obliga a respetar la promesa). Para el normal funcionamiento de esta promesa en el orden político basta con oponer, *en el dominio de la imaginación*, un bien (o un mal) futuro mayor que un bien (o un mal) presente [y no de oponer como en *Ethica IV* la imaginación de un bien presente a la racionalización de un bien futuro].

Ahora bien: Por una parte, el acto inaugural del Estado civil es una promesa que sólo obliga en el instante de formularla (no en el de cumplirla) y que no es irreversible. Por otra, la fidelidad es condición necesaria para la conservación del Estado (TTP, 16,17 y 20). ¿Cómo es ello posible? Porque la promesa política se transforma a cada instante y no trasciende el tiempo, pues es un acto por el que un estado transitorio aspira a convertirse en una disposición permanente. En efecto, con el fin de asegurar su cumplimiento, hay que añadir algo a la promesa de la multitud cuyo deseo de obedecer es inestable: la renovación a cada instante de los afectos que fomentaron el deseo de estabilidad. Y es precisamente el gobernante el llamado a hacerlo. Del mismo modo que la promesa hebrea llega hasta las generaciones futuras y las implica mediante su permanente reactualización, el arte de gobernar consiste en saber obligar a los ciudadanos a renovar la necesidad del pacto mostrando a la multitud su poder para ello: en consecuencia, la sociedad política debe organizarse de forma que todos queden obligados por una promesa. De este modo, el fundamento del poder político no es pensado desde la figura de un contrato originario, sino desde el deseo perpetuado de la multitud de comprometerse en una promesa dada. De esta lectura política del tiempo resulta particularmente atractivo el capítulo 12 dedicado a esclarecer las relaciones de tiempo y duración con los diversos regímenes políticos.

“Tempus seu occasio” (TP,9). Pero el tiempo no es sólo un ente de imaginación: es un ser real. Pues “ocasión propicia”, y momento favorable elegido por el soberano y por la propia multitud, se combinan con una potencia efectiva concreta. Ahora bien, “ocasión” no equivale aquí a instante, sino a una circunstancia. Es entonces cuando surge la necesidad de “vigilancia”, una forma suprema de prudencia y virtud política por excelencia. La vigilancia nos hace esperar lo peor y nos lleva a escoger el momento más oportuno (TP,5). Se trata de una forma pasiva de presencia de espíritu, de atención frente a la menor distracción (o asombro admirativo) que puede acarrear la disolución del Estado. Se trata de una virtud más propia de un rey como Salomón que de los profetas.

Dicho todo esto, el autor recuerda que el proyecto de Spinoza es una propuesta de liberación de las condiciones de servidumbre (afectivas y políticas) a que somete a los individuos la imaginación de la duración y del tiempo (no el tiempo en sí, sino esas “formas temporales” que son la fortuna y el azar, impuestas desde el exterior y

manejadas por el Estado). Pero la superación de la confusión entre duración y el tiempo no debe hacerse sólo desde el dominio teórico: Se requiere una práctica común de la vigilancia, de esa presencia de espíritu capaz de transformar la sumisión del sujeto al ciclo de la fortuna haciendo del momento oportuno una ocasión de liberación. Pues toda esencia singular (particularmente notable en el caso de la esencia humana) resulta indisociable de los encuentros externos. Sirviéndose de una terminología que recuerda la empleada por Ortega y Gasset, el autor del libro concluye que dado que cada ser humano surge del encuentro entre una potencia muy inestable y las circunstancias (ocasiones) que la singularizan, es absolutamente imprescindible por parte del individuo (igual que en la política, por parte de la multitud o del estado) ejercer la mayor de las vigilancias.

María Luisa DE LA CÁMARA

LAGRÉE, J. (Dir), *Spinoza et la norme*. Paris, Annales Littéraires de L'Université de Franche-Comté, PUFC, 2002, 139 págs.

Esta publicación, difundida por “Belles Lettres”, contiene siete estudios correspondientes a una serie de comunicaciones presentadas por sus autores en la jornada anual de trabajo del G.R.S (Paris, 1998), precedidos por una anterior contribución (Amiens, 1993) de Bernard Rousset sobre el mismo tema. La directora de la edición, Jacqueline Lagrée, prologa el libro avisando al lector de la diversidad de perspectivas lo que aproxima ese trabajo colectivo a un “laboratorio de cuestiones vivas” más que a un catecismo de respuestas elaboradas.

“La mise en place de l’usage philosophique du mot “norme”: De Descartes (1642) à Spinoza” (1662), por B. ROUSSET, parte de la objeción planteada por Bourdin a Descartes, recogida en las “Séptimas Objeciones” (*Meditaciones Metafísicas* de 1642) y la respuesta de éste: la mejor prueba de la validez de las ideas claras y distintas no se encuentra en la conclusión lógica de una demostración, sino en el carácter instrumental que posee la primera evidencia. Si el paso de la “regla” a la “escuadra” (este es el significado originario de *norma*) y de ésta al “nivel” y a la “plomada”, permite al arquitecto edificar un templo, análogamente la evidencia del *cogito* se convierte en la “norma” que hace posible la construcción del sistema. Veinte años después de esta respuesta cartesiana, Spinoza se sirve (*De Intellectus Emendatione*) del término “norma” para calificar a la primera idea verdadera dada, idea consistente desde el punto de vista del análisis. Por el mero hecho de afirmarse en sí misma, la idea verdadera –cualquier idea– se convierte en norma sin necesidad de recurrir a un ideal abstracto o trascendente que la fundamente. Este desplazamiento del significado garantiza el tránsito de la norma como “instrumento” a la norma como “valor”: pues a medida que aquella (entendida con ayuda del ejemplo de la escuadra) manifiesta su eficacia instrumental, el significado del término *valor* se desprende *eo ipso* de cualquier posible sentido dogmático o moralizador.

Para J-M- BEYSSADE (“Norme et essence chez Spinoza”) esta cuestión ocupa el centro de las dificultades que plantea el spinozismo. En efecto: por una parte el trabajo desarrollado por Spinoza exige discriminar lo verdadero de lo falso (el conocimiento adecuado de la superstición, el bien verdadero de los falsos bienes), por otra parte el filósofo elimina todo finalismo (E I Ap), prescinde de los trascendentales (E II 40, 1esc) y critica la noción tradicional de perfección (E IV, Pref), con lo que destruye una concepción de la norma que la asimilaba a una realidad autónoma e independiente, una especie de ejemplo o de modelo ideal al que debe tender el hombre. Si esto es así, ¿cabe pensar que la norma ha sido reemplazada por las reglas? En absoluto. La norma en Spinoza reúne las virtualidades de una regla (que permite medir), de una escuadra (que permite construir) y de una prescripción médica (que permite sanar). Sólo que ahora la norma se fundamenta en la propia naturaleza de las cosas. De ahí una ulterior dificultad: si la razón y sus prescripciones son norma interna de las acciones humanas, ¿se podría hablar de una cierta “finalidad interna” en Spinoza?

O. NACHTOMY (“Spinoza et les normes de la logique”) selecciona para su análisis la actividad divina en el atributo Pensamiento. Y se pregunta: ¿es ésta una actividad productiva según el modo “descriptivo” propio de las leyes naturales? ¿O se trata en cambio de un proceder “normativo” más propio de las reglas o pautas de acción? Tras examinar las contradicciones intratextuales a que lleva cada uno de los polos del dilema, este profesor de la Universidad de Tel Aviv se apoya en una tesis de Wittgenstein (*Philosophical Investigations*) para sostener que toda regla lógico-matemática (p.e. una serie lógico-matemática) no puede concebirse al margen de su *aplicación práctica*. Desplazando esta tesis a la obra de Spinoza, el autor concluye que su filosofía (que excluye toda trascendencia, se trate de reglas o entidades) no puede sin embargo prescindir de las nociones de acción y actividad. Así las cosas, ni el modelo descriptivo (leyes) ni el normativo (reglas) resulta apto para pensar la *actividad divina*; al contrario, ésta es para Spinoza el modelo único de toda actividad normativa (la lógico-matemática incluida).

LAMINE HAMLAOUI presenta el trabajo más extenso del libro (pp. 37-67): “Les normes du vrai dans le *DIE*: genèse du système spinozien”. Tras un examen pormenorizado de este opúsculo inacabado de Spinoza, –y después de distinguir entre modos de percepción y grados de conocimiento–, el artículo defiende la existencia de cuatro normas diferentes de idea verdadera en el *DIE*: dos de ellas de carácter gno-seológico (claridad y fecundidad), una tercera ontológica (realidad) y por fin una cuarta de alcance metafísico (orden). Si después se pasa del *DIE* a la *Ética* habría que incluir además una quinta norma de idea verdadera de alcance ético.

FRANÇOISE BARBARAS en “Référentiel de mouvement et norme de vie” aprovecha una categoría de la moderna epistemología –la de referencial– como un modelo para pensar los cuerpos (su extensión y movimiento) en Spinoza. A partir de su física desarrollada en la segunda parte de la *Ética* y de las *Cartas* 30 y 32 a H. Oldenburg, la autora demuestra que para Spinoza el individuo corporal es pensado como una naturaleza *determinada* en la intersección de dos *referenciales heterogé-*

*neos*: el del cuerpo simple y el del cuerpo compuesto de partes. Desde el primero, el cuerpo es percibido como algo uno y bien delimitado frente a otros cuerpos, desde el segundo, como algo que posee una estructura o una forma (composición), pero no como un todo. ¿De dónde surge, pues, la noción de totalidad?. “La noción de individuo como totalidad –apunta F. Barbaras– nace precisamente del cruce de estos dos puntos de vista o referenciales” (p.77). Análogamente para comprender la naturaleza como una totalidad determinada es preciso cambiar sin cesar de referencial, con lo que su número se multiplica hasta el infinito. El “todo” surge entonces como una ficción –nacida de una apreciación paradójica–. Lo mismo ocurre con las normas: son también, como la noción de totalidad, referencias ilusorias que nacen de erigir en absoluto un referencial particular.

LORENZO VINCIGUERRA en “Images communes et notions communes” recuerda que el interés de Spinoza por “el falso” universal no es sólo un interés crítico (al estilo nominalista) sino que además remite a una concepción adecuada de lo común. Es decir, a una concepción positiva de la naturaleza y del origen común de todas las cosas: sólo la norma que nace de la razón (la idea de una naturaleza más perfecta que la actual), norma inmanente al deseo, es genuinamente común: y esta norma libera sin obligar.

JACQUELINE LAGRÉE (“Spinoza et la norme du bien”), tras demostrar que Spinoza reduce los valores religiosos a los valores éticos y estos a normas jurídico-políticas, la autora se propone el reto de descubrir si existe para Spinoza una norma absoluta, distinta de la idea verdadera. Tras un minucioso análisis en el que no elude los aspectos problemáticos, la autora sostiene que la superación de lo normativo (en el terreno ético) se alcanza todavía una vez más en el dominio del conocimiento: nunca se conoce demasiado. El conocimiento de Dios aparece pues como el fundamento absoluto sobre el que descansa la norma jurídico-política y la justicia (*Carta 23*). Ahora bien, este amor no consiste en un afecto personal, es un amor del orden y de la productividad naturales: “amor intellectualis Dei”.

Aprovechando una sugerencia de Canguilhem, G. LE BLANC y P. SEVERAC cierran el libro con un estudio comparativo entre Spinoza y Canguilhem: “Spinoza et la normativité du “conatus”, lecture canguilhémienne”. La confrontación de Canguilhem, filósofo de la vida, con Spinoza cuya reflexión tiene por objeto el conocimiento de la naturaleza, resulta fecunda. Pues si la salud es definida por aquél como “la capacidad para cambiar las normas” (la enfermedad sería una reducción de dicha capacidad), para Spinoza la pasión es una forma de vivir reducida, bajo la normatividad de un afecto único dominante: los hombres, disminuyendo su normatividad propia en el caso de las pasiones tristes, obsesionándose con un sólo objeto en el caso de las alegres, terminan por reducir su “conatus” específico. Sólo la alegría total (*hilaritas*) se aproxima a la norma de la Razón. La relación entre uno y otro filósofo queda completada con la idea canguilhemiana de “utilidad” del conocimiento: éste no es sino el método general que permite resolver directa o indirectamente las tensiones entre el hombre y su medio.

Además de testimoniar la buena salud y la estabilidad del grupo, este trabajo del

GRS tiene la virtud de su originalidad. A eso hay que añadir que los estudios están bien documentados y argumentados correctamente.

María Luisa DE LA CÁMARA

LLOYD, G. (ed.), *Spinoza Critical Assessments*. London & New York, Routledge, 2001. 4 vols.

La serie “Critical assessments of leading Philosophers” cuenta con un prestigio y un valor reconocidos. Los 4 volúmenes dedicados a Spinoza no desmerecen esa valoración. Como es sabido no se trata de textos nuevos, sino de una recopilación muy amplia de artículos o capítulos de libros de especial interés y que han ido marcando hitos en los estudios spinozistas. Reunir materialmente esa cantidad de textos dispersos, y a veces difíciles de encontrar, tiene por sí mismo una utilidad notable. Además, la recopilación facilita hacerse una idea de conjunto de los estudios sobre Spinoza que permite identificar los principales núcleos de interés, las distintos enfoques, estilos y orientaciones, apreciar la originalidad de los diversos autores y contrastar el valor de las distintas aportaciones. Los textos están todos en inglés, aunque su publicación original fuera en otra lengua; lo cual es una obvia ventaja para la difusión pero priva de diferencias lingüísticas que no son desdeñables. Se indica de donde ha sido tomado cada texto.

Para hacerse cargo de la amplitud temática basta señalar la estructuración de la obra. El vol I, titulado *Context, Sources and the Early Writings*, está dividido en tres partes: 1. “Vida de Spinoza y contexto intelectual”, 2. “Fuentes de Spinoza”, 3. “Los primeros escritos”. El vol. II, *The Ethics*, consta de 6 partes: 1. “Dios: Sustancia y atributos”, 2. “Mentes y cuerpos”, 3. “La voluntad: el juicio y las pasiones”, 4. “Cuestiones de vida y muerte”, 5. “Amor, deseo y transición a la libertad”, 6. “Eternidad de la mente”. El vol. III se titula *The Political Writings* y está estructurado en 4 partes: 1. “Política, religión y sociedad”, 2. “Liberalismo, poder y democracia”, 3. “Libertad y responsabilidad”, 4. “Profecía, milagros e interpretación bíblica”. El vol. 4 versa sobre *The Reception and Influence of Spinoza’s Philosophy* e incluye 23 textos que abarcan desde Malebranche hasta la Ecología actual, pasando por Mandeville, Hume, Kant, Hegel, Nietzsche, Freud o Sartre, entre otros.

En cuanto a la pluralidad valga indicar que la obra reúne 81 textos, además de la Introducción a cada volumen. Con respecto a la importancia y diversidad de los autores es suficiente nombrar a algunos de ellos: J. Bennet, E. Balibar, I. Berlin, E. Curley, G. Deleuze, W. Klever, P. O. Kristeller, F. Mignini, A. Matheron, P. F. Moreau, G. H. Parkinson, R. Popkin, A.O. Rorty, M. Walther, M. Wilson, Y. Yovel, S. Zac.

Hay que decir, no obstante, que entre los autores hay un neto predominio de los anglosajones. Y los títulos de algunas partes apuntan claramente algunos sesgos. Se

trata de límites que marcan el perfil de una obra tan amplia y rica como ésta. Una buena biblioteca de filosofía debería disponer de ella.

Eugenio FERNÁNDEZ

MADANES, L. *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*. Buenos Aires, Eudeba, 2001, 332 pp.

Como indica su autor en la 'Noticia preliminar', esta obra es fruto de un largo proceso de gestación. Desde 1985 el estudio y la reflexión personal se han ido combinando con la exposición y discusión de algunos planteamientos en Seminarios, la redacción provisional de algunas partes, su presentación en Congresos y su discusión con especialistas. Trabajo realizado en un medio académico con tradición y solvencia como es la Universidad de Buenos Aires, su Instituto de Filosofía y el Centro de Investigaciones Filosóficas. Es significativa la dedicatoria a Ezequiel de Olaso, y junto a ella las referencias a los profesores M. Costa, E. Dotti o E. Sosa. A eso se añade al estancia en la Newberry Library de Chicago y el contacto con E. Curley y J. Bennet entre otros. Todo ello es exigencia y garantía de rigor, a la vez que favorece un estilo. Si la claridad es virtud del filósofo, aquí se nos ofrece un texto claro, preciso, que sabe seleccionar e identificar las cuestiones importantes, analizar finamente los textos y exponer limpiamente los argumentos sin enredarse en la hojarasca y sin confundir la profundidad con la oscuridad o la solidez con la espesura. Una obra madura.

Su tesis es la siguiente: "El desarrollo de este trabajo pretende mostrar que la filosofía política de Hobbes no es incompatible con la tolerancia y la libertad de expresión y, más aún, que Hobbes mismo así lo creyó. Se pretende mostrar, además, que algunos de los diversos argumentos de Spinoza a favor de la libertad de expresión siguen, en líneas generales, posiciones del propio Hobbes. Sugiero, por último, que el denominador común que comparten Hobbes y Spinoza es su oposición al rey filósofo de Platón y que esta crítica al rey filósofo es la base de sus argumentos en favor de la tolerancia y la libertad de expresión" (p.15).

Este planteamiento implica asumir algunas posiciones reconocidamente problemáticas y ampliamente debatidas. En primer término la aproximación de Hobbes y Spinoza en un punto crucial de su filosofía política como es la defensa de la tolerancia y de la libertad de expresión. Es conocida la defensa de la libertad de pensamiento que hace Spinoza en el TTP; pero Hobbes pasa por ser un filósofo de la intolerancia. Parece clara la influencia de Hobbes en Spinoza, pero no sabemos exactamente qué conocía de sus obras. Las dos referencias de Spinoza a Hobbes marcan diferencias con él. En una nota al cap. XVI del TTP advierte que "Hobbes es de otra opinión" (G. III, 263); y en la carta 50 cifra su diferencia con Hobbes "en que yo conservo siempre incólume el derecho natural" (Ep. 50, G. IV, 239). Y, sin embargo, "ya en el siglo XVII se veía a Spinoza como un continuador de Hobbes" (p.15). El mismo

Hobbes parece haber reconocido que Spinoza había avanzado en esa línea de pensamiento más y con mayor claridad.

L. Madanes conoce bien las diferencias entre Hobbes y Spinoza y no propone ingenuamente una continuidad y asimilación entre sus posiciones. Su hipótesis es menos lineal y más sutil: “Así como Spinoza intentó refutar algunas conclusiones de Descartes tomando como punto de partida premisas cartesianas, así también habría intentado refutar conclusiones de Hobbes asumiendo premisas hobbesianas” (p.13). Su estudio concluye que de hecho Spinoza desarrolló los argumentos de Hobbes, Pero no excluye la interpretación más frecuente: “es posible que Spinoza no haya advertido el aspecto tolerante de la obra de Hobbes y haya escrito el TTP para mostrar, contra Hobbes, cómo es posible construir una defensa de la libertad de expresión y de la tolerancia religiosa a partir de premisas hobbesianas acerca de la soberanía absoluta” (p.278). En ese caso, por una ironía de la historia, Spinoza al distanciarse de Hobbes estaría trabajando en favor de su misma causa. Cierta retrospectividad en la interpretación histórica resulta inevitable y, con ciertos matices, justificada.

Una de las ventajas de este planteamiento es destacar la intensidad e importancia del cambio en la filosofía política producido en el siglo XVII. Los argumentos de Hobbes y Spinoza en favor de la libertad de expresión acentúan la ruptura con el modelo platónico del filósofo-rey. Los respectivos sistemas filosóficos que fundamentan esa defensa ponen de manifiesto la importancia de las cuestiones que están en juego y la profunda reestructuración categorial. ¿Se establece una ley porque es justa, o es justa porque está legalmente establecida? ¿Tiene derecho a gobernar el sabio que conoce lo que conviene hacer, o el derecho a gobernar se funda exclusivamente en el consentimiento de los ciudadanos y no en la sabiduría del gobernante? Hobbes y Spinoza sostienen que no hay unidad trascendental, ni armonía inmediata entre la verdad, el bien, la justicia y lo que conviene hacer, es decir, lo que está permitido o prohibido; ni entre la teoría y la praxis. Al contrario, hay entre ellos cortes y diferencias que es preciso reconocer para poder articularlos razonablemente y potenciar el conjunto. Como decía J. Milton mi gobernante no tiene que ser mi crítico. Es preciso distinguir el trono de la cátedra o del púlpito y separar el Estado de las iglesias. La autoridad política no se funda en la verdad, sino en el consentimiento de los súbditos, y el poder radica en la relación entre protección y obediencia, no en alguna cualidad natural o moral. Esta política surge de la conflictiva condición humana y consiste en un artificio tan complejo como frágil, pero evita el doble engaño de que unos hombres se crean superiores a otros e inventen fábulas para justificar el sometimiento de los demás, y pone en manos de la multitud su propia organización. Aunque parezca paradójico, la igualdad natural de todos los hombre requiere el arbitrio de un poder absoluto, basado en el acuerdo y la obediencia, al cual no le resulta perjudicial, sino beneficiosa, la libertad de pensamiento. En este contexto se entiende bien la importancia estratégica de la lectura crítica de la Biblia y de la desarticulación del discurso teológico-político.

El libro está estructurado en dos partes. La primera, más breve, dedicada a Hobbes, y la segunda a Spinoza.

El capítulo 1 de la 1ª parte hace un minucioso análisis de los significados de “arbitrario” y “árbitro” en Hobbes, dado que éste asigna al soberano la función de “árbitro arbitrario”. Arbitrario justamente en la medida en que la eficacia del arbitraje se basa en que las partes aceptan su fallo porque previamente han consentido aceptarlo, no porque sea verdadero. El árbitro no pretende conocer la verdad y tener razón, no enseña; se limita a hacer cumplir las reglas y evitar así que las disputas degeneren en guerras. Es decir, vela por la paz y por la libertad de opinión al mismo tiempo. Como árbitro, el soberano absoluto puede conceder una amplia libertad y tolerancia en materia de religión, puesto que no le importa si una doctrina es verdadera o falsa, sino si amenaza la paz pública. Y dado que esa posible amenaza será tanto menor cuanto más absoluto sea su poder, la soberanía absoluta se convierte en condición necesaria y favorable para la libertad de pensamiento. En eso consiste la “paradoja de la tolerancia” explicada en el cap. 2. En el cap. 3 el autor analiza otros textos de Hobbes, a primera vista incompatibles con esta tesis, e intenta mostrar que la incoherencia es sólo aparente.

El estudio de Spinoza se centra en el TTP y sostiene que “toda la obra –y no sólo el último capítulo– es un alegato en favor de la libertad de expresión (p.275). El cap. 1 presenta la “doctrina de las adaptaciones” como clave de la lectura spinozista de la Biblia, mostrando que la Escritura se adapta a las distintas situaciones, destinatarios y funciones porque en realidad no pretende enseñar una doctrina verdadera y corregir las falsas, sino conducir a la práctica de la obediencia y la caridad. “Spinoza lee la Biblia como si fuera una obra de arte barroca cuyo autor se vale de la teatralización y del conocimiento de las pasiones de los hombres a fin de lograr una mayor eficacia en las respuestas de los lectores” (p. 275-276). Esta línea argumental se refuerza con la diferenciación entre legislador y maestro: Moisés legisló pero no enseñó, y Cristo enseñó pero no legisló. Dios es indiferente a las creencias en materia especulativa.

En un segundo momento más directamente político, la argumentación arranca de la “ecuación entre derecho y poder” expuesta en el cap. 4 y completada en el apéndice I. En ella se funda la libertad de pensar y también de expresarse, dentro de ciertos límites que son sólo prácticos. L. Madanes destaca con originalidad que el criterio usado por Spinoza para fijarlos está vinculado al uso performativo del lenguaje, de manera que las leyes deben regir únicamente las acciones de los hombre y no sus palabras. Así, de la ecuación entre derecho y poder resulta que el soberano tiene derecho a todo lo que está en su poder, pero no puede controlar los pensamientos de sus súbditos. En el cap. 5 se expone un “argumento consecuencialista” a favor de la tolerancia basado en las ventajas que tiene para la paz y la seguridad también del soberano. El cap. 6 analiza 9 “argumentos débiles” o marginales ofrecidos por Spinoza en el cap. XX del TTP, que no son nada desdeñables. El cap. 7 examina el sentido amplio que tiene la *libertas philosophandi* sobre todo en el Prefacio del TTP. El cap. 8 aborda la disputa entre L. Van Velthuysen y Spinoza, cuestión doblemente intere-

sante, por una parte por la pertinencia de las críticas de van Velthuysen y por otra porque sus ataques a la persona de Spinoza provocaron que su respuesta se centrara en la defensa de su ética y no entrara al fondo de las objeciones teóricas. Un debate, relevante para el tema de este libro, que desgraciadamente quedó frustrado.

Dado que esta obra plantea una cuestión disputada, es una muestra de honestidad intelectual y tiene especial valor el que no se limite a reunir argumentos en favor de su tesis, sino que ofrezca una discusión de otras interpretaciones del TTP, en particular de A. Matheron, A. MacIntyre y D. Den Uyl y S. Warner. Interesante es también la síntesis y crítica que ofrece el cap. 10 de la explicación dada por R. Kosellek de la “formación de la opinión pública en el siglo XVII”; asunto estrechamente ligado a la libertad de pensamiento. En la misma línea de discusión abierta, L Madanes en el apéndice II presenta y debate algunas interpretaciones de Leo Strauss y su polémica con H. Sabine e Y. Belaval.

El libro ofrece una ‘Conclusión’ concisa, ponderada y clarificadora. Incluye una bibliografía cuidadosamente seleccionada, aunque sorprende que ni en ella, ni a lo largo del texto se hace referencia a los dos volúmenes sobre Hobbes y Spinoza coordinados por E. Giancotti (Bibliopolis, 1992 y 1995), al libro de Ch. Lazzeri *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*. (Paris, PUF, 1998), ni a alguna de publicaciones relevantes para el tema de especialistas como Q. Skinner o de Ch. Y. Zarka. Finalmente ofrece un índice de nombres.

En resumen, un trabajo bien hecho, que se arriesga a plantear una cuestión polémica y la desarrolla con rigor y cuidado de los matices, sin sacrificar los distintos puntos de vista a la contundencia de una tesis. Precisamente por eso contribuye a clarificar el problema, a seguir avanzando en la discusión, y resulta discutible. Vale la pena tenerlo en cuenta

Eugenio FERNÁNDEZ

MILO, M.: *Traité des trois imposteurs*. Paris, Max Milo ed., 2000, 166 págs.

El titular de la edición de esta obra, Max Milo, que no es conocido en círculos spinozistas, la califica de “enigma bibliográfico y filosófico”, un “misterio”. En efecto, se trata de una obra sumamente enigmática, en la que las páginas despiertan rumores, proyectan sombras, alientan ecos y siembran opiniones.

Rumores. La obra habría sido publicada por vez primera en 1712 en una Rotterdam liberal, antes de lo cual habrían circulado una veintena de copias manuscritas. ¿Quién fue el autor de la edición holandesa? Max Milo descarta la autoría de Spinoza, así como la de Federico II de Prusia, y se inclina por pensar (siempre como una hipótesis que no demuestra) que Levier —el primer editor del *Tratado de los tres impostores*— junto con Jan Vroesen habrían elaborado el libro a partir de un material extraído de los archivos spinozistas del fondo Rieuwertz.

Eco. El contenido del tratado denuncia a las religiones positivas como un fenó-

meno plagado de falsedades, lo que lleva a considerar a sus respectivos fundadores como impostores. Se trataría de una síntesis de las tendencias antirreligiosas de su tiempo.

Sombra. La de Spinoza “flotando” entre las líneas de un texto que apareció originariamente con el título “*L’esprit de Mon Benoit de Spinoza*”. Y que no debe ser confundido con otros tratados clandestinos de igual nombre (el *Traité des Trois Imposteurs*: edición de Françoise Charles-Daubert, incluida en el registro de manuscritos clandestinos), ni con el *De Tribus Impostoribus*.

Opinión. La edición carece de interés crítico: no presenta un estudio preliminar suficientemente fundamentado, ni análisis textual, ni referencias o confrontación con los textos de Spinoza o con las otras dos obras mencionadas. Las únicas notas que contiene corresponden a citas bíblicas del A y N Testamento, de Hª de la Iglesia y de los Santos Padres.

Un misterio pues para amantes de las curiosidades.

María Luisa DE LA CÁMARA

NADLER, S., *Spinoza’s Heresy. Immortality and the Jewish Mind*. Oxford, Clarendon Press, 2001, 225 pags.

En efecto, bajo la excelente biografía de Spinoza con que el Prof. Nadler nos obsequió hace tres años (Cambridge U.P. 1999), latía el deseo de esclarecer algunos rincones *hebreos* del pensamiento del filósofo de Amsterdam, que incomprensiblemente son minusvalorados o simplemente olvidados en la investigación actual. En mi recensión de aquella biografía yo adiviné este *pathos* secreto e invitaba al autor a ofrecernos algo más, sin saber naturalmente que ese “algo más” estaba ya en camino.

Este libro explora algunas de esas fuentes hebreas en el contexto del que Nadler llama “racionalismo filosófico” de la tradición judía en torno al problema de la inmortalidad personal. Honesto en su búsqueda y prudente en sus conclusiones, el trabajo del autor se centra en lo que Maimónides (1135-1204) y Gersónides (1288-1344) pudieron ofrecer a Spinoza en la que (según el autor) es rotunda negación de la inmortalidad personal por parte de éste.

La primera afirmación de Nadler es que no existe en los textos bíblicos ni en la tradición haggádica una única doctrina o dogma –el Judaísmo no es una religión de dogmas– sobre la naturaleza del alma y su supervivencia tras la muerte (cap.3). El Pentateuco tiene poco que decir sobre el tema; más bien la división tripartita del alma o espíritu vital (*nephesh, ruah, neshamah*) induce a pensar que ésta no es inmaterial ni distinta o separable del cuerpo. El *Sheol* (en Ezequiel, Proverbios, Isaías, etc) es, en origen, la idea de un lugar donde las almas tienen una especie de existencia atenuada, todavía material. Los libros tardíos (Daniel), los apocalípticos (Enoch I), los sapienciales (Sabiduría, 2 Esdras, etc), influidos ya por el Helenismo, manifiestan

una mayor dualidad, una separación (muerte) y reunión (resurrección), asociándolo todo al premio y castigo, donde nunca se ve con claridad si sólo los justos han de pervivir, si lo que permanece de los impíos ha de ser sólo una sombra, o si la ensomatosis final en el mundo del Reino futuro ha de ser verdaderamente la eterna pervivencia de toda y la misma persona que se santificó o pecó en esta vida, etc. Importante en este proceso magmático es el conflicto entre saduceos (que negaban abiertamente la inmortalidad) y fariseos, custodios de la fe y de la letra, que influyen poderosamente en el período rabínico. En la tradición rabínica (haláquica) hay una tendencia dominante en la creencia en la inmortalidad, un verdadero concepto dualista platónico, que pervive hasta el judaísmo medieval. El alma humana es una sustancia distinta del cuerpo y separable de él en la muerte. Esta metafísica está acompañada de una escatología y una moral del premio y el castigo. El alma sobrevive y se reunirá con el cuerpo en el mundo futuro, etc.

Sin embargo –dice Nadler–, esta doctrina, preponderante dentro del universo talmúdico y rabínico medieval, no formaba parte de los preceptos (no está incluida dentro de los trece preceptos formulados por Maimónides), sino de los comentarios o haggadah, que el propio filósofo cordobés calificó de “principios”; y así, en este sentido escéptico, fue interpretada por autores de la importancia de Isaac Abrabanel, Joseph Albo o Moses de Narbona.

La autoridad intelectual de Maimónides a este respecto es decisiva (cap.4). Pero Maimónides es ambiguo en diversos frentes. El propio término “alma” (*nephesh*) lo es; una secular tradición fisicalista asociada al concepto “alma” le ata a la corporalidad y a la sutilización o espiritualización del cuerpo en el reino futuro: “nunca encontrarás una materia sin forma ni forma sin materia”, “el alma de toda carne es la forma que le fue dada por Dios” (en *Misneh Thorah*). “*Neshamah* es aquella parte del alma que perece con el cuerpo. *Nephesh*, en cambio, es la parte racional, y es independiente de toda corporalidad: El alma o *nephesh* –dice en *Guía* I,41– es lo que permanece después de la muerte”, es el intelecto hecho a imagen de Dios, que permanece por siempre y vuelve a Dios” (*Guía* III,8). El Maimónides aristotélico ve, pues, las formas como algo inmaterial, pero no sujetas a la corrupción. Y en sus escritos haláquicos –digamos, *ad captum populi*–, al asociar la inmortalidad a la moral del premio y castigo y enfrentarse a quienes se imaginan el reino futuro lleno de placeres sensibles, pone especial empeño en remarcar esta descorporización de las almas felices, hasta el extremo de afirmar que los malos serán privados del mundo futuro: “los malos –dice en *Mishneh Thorah*– no encontrarán la vida en el mundo futuro, sino que serán arrancados de esa vida”. Sólo permanecen las almas descorporizadas, racionales, y en esto consiste la suprema perfección y felicidad.

La polémica de Maimónides con algunos cabalistas, como Nahmánides, Abulafia, Abraham ben David, tiene aquí uno de sus orígenes: éstos le acusaban de negar la resurrección de los cuerpos. De manera que la definitiva ambigüedad que Maimónides nos deja es saber si su explícitamente proclamada inmortalidad es una inmortalidad *personal*. Si aristotélicamente hablando, toda individuación depende de la materia que se destruye con la muerte (*Guía*, introd..a la 2ª parte, prop.16), no

parece que las formas anímicas, o lo espiritual de ellas que pervive, pueda identificarse con la persona singular que vivió esta vida de aquí.

El asunto se complica –o se aclara– con la teoría maimonídea del conocimiento, que el filósofo cordobés (*Guía* I,68) hereda del *De Anima* 429 a 14ss. La forma de lo inteligido se identifica con el intelecto. El intelecto actualizado, esto es, el intelecto que está en estado de conocer, no es distinto de *lo que él conoce*. Tanto en Dios como en nuestro intelecto en acto hay identidad entre *intelecto, inteligente e inteligible*. Esta es la perfección racional del hombre, cuyo supremo ápice es la comprensión de la esencia de Dios (*Guía* III,51: la metáfora de los que, en grados diversos, se acercaban a la morada del rey). En otras palabras, el intelecto actualizado no es más que el contenido de la mente cognoscente, y ésta es el objeto conocido en tanto que conocido. Pues bien, sólo este conocimiento es el que permanece después de la muerte del cuerpo. En *Guía* I,70, dice Maimónides: “las almas que sobreviven después de la muerte no son lo mismo que el alma que adviene al hombre cuando recibe el ser, pues la que nace cuando es engendrado no pasa de ser una cosa “en potencia”, una “disposición”, en tanto que lo separado tras la muerte es lo que alcanzó categoría de (intelecto) en acto” [trad. G. Maeso, p.188s]. Por otra parte, en *Mishneh Thorah* añade: “nada permanece eternamente excepto el conocimiento del creador del mundo. El conocimiento de Dios es, por lo tanto, el supremo bien del intelecto racional, el cual participa del carácter de su objeto, o sea, de Dios” (Nadler, 80).

Se ven aquí “in nuce” algunas de las ideas-eje del pensamiento de Spinoza: sólo la identificación racional contemplativa –ideas adecuadas– con las cosas singulares *sub specie aeterni* en el tercer género de conocimiento constituye la verdadera inmortalidad del alma; vivimos ya en este mundo en la eternidad como modos del pensamiento y de la extensión divina; nuestra corporalidad y la corporalidad de las cosas está transida de eternidad; la creencia en la vida personal *post mortem* es, en definitiva, producto de la superstición y del miedo. No obstante, sigue en pie una pregunta importante. Aun descorporizada la presencia perenne inmortal del alma y, por lo tanto, carente ya de sentido la muerte corporal, algún grado de distinción habrá entre los distintos intelectos en su proceso asintótico de identificación con el Intelecto Agente y, en consecuencia, algún grado diferencial de consciencia individual habrá de afirmarse.

Gersónides, discípulo intelectual de Maimónides, dio una vuelta de tuerca a la despersonalización del alma inmortal, aproximándose al averroísmo, a fin de responder a esta inquietante pregunta. El intelecto separado o Intelecto Agente, asociado a las esferas celestes pero distinto de ellas, gobierna todas las cosas sublunares, es causa de todas las formas, genera las sustancias y contiene los conceptos de todas las cosas, es el orden racional del mundo terrestre. Pero, además de causa, el Intelecto Agente tiene también una función epistemológica: es responsable de iluminar la mente humana y de generar en ella los conceptos de las cosas. En virtud de esta unión de las almas con el Intelecto Separado se actualiza en ellas el intelecto material o potencial recibido en el nacimiento, y así pueden alcanzar el conocimiento de las cosas que están más allá de lo sensible. El mundo se hace “inteligible”.

Las formas son las naturalezas de las cosas; en cada caballo está la naturaleza del caballo; y en él conoce el intelecto agente del alma las esencias, conoce el orden inteligible de las cosas, su estructura formal. De manera que el alma, aun adherida al cuerpo mortal y a lo sensible, alcanza lo inteligible: es lo que Gersónides denomina “intelecto adquirido” (*hasekhel hanikneh*); su contenido es idéntico que el del supremo intelecto.

Esto nos lleva, finalmente, a la inmortalidad. Aunque este intelecto adquirido esté en nosotros, al ser generado por el intelecto agente, es, como éste, eterno e inmaterial y, por lo tanto, separable del cuerpo. Frente a Aristóteles, aunque generado, el intelecto adquirido es incorruptible, es eterno. Cuando la persona muere, su alma, entendida como intelecto material, cesa también con el cuerpo. Pero el intelecto adquirido permanece, revierte al Intelecto Agente, alcanza su existencia trascendente. Hay aquí claramente una negación de la inmortalidad personal en el sentido fenomenológico en que nosotros desde aquí la concebiríamos; pero parece permitir pensar en una distinción entre intelectos descorporizados en razón de su “caudal de conocimiento”, que, según Gersónides, sería la verdadera felicidad –la virtud misma– eterna en este mundo. Tanto Maimónides como Gersónides –concluye Nadler– ofrecen una concepción intelectualizada de la inmortalidad, que evidentemente estaba muy lejos de lo que los rabinos querían pues amenaza el carácter personal de ésta, pero la alejaba de toda interpretación simplista, materialista y supersticiosa de las tradiciones populares (p.93).

Los capítulos V y VI del libro están dedicados a exponer la aproximación de Spinoza a estos planteamientos de sus ancestros judíos (“Eternity and Immortality”; “The Life of Reason”). No me es posible en esta breve nota resumir estos ecos del racionalismo judío en la *Ética* de Spinoza, que cualquier atento lector del filósofo puede intuir. El dualismo cartesiano permitía claramente la inmortalidad personal y Nadler insiste en el hecho de que la doctrina spinoziana del alma como *idea corporis* y toda la V parte de la *Ética* son profundamente anticartesianas y profundamente judías. Spinoza no sólo negó la inmortalidad individual sino que, de acuerdo con todo su sistema, debió negarla. Tampoco es extraño, desde esta perspectiva, que Bennet o Curley no entendieran las proposiciones finales de la V parte (p.104-105). La eternidad en la *Ética* de Spinoza (V.P. 8; P.23s) –y esto es crucial para una recta comprensión del problema, dice Nadler (p. 204, nota 45)– es de dos clases. Una eternidad común al ser humano y a todas las demás cosas, en cuanto que “en Dios se da necesariamente una idea que expresa la esencia de todos los cuerpos, no en la duración, sino *sub specie aeterni*: una naturaleza extensa en el Atributo Extensión” (V.P.22 y 23; II.P.13s). Pero hay otra variedad de eternidad propia sólo de la mente humana, que se formula así: cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser (III.P.20); este *conatus* es su esencia (III.P.7) y su virtud en los seres morales (IV.P.20). En los seres humanos, esta virtud es el conocimiento, y éste puede acrecentarse (cosa que Bennet no ha comprendido, dice Nadler, p.205, nota 53). Este crecimiento intelectual-moral se verifica en el tercer género de conocimiento: el conocimiento intuitivo de la singularidad no duracional sino eterna de cada cosa (V.P.25).

En este tercer género de conocimiento se traslucen los ecos del intelecto adquirido de Gersónides: es la suma de la perfección intelectual-moral de una persona en esta vida, es su virtud, y ésta –sólo ésta– es su sólo y único premio. ¿Sería posible, sin embargo, pensar algún modo de distinguir una mente eterna de otra y establecer alguna conexión entre ella y una particular duración en el tiempo de vida aquí? Así como cada persona adquiere en su tiempo de vida diferentes niveles de conocimiento y virtud, esto se reflejaría en cada intelecto adquirido. En este sentido –pensaba Wolfson (II.318)– habría diferentes almas tras la muerte y habría inmortalidad personal. Sin embargo –responde Nadler–, es difícil ver cómo una mente eterna, esto es, el caudal de ideas eternas adecuadas que perteneció a una mente pueda distinguirse necesariamente, cuantitativa y cualitativamente, de otras. Además, la conciencia, según Spinoza, está siempre relacionada con el cuerpo, y se rompe con la muerte (II.P.23; V.P.21; P.34s). Según Donagan (y Rudavsky), lo que para Spinoza permanecería sería “la idea de la esencia formal de su cuerpo”. A lo que, una vez más, Nadler responde que, para Spinoza, los cuerpos no pueden individuarse fuera de la duración (IV.P.39). Toda individualidad desaparece y vuelve al infinito intelecto de Dios, pues todo es conocimiento de Dios (V.P.40s). Hay un conjunto de ideas eternas, adecuadas, de las que la mente humana “participa” durante esta vida. En este sentido, participamos de la eternidad: “sentimos y conocemos por la experiencia que somos eternos” (V.P.23s; II.P.11c).

Lo fascinante –concluye Nadler– es observar que esta negación de la inmortalidad personal por parte de Spinoza es la culminación de una corriente racionalista judía. Cuando se lee a Spinoza a la luz de Maimónides y Gersónides, la concepción de Spinoza parece un caso particular de la visión de la mente que estos hombres tenían, llevada a su lógica conclusión. Afirmar que la filosofía de Spinoza permite la inmortalidad personal es malentender profundamente a Spinoza.

Para terminar, sólo dos observaciones por mi parte. La primera es que habrá que estudiar con más detalle la “mística corporal” de Spinoza o, de manera más general, el “materialismo místico” judío más allá del “racionalismo” de origen aristotélico y más allá también del misticismo “descorporizante” de la tradición neoplatónica cristiana. Una suerte de contradicción habría en la tesis de Nadler, cuando Maimónides y Gersónides “descorporalizan” la mente eterna, cosa que Spinoza no podía hacer: el alma es la idea del cuerpo. ¿No será, quizás, que, además del racionalismo judío, habrá en Spinoza otros ecos menos racionalistas, menos dualistas, más monistas, más cabalistas que maimonídeos? Mi segunda observación es que alguien tendría que hacer llegar al prof. Nadler el *Especulo Extraviado* de Miquel Beltrán, que el autor no cita en su bibliografía.

Bernardino ORIO DE MIGUEL

RORTY, R., "Spinoza, el pragmatismo y el amor a la sabiduría", en R. Rorty, *Filosofía y futuro*. Barcelona, Gedisa, 2002. pp. 101-120.

Desde hace un tiempo, Richard Rorty viene defendiendo con indudable éxito una propuesta teórica que pretende recoger y desarrollar las ideas básicas del pragmatismo americano. Sin embargo, este autor no sólo retoma elementos de dicha tradición, sino también de la así llamada filosofía continental. Dando muestras de una tolerancia y de una curiosidad intelectual fuera de toda duda, Rorty se mueve casi con igual desenvoltura cuando analiza a Dewey, Quine o Davidson que cuando comenta las obras de Heidegger, Derrida o Foucault. En este sentido, está realizando una tarea tan urgente como necesaria: la de abrir vías de comunicación y diálogo entre la filosofía analítica de corte anglosajón y las corrientes filosóficas continentales, alemana y francesa principalmente. Esta labor suya de comparación está poniendo de manifiesto afinidades y convergencias entre autores de ambas tradiciones no por discutibles y arriesgadas menos sugerentes y fecundas desde un punto de vista filosófico. Con un desparpajo que para algunos, sin duda, debe rayar con la osadía o la simple incompreensión, Rorty enlaza comparaciones entre los autores más lejanos y establece diálogos entre ellos tan brillantes como, seguramente, abusivos. En cualquier caso, lo cierto es que sus obras difícilmente le dejan a uno indiferente; y ha conseguido elaborar un tipo ensayo que, combinando las tendencias más diversas y presuntamente más heterogéneas, ha despertado un interés general por sus escritos y planteamientos.

Rorty parte de una posición que él denomina "pragmatismo" y que define como "la perspectiva según la cual habría que abandonar la idea de un orden natural de las cosas" (p. 102). Pues bien, la metafísica, para Rorty, podría definirse precisamente como la suposición incontrovertible de que no sólo existe una realidad exterior al sujeto humano, sino que ésta posee una especie de orden intrínseco que constituye su verdadera esencia. La tarea del hombre es entonces aprehender esta forma de ser de las cosas en sí mismas, para, de este modo, ajustarse al orden natural del universo. Pues la metafísica no sólo ha postulado un ordenamiento propio de la realidad, sino que ha considerado también que la captación de este orden y el posterior ajustamiento de la vida humana a esa instancia previa, tendría como resultado y recompensa una especie de bienaventuranza o felicidad que constituirían el ámbito propio de lo humano. La tarea y finalidad del hombre sería descubrir el orden inmanente de lo real, no sólo por mor del conocimiento, sino por la vertiente práctica que este saber supuestamente comporta: la captación de las esencias no es sólo cuestión epistemológica, es también, y sobre todo, fuente de felicidad y realización personal. La metafísica supone que el orden natural y el orden humano de algún modo están en armonía y, secretamente, se corresponden; de ahí surge esa bienaventuranza que brota al descubrir el auténtico orden de la naturaleza. La verdad resulta así fuente de plenitud y promesa de felicidad. "Los metafísicos como Platón creen que entender el orden natural de las cosas, penetrando desde la apariencia a la realidad, puede traer la bienaventuranza, una clase de felicidad a la que los animales no pueden acceder,

y que se deriva de reconocer que algo central a los seres humanos es también central al universo. En este sentido, la bienaventuranza consiste en reconocer que la naturaleza intrínseca del universo está de nuestro lado” (p. 103).

Estas esperanzas metafísicas, no obstante, fueron desde antiguo puestas en duda. Ya Demócrito y Lucrecio indicaron que los átomos, fundamentos de la naturaleza, eran ajenos e indiferentes a todo destino humano. Estas inquietudes se intensificaron cuando, con Galileo y Newton, se fue imponiendo una imagen mecanicista de la naturaleza que deshumanizaba dolorosamente la realidad y suspendía toda promesa de bienaventuranza. El orden natural, regido por fuerzas ciegas, no parecía tener en cuenta ningún designio humano. El hombre perdía su lugar en el cosmos y su entrañamiento con la realidad. Era, metafísicamente, un exiliado. Seguía habiendo un orden natural; pero éste ya no podía ser fuente de felicidad o reconciliación.

Frente a esta desolación, señala Rorty, caben dos soluciones: la de Hobbes y la de Spinoza. El primero asumió plenamente el carácter inhumano de la realidad; como consecuencia de ello, decretó que la contemplación metafísica ya no podía otorgar bienaventuranza alguna. Había entonces que buscarle un sustituto; la promesa de felicidad que el hombre ya no podía obtener de la consideración de una naturaleza ciega y mecánica, podría, tal vez, conseguirla del orden político de las relaciones humanas. “Hobbes dedujo de esta nueva explicación del orden natural que debemos usar artificios para hacer lo que la naturaleza no puede hacer: tenemos que construir un segundo orden de carácter político a fin de mitigar nuestra infelicidad. Nuestro único recurso no es la contemplación filosófica, sino la política.” (104).

La solución de Spinoza consistió, por el contrario, en afirmar que también una naturaleza mecanicista, a pesar de todo, podía ser fuente de bienaventuranza, porque, en última instancia, “el orden y la conexión de los corpúsculos son idénticos al orden y la conexión de nuestras ideas” (p. 104). Esto suponía decir que también en las partículas, de algún modo, está Dios; y que “cuanto más aprende uno acerca del orden puramente mecánico y de la conexión entre los átomos, más parecida se vuelve la mente de uno a la mente de Dios. De manera que la mecánica de Galileo nos acerca a Dios” (p. 105). Incluso aunque la naturaleza fuese concebida ya no como un mundo de entidades ideales eternas, a la manera platónica, sino como un mecanismo de átomos y fuerzas, su descripción generaría todavía esa beatitud espiritual que el ánimo reclama.

Ahora bien, esta solución spinozista presupone la posibilidad de ofrecer “descripciones alternativas diferentes e igualmente válidas de la realidad” (p. 105); es decir, el universo puede ser descrito como una conexión de corpúsculos o como una concatenación de ideas. Sin duda, ambos vocabularios parecen a primera vista muy diferentes; pero es sabio quien comprende que, en verdad, los dos reflejan fiel y adecuadamente la misma y única realidad, cuyo orden intrínseco puede describirse de ambas maneras. Pero, para Rorty, esta noción de “descripciones alternativas e igualmente válidas de una misma realidad” contiene la semilla de la destrucción de la idea misma de una realidad única con un orden intrínseco determinado. Pues desde el momento en que admitimos que lo real es susceptible de diversas descripciones, muy

diferentes entre sí, nos encontramos lanzados inexorablemente hacia la problemática kantiana de la cosa-en-sí incognoscible. En efecto, a la vista de descripciones distintas entre sí, siempre surge la pregunta de cómo son realmente las cosas en sí mismas si es que se prestan a lecturas tan diferentes; y muy pronto llegaremos a la conclusión de que el orden inmanente de lo real es, para nosotros, completamente inaccesible. La misma pluralidad de descripciones pone de relieve que no tenemos acceso al verdadero mundo; éste es el referente inhallable e inaprensible que Kant denominó cosa-en-sí. Las diversas descripciones ya no pueden ser comparadas con la realidad misma; ésta queda completamente fuera de nuestro alcance. De manera que la propuesta de Spinoza nos arroja hacia Kant.

Pero no acaba aquí la cosa. Pues desde el momento en que ya no tenemos más que descripciones, plurales y diferentes, sin ningún modo de compararlas con lo real, lo único que tenemos son esas descripciones, esos lenguajes, esos vocabularios, y por ningún lado la verdadera realidad de los entes. Nietzsche, desde este punto de vista, no hizo sino radicalizar el punto de vista kantiano, desembarazándose de la incómoda cosa-en-sí, y recalcando la pluralidad de interpretaciones. Lo único que ahora tenemos disponible son diferentes descripciones; y lo real desaparece de nuestro ámbito de preocupaciones. La misma diversidad de descripciones introduce inevitablemente la sospecha de que lo real no posee un orden natural, inmanente o intrínseco; o, en cualquier caso, que ese orden jamás será accesible para nosotros. Podemos y debemos, pues, prescindir de él.

Con esto ya tenemos todos los presupuestos que dan lugar al pragmatismo de Rorty. Este consiste en tomar nota de todo este desarrollo intelectual y en sacar las consecuencias adecuadas. Ante todo, las descripciones deben dejar de ser entendidas como representaciones más o menos ajustadas a la verdadera realidad. Ésta ha desaparecido arrastrada por el flujo de las interpretaciones. Entonces ya no tenemos que preocuparnos por la correspondencia entre lenguaje y realidad; lo que nos interesa es poner de relieve la utilidad o función que tienen, para nosotros, las diferentes descripciones disponibles. De esta manera, el lenguaje deja de ser un medio de representación, para devenir una herramienta que podemos emplear al servicio de diferentes usos, empleos u objetivos. El propio interés por el lenguaje y por las descripciones que en él se hacen posibles nos aparta de la presunta verdadera naturaleza de las cosas. Simplemente, este concepto deja de ser útil. Lo importante para Rorty no es preguntarse hasta qué punto los vocabularios que empleamos reflejan más o menos bien la realidad, sino esclarecer los diversos usos que podemos acometer con ellos, los intereses que manifiestan y la utilidad que tienen para nosotros. Lo interesante no es buscar un presunto léxico último que represente fielmente la verdadera naturaleza de las cosas, sino disponer de vocabularios adecuados para conseguir lo que queremos, e inventar otros nuevos para satisfacer necesidades imprevistas. De manera que no se trata de elaborar una racionalidad capaz de adentrarse hasta el centro mismo de la realidad, pues no hay tal centro ni ningún orden inmanente; lo que se trata es de fomentar la capacidad de poder llegar a conseguir lo que nos proponemos o deseamos.

Por consiguiente, para Rorty, Hobbes tenía razón cuando proponía como alternativa a la metafísica, la acción política; o dicho de otra manera, el ámbito principal del que cabe esperar bienaventuranza es el orden intersubjetivo y la comunicación de todos con todos. El ámbito de lo humano no reside en la contemplación del verdadero orden de los seres, sino en la conversación que podemos mantener unos con otros sobre nuestros fines, propósitos y deseos, con la intención de mantener la convivencia en medio de nuestra diversidad. En este sentido, Rorty concuerda con Habermas y Dewey en que “la racionalidad consiste en encontrar acuerdos entre seres humanos y no en encontrar ideas que se ajusten a la realidad. Porque ahora el problema político –el problema de lograr una cooperación social entre seres humanos– se convierte en un problema de tolerar fantasías alternativas y ya no de eliminar la fantasía en aras de la verdad. La cuestión no es cómo conseguir que los seres humanos vivan de acuerdo con la naturaleza, sino cómo conseguir que vivan en una misma comunidad con gente que tiene nociones distintas acerca del sentido de la vida” (pp. 111-112).

Pero no sólo el ámbito de la política encierra una promesa de felicidad. Una vez eliminado el mundo verdadero, la imaginación recobra sus derechos con pleno vigor: los poetas románticos descubrieron en ella una fuente de redención y de realización personal. Ésta ya no reside en la identificación con el orden natural del mundo, sino en la creación de renovadas formas de contemplarnos a nosotros mismos y a las cosas que nos rodean. Política y poesía, y ya no la metafísica, son los destinos salvíficos, si queremos hablar así, del hombre moderno. “La fascinación de Hobbes por el poder político puede complementarse con la visión de Schiller de una reeducación estética de la humanidad” (p. 107).

Volviendo a Spinoza, la valoración que Rorty hace de él es ambigua. Por una parte, Rorty considera implausible su propuesta de conciliar visión mecanicista de la naturaleza con imagen bienaventurada del conocimiento. Esta vertiente de Spinoza mira todavía hacia el pasado: hacia Platón. Esta tendencia metafísica de Spinoza le lleva también a condenar la imaginación como fuente de confusiones y de distinciones mal trazadas; para Rorty, por el contrario, como vimos, la imaginación, facultad poética de inventar nuevos léxicos o interpretaciones, es la garantía de la humanidad del hombre. Por otro lado, sin embargo, Spinoza, con su idea de descripciones diferentes de la realidad, pone en marcha el camino argumentativo que conduce inexorablemente al pragmatismo, una vez recorridas las etapas llamadas Kant, Nietzsche, romanticismo y Dewey.

¿Qué queda de la verdad después de todo este recorrido? Para Rorty no se trata de eliminarla ni de considerarla innecesaria. Todo el mundo distingue y necesita distinguir entre lo verdadero y lo falso. Pero lo verdadero no es ya lo que se ajusta a la auténtica realidad de las cosas; es simplemente una herramienta que se ha revelado como provechosa, eficaz y fiable para la obtención de determinados fines. Lo que Rorty rechaza no es el uso de los términos “verdadero” o “falso”, sino la hipostatación de la Verdad entendida como representación o correspondencia con el orden natural de lo real. Esta idea es innecesaria, desorientadora y perjudicial.

El amor a la verdad, para un pragmatista como Rorty, no es, pues, el deseo de

conocer la intrínseca estructura de la naturaleza; es, más bien, la capacidad de interesarse por opiniones diferentes, estar abierto a nuevos planteamientos, y ser tolerante con las ideas de otros, porque pueden siempre resultar sugerentes e innovadoras. Amor a la verdad es simplemente curiosidad intelectual; es también, por tanto, apego a la conversación y el diálogo. Por otra parte, también es amor a la verdad, según Rorty, la firmeza con la que uno defiende sus opiniones, el testimonio que uno mantiene incluso en perjuicio de sí y de la estimación de sus congéneres. Sin embargo, estas dos características del amor a la verdad, capacidad de diálogo y firmeza, están obviamente en conflicto. La sabiduría, entonces, consiste precisamente, según Rorty, en el equilibrio entre ambas tendencias o virtudes: “la virtud de escuchar a los demás con la esperanza de que puedan tener ideas mejores que las propias y la virtud de mantenerse firme hasta que a uno le convencen sin lugar a dudas de que los propios criterios han sido desbancados” (pp. 117-118). Este equilibrio es sumamente difícil. Pero puede intentar lograrse si distinguimos entre lo privado y lo público. Estas dos esferas deben mantenerse separadas. No debemos esperar que nuestras fantasías privadas y nuestros proyectos individuales sean compartidos por todos; la esfera de lo privado es el ámbito de la autocreación de sí y de la peculiaridad irresponsable. Por el contrario, el ámbito público es el terreno del diálogo y de la conversación, también de la responsabilidad. “Ser sabio, en el sentido que quiero darle al término, comporta encontrar un equilibrio entre nuestras fantasías idiosincrásicas y nuestro trato con otra gente, entre el lenguaje con que nos hablamos a nosotros mismos y el lenguaje que usamos para hablar con los demás acerca de nuestras preocupaciones comunes.” (pp. 119-120). Ninguna síntesis definitiva entre lo privado y lo público puede esperarse; lo único que podemos conseguir es la dosificación sabia y prudente de ambas instancias, dejando espacio libre para el desarrollo de las peculiaridades personales, pero sin que estas individualidades, subjetivamente centradas, se tornen ciegas para las exigencias, deberes y derechos comunes que surten del ámbito social de la convivencia. La política orienta el orden público de nuestra convivencia, mientras que la poesía es la fuente de la determinación personal y de la recreación privada y peculiar de sí mismo.

Cabe, pues, ser pragmatista y defender un cierto amor a la sabiduría. El propio Rorty es quizá ejemplo de ello. En su obra se manifiestan tanto esa curiosidad intelectual y tolerancia que le hacen escudriñar todas las provincias filosóficas sin exclusiones ni desprecio, como una determinada firmeza a la hora de defender y argumentar, a pesar de todo, sus propias posiciones ideológicas.

Pedro ROJAS PARADA

ROUSSET, B., *Geulincx entre Descartes et Spinoza*, Postface: P.-F. Moreau. Paris, Librairie Philosophique Jean Vrin, 1999, 219 págs.

Publicada a título póstumo, esta obra inacabada contiene únicamente la parte de un proyecto originario que presenta el sistema de Geulincx, proyecto que se proponía  
*Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 332  
Vol. 19 (2002): 295-342

además dar cuenta, en una segunda parte, de la confrontación Descartes-Geulincx-Spinoza, y en una tercera estudiar la recepción de este autor en el pensamiento europeo posterior. Las dos últimas partes no pudieron ser realizadas debido al fallecimiento de su autor. Sin embargo, lo que tenemos ante los ojos (unas tres cuartas partes de la totalidad de la obra) es un producto excelente. El libro consta de una Introducción de Rousset y tres capítulos: el primero aborda la biografía de Geulincx, su propósito y el plan de su sistema, el segundo capítulo está dedicado a los instrumentos lógico-metodológicos en la obra de Geulincx y el tercero –y más extenso (pp. 45-169)– contiene propiamente la exposición del sistema, que se completa con un apartado sobre sus ideas políticas (de importancia muy secundaria). El Postface, a cargo de P-F. Moreau, incluye junto con una presentación el diseño completo del plan original (pp. 179-181), algunas páginas del borrador suprimidas de la redacción definitiva por el propio Rousset, y una muy útil documentación (sobre hechos, libros, época) de carácter histórico, además del índice de contenido. El lector encontrará una estupenda bibliografía que recoge ediciones originales y claves de lectura, así como una relación de monografías y estudios.

Teniendo en cuenta la minuciosidad del análisis realizado por Rousset y la abundancia de referencias críticas en texto y notas, me resulta imposible presentar aquí un resumen que haga justicia al trabajo. Con todo, me propongo destacar los rasgos de mayor interés, con el ánimo de mover al estudioso a su lectura.

¿Por qué Geulincx? y ¿por qué Geulincx y Spinoza? Las respuestas a estas dos cuestiones están conectadas entre sí. Ciertamente las dos filosofías habían sido comparadas con anterioridad sobre todo desde la perspectiva moral (el sabio, la salvación...), por ejemplo Samtleben (1885), Paulinus (1892), Terraillon (1912), Schmitz (1951) y más recientemente por De Lattre (1968). La novedad es que B. Rousset se aventura en el terreno de la confrontación de sus respectivos sistemas, no para examinar los contenidos de ambas filosofías como lo haría un “anatomista”, sino para tratar de establecer las contribuciones del uno al otro y de uno y otro a la época. Esta metodología dinámica denominada “genética de los sistemas” apuesta por la filosofía viva, aporética, a base de diálogos, de refutaciones y de objeciones, más que por una exposición rígida de medias verdades. La primera aproximación de B. Rousset a Geulincx tuvo lugar en 1968; su balance final fue entonces que este autor no había influido sobre Spinoza, si bien existían ciertos elementos comunes a ambos en el marco de lecturas diversas acerca de la causalidad inmanente. Años después, en 1977 (contribución recogida en *Cahiers Spinoza*, 1985), B. Rousset retomaba la cuestión desde otro ángulo. El vocabulario “geulincxiano” de Spinoza (*dictamen rationis, pietas, felicitas, numen, philautia...*) le permitía establecer –junto con una influencia más tardía de Hobbes, presente en la temática del *conatus*– la existencia de dos estratos en la redacción de la *Ética*. En sus últimos años el interés de B. Rousset por Geulincx ha ido más allá de semejanzas o diferencias circunstanciales y ha ido creciendo hasta el punto de querer estudiar su pensamiento por sí mismo y por la consistencia de su sistema.

La biografía de Geulincx (1624-1669) –recogida en el capítulo 1– se despliega

en torno a: los años de Lovaina (1640-1658), ciudad donde cursó sus estudios y donde ejerció la docencia hasta ser “invitado” a abandonar su puesto; y los años de Leyden. Estos son sin duda los años de su interacción con Spinoza. Pues recordemos que hacia 1660 éste vivía en las proximidades de Leyden y entre 1661 y el 64 Geulincx frecuentaba a Meyer –amigo y colaborador de Spinoza–, además de relacionarse con A. Burgh.

El capítulo 2 sobre los instrumentos lógico-metodológicos inicia el examen de los contenidos recogiendo su pensamiento, y siempre con referencias a otros autores (Descartes, P. Royal, ...). La lógica de Geulincx se sitúa siempre en el marco de una lógica clásica, lógica de la afirmación y de la necesidad –como la del filósofo holandés–; si bien aquél deja un espacio para la contingencia, cosa que no sucede en Spinoza. Su método extrínseco es deudor de la silogística tradicional, que atiende más a la elaboración de argumentos que a descubrir verdades nuevas. Pero el método intrínseco, en cambio, comporta la crítica de los universales abstractos y de las denominaciones extrínsecas propias del aristotelismo.

El capítulo 3, dedicado al sistema, recoge las tesis fundamentales de su metafísica y de su física teniendo en el horizonte la ética. Rousset acompaña a Geulincx mientras repasa la estructura de su metafísica en un orden diverso al seguido por Descartes y por Spinoza: primero un tratado sobre el yo –una “autología”–, después un tratado de los cuerpos –una “somatología” (distinguiendo entre el cuerpo simple del universo y los cuerpos individuales) y por último de una teología (en torno a Dios como motor único). Tras la física –ciencia de hipótesis sobre el movimiento–, expone las líneas maestras de su ética. La Ética de Geulincx habría sido leída por Spinoza tanto en la edición incompleta de 1665 como en la edición completa de 1675. Esta obra es un tratado de las virtudes (sin relación con las aristotélicas, destaca en cambio la diligencia, la obediencia, la justicia y la humildad) en el marco de la *razón natural*: “La virtud es un amor de la razón natural”, “un amor de Dios”. Un minucioso análisis de esta última obra le permite a Rousset sostener que el ocasionalismo de Geulincx *está supeditado* a su racionalismo. Lo que quedaría confirmado por el hecho de que, alejada de actitudes quietistas, su ética manifiesta una gran tensión interior.

En suma: si el proyecto de Rousset aborda el reto de la ausencia de pruebas documentales directas que demuestren una conexión entre Geulincx y Spinoza, sin embargo, el riesgo de perderse entre hipótesis queda eliminado en la práctica a base de cautela, de confrontación textual y de análisis crítico. Con ayuda de este mismo procedimiento –utilizado por su autor en anteriores ocasiones, p.e. en el caso de Gassendi–, B. Rousset logra acercar las hipótesis a la probabilidad y convertir ésta en certeza. En mi opinión, spinozistas y no spinozistas han de agradecer su esfuerzo por rescatar otra página de la historia del pensamiento (cartesianos-anticartesianos), escondida más allá de las ya conocidas interpretaciones clásicas. Rousset siempre ha tenido algo que enseñar en cuanto a contenidos y a procedimiento. Y eso es precisamente lo que éste su último libro ofrece al investigador.

María Luisa DE LA CÁMARA

SANZ SANTACRUZ, V., “La religión en la correspondencia de Spinoza: 1. La relación Blyenbergh-Spinoza”; “La religión en la correspondencia de Spinoza: 2. Velthuysen-Spinoza”, *Pensamiento*, 53 (1997), 453-472 y 56 (2000), 27-51.

En estos dos artículos se presentan los resultados parciales de un proyecto de investigación sobre la religión en la correspondencia de Spinoza. El motivo que impulsa tal investigación descansa en la intención de suplir la carencia que denunció Walther de que no se había explorado sistemáticamente la aportación de la correspondencia a los diferentes ámbitos de la filosofía de Spinoza (cf. Spinoza, *Briefwechsel*, hrsg. von C. Gebhardt und M. Walther, Hamburg: F. Meiner, 3 Aufl., 1986, p. xvii). La investigación se concreta en la noción de religión en el sentido propio o específico que lo diferencia de la teología natural, es decir, en el sentido de religión que estaría más en consonancia con el *TTP* o las últimas partes de la *Ética* que con la primera parte de ésta. Es por este motivo que en los artículos reseñados no se trata relevantemente, por ejemplo, del tema de las pruebas de la existencia de Dios, aunque este tema aparece varias veces en la correspondencia.

El trabajo de V. Sanz pretende desarrollar una aproximación a la correspondencia algo distinta metódicamente a aquella otra que la ha estudiado sobre todo para hacerse cargo de “Spinoza en persona” (Misrahi). Es por ello que opta por una clasificación temática de la correspondencia atendiendo sobretodo a la particularidad del contenido, con lo que la clasificación difiere de otras anteriores (Walther, Misrahi, Domínguez) que atienden a otros criterios, especialmente al de la identidad de los correspondientes. La clasificación distribuye las cartas estudiadas del siguiente modo: (1) Spinoza-Blyenbergh. (2) La polémica en torno al *TTP*: (2.1) Cartas de Velthuysen, Stensen, Burgh y respuestas de Spinoza. (2.2) Spinoza-Oldenburg. (3) Spinoza-Boxel. (4) Referencias aisladas en otras cartas.

Por ahora conocemos los artículos dedicados al punto 1 y a parte del punto 2.1, en unos trabajos detallados y documentados que resiguen la letra de la correspondencia mediante un notable esfuerzo por ilustrarla con la comprensión de los temas tratados en relación con las obras de Spinoza, mediante la contextualización de la situación intelectual de los correspondientes y mediante el análisis de los textos de las cartas. Sería aventurado avanzar una valoración ajustada del trabajo de investigación sin conocer la conclusión del mismo, pero lo publicado hasta ahora merece atención. A modo de introducción, en el primero de los artículos el autor presenta un resumen de los principales temas tratados en cada uno de los grupos. Los presentamos sumariamente para dar a conocer el ámbito de esta investigación y facilitar así su contrastación.

La correspondencia entre Spinoza y Blyenbergh ha merecido el sobrenombre de “cartas sobre el mal”. Junto a la cuestión metafísica aparecen otras de carácter teológico sobre la creación y conservación divinas y sobre el problema de la libertad humana en relación con el concurso divino. La expresión “filósofo cristiano” será motivo de especial interés, así como la interpretación de la escritura y el tema de la salvación. El primer artículo de V. Sanz avanza en la concreción de estos temas, aten-

to a las diferentes interpretaciones que se han dado, pero deja para el final del trayecto una consideración global; se limita, pues, a constatar que esta correspondencia avanza doctrinas que se desarrollarán en el *TTP*. El segundo grupo de su división, más amplio, sobre la recepción del *TTP*, se subdivide en dos: el primero reúne las tres refutaciones (Velthuysen, Stensen, Burgh) y las respuestas de Spinoza; el segundo, del intercambio con Oldenburg reúne la parte que se refiere al *TTP*. Del análisis de la correspondencia con Velthuysen, primera de las críticas, destaca Sanz, en su segundo artículo, la tesis de la práctica de la virtud como premio de sí misma, doctrina de procedencia estoica, que Velthuysen achaca a Spinoza, y la interpretación de la Sagrada Escritura —con L. Meyer de fondo. El tercer grupo lo forma la correspondencia con Boxel, político del círculo de Jan de Witt, que escribe a Spinoza para “saber su opinión acerca de las apariciones y los espectros o duendes”. Spinoza trata, además, de otros temas, como la aclaración que le pide Boxel sobre la necesidad divina, qué entiende Spinoza por la palabra *Dios* o su actitud respecto a la oración. El cuarto y último grupo reúne las referencias aisladas en otras cartas al tema de la religión.

La bondad que pretende la investigación se halla en procurar un estudio sistemático del tema de la religión en la correspondencia. Cabe esperar que tal pretensión de una aproximación *temática* a la correspondencia se demuestre certera y fructífera; de ser así, añadiría un elemento a considerar que redundase en su utilización en el estudio de las *obras* de Spinoza.

Josep MONSERRAT MOLAS

VINCIGUERRA, L. (dir.), *Quel avenir pour Spinoza? Enquête sur les spinozismes à venir*. Paris, Editions Kimé, 2001, 278 pp.

Se trata de un libro colectivo con voluntad de esbozar un horizonte, que tiene el valor de la apertura de la mirada y de la diversidad de intereses y orientaciones, aunque se resienta la unidad de la obra. La mayoría de los textos incluidos proceden de un Coloquio con el mismo título, celebrado en la Universidad de Grenoble en marzo de 1999.

La historia del spinozismo no ha sido una, ni continua, sino que está surcada de divergencias y de altibajos. La recepción de su obra ha experimentado la impronta de las filosofías dominantes en cada momento, dando como resultado un Spinoza idealista, materialista, estructuralista ... Y, a la vez, la presencia de Spinoza ha impulsado y marcado algunas de las inflexiones de la filosofía hasta el presente. En el cruce de esas dos líneas se sitúa esta obra, porque ahí se determina y esboza el futuro de los spinozismos. Se trata de un ejercicio de historia de los efectos que no mira sólo al pasado, sino también al futuro.

Como indica el coordinador en el prefacio, “se trata de permitir una reflexión común sobre la fertilidad de la filosofía spinozista en el trabajo de los diferentes dominios de la reflexión filosófica contemporánea: ontología, teología, política, epis-

temología, hermenéutica, moral, ética y estética. No se trata, pues, sólo de calibrar las orientaciones más recientes de la investigación, sino de mostrar de manera prospectiva en qué los pensamientos de Spinoza permanecen aún y siempre potentes y activos, y continúan produciendo efectos aquí y allá y provocando el pensamiento (p.10)

La obra está estructurada en cuatro secciones: La primera *Théologie et politique* incluye los textos de S. Breton “Spinoza aujourd’hui”, de P. F. Moreau “Spinoza et la question de l’athéisme” y de A. Tosel “Quel devenir pour Spinoza? Rationalité et finitude”. La segunda, *Morale*, recoge colaboraciones de P. Cristofolini “La peur de la solitude”, Ph. Saltel “Comprendre et vaincre la haine” y S. Ansaldi “Puissances de la liberté: Schelling et Spinoza”. La tercera, *Epistémologie*, reúne los textos de P. Gillot “Les incidences du modèle spinoziste de l’identité psycho-physique sur certaines tentatives contemporaines de résolution du ‘Mind-Body’”, de D. Rabouin “Le problème de l’expression et la logique de l’ordre” y de J.M. Monnoyer “De l’objet de connaissance et de l’idéal: Descartes et Spinoza sur le statut de l’idée”. Finalmente la cuarta, *Modernité et contemporanéité*, incorpora las colaboraciones de Ch. Ramond “Eternité, Externité: sur une dimension prophétique de la philosophie de Spinoza”, P. Zaoui “Spinoza: des artistes sans esthétique?” y L. Vinciguerra “Image et signe entre Spinoza et Peirce. Eléments pour une lecture pragmatiste du spinozisme”.

Esta simple relación da ya una idea de la diversidad de cuestiones, de la originalidad de los enfoques y de la multitud de frentes que se abren. Como el espacio disponible no permite un comentario detallado de cada uno de los textos, voy a referirme sólo a alguno de ellos, de distintos campos, a modo de ejemplo. P. Moreau detecta en el retorno del debate sobre el ateísmo de Spinoza una cierta circularidad, debida a que se plantea como una cuestión ideológica en la que se mezclan cuestiones diferentes. Para romper ese círculo analiza la morfología, la sintaxis y la semántica del ateísmo. Ese análisis conduce a destacar que el término dios es uno de los que más efectos opera en sus sistema, que es ateo sintácticamente, pero no morfológicamente y que semánticamente lo significativo es comprender qué ha debido devenir el término Dios para que el término ateísmo y sus contrarios puedan aplicarse a la misma doctrina. P. Guillot hace un recorrido por algunos elementos de la problemática ‘Mind-Body’, a veces tan analítica como aburridamente escolástica, y destaca el valor de la posición spinozista para fundar algunas salidas que se están abriendo en ese problema. P. Zaoui, siguiendo a Deleuze, destaca que en Spinoza no hay una estética, pero sí aportaciones importantes para el arte. Hay sobre todo un abordaje no estético del arte, que incita a liberar a éste de aquella y a comprenderlo no en función de la obra y su recepción pasiva, sino de la misma producción o creación y de la mutación que opera en la potencia de existir de cada uno. Es decir, frente a una concepción esteticista e instrumental, “una defensa del arte como ética” (p.245).

En definitiva, una obra que abre perspectivas, desigual, pero que conviene tener en cuenta.

Eugenio FERNÁNDEZ

VISENTIN, S., *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa, Edizioni ETS, 2001, pp. 480.

Con “*La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*” nos hallamos ante una lectura sistemática de los textos políticos del filósofo holandés a partir de dos planos interpretativos: en primer lugar, el análisis del debate político coetáneo o inmediatamente precedente a Spinoza. Un debate, fundamentalmente anclado en Holanda, en el que lo teórico se halla a menudo conectado a problemas políticos concretos, y que permite a Visentin, al compararlo con los textos de Spinoza, reconocer el grado de fidelidad, ruptura e innovación de su filosofía política. El segundo plano interpretativo, complementario del primero, y lógicamente de menor peso específico en el libro de Visentin, es el análisis de las vicisitudes coyunturales y políticas de la Holanda del siglo XVII, que nos abre el acceso a al menos dos cosas: identificar las consecuencias prácticas de determinadas posiciones teóricas y arrojar luz sobre ciertas ambigüedades textuales del debate político, que, vistas en su contexto pragmático, mejoran notablemente en definición. Así, a pesar de los numerosos trabajos existentes dirigidos a esclarecer, explicar o profundizar en el pensamiento político de Spinoza, el libro de Visentin demuestra ser un trabajo no sólo original, sino oportuno, por cuanto viene a llenar un vacío en los estudios del pensador holandés. Y si bien, como es bien conocido, los distintos trabajos de Van der Wahl, A. Menzel, E. H. Koopmans, M. Frances, W. Klever o H. Blom (por sólo citar algunos nombres) llevan desde hace tiempo reconstruyendo el contexto teórico holandés (y europeo) en el que se gesta el pensamiento de Spinoza, el libro de Visentin, a la vez que recaba las contribuciones puntuales de tantos heterogéneos trabajos, las ofrece añadiendo su propios logros de investigación para, todo ello, ir desplegándolo a través del análisis sistemático de la práctica totalidad los textos políticos de Spinoza.

Los primeros capítulos del trabajo de Visentin están dirigidos al análisis del *TTP* y de la cuestión sobre la libertad de pensamiento y la tolerancia religiosa. En su minucioso comentario, muestra la complejidad de los diferentes posiciones al respecto (calvinistas más o menos ortodoxos, orangistas, remonstrantes, el círculo de los regentes, etc.), ante las que Spinoza adopta un posición en esencia original, sin que falten significativas analogías, y también desavenencias con variados autores (por ejemplo, Lodewijck Meyer, Adriaan Koerbagh o F. Van de Enden, Laurens Klinkhamer o el mismo Hobbes) en el terreno de la conceptualización de la profecía y de la libertad de expresión. Visentin compara también la exégesis racional spinozista del Antiguo Testamento con textos de Petrus Cunaeus, Grotius, Vossius, etc. Para el estudioso italiano la innovación spinoziana reside sobre todo en su concepción ambivalente y, por tanto, no necesariamente negativa, de la *imaginatio*, frente a posiciones que, como las de Hobbes, detectaban en la libertad de profetizar y de interpretación religiosa un peligro disgregador. A partir del capítulo XVI del *Tratado Teológico Político* examina también la parcial adhesión y el progresivo rechazo de Spinoza a las doctrinas contractualistas (en comparación, sobre todo, con Grotius y

Hobbes), así como su posición frente a la tradición iusnaturalista, en donde el pensador judío defenderá una original teoría no trascendente y, en buena medida, no transferible, del derecho natural. Respecto de la cuestión de la soberanía, Visentin enmarca la intervención de Spinoza en el contexto de la lucha ideológica de la Holanda del XVII, con especial consideración a las posiciones de Johan de Witt y Johan y Pieter De la Court, que vienen a representar los intereses de la oligarquía ciudadana holandesa. Respecto a éstos, y junto a las múltiples afinidades, Spinoza toma distancia sobre todo por lo que se refiere a sus tendencias elitistas en orden de la política, a las que el filósofo holandés parece oponer la presencia y efectividad de la potencia afectiva de la *multitudo*.

Por lo que se refiere al *Tratado Político*, Visentin sostiene, por ejemplo, que la adhesión a la matriz realista y el rechazo a las teorías abstractas de los “filósofos”, con que se abre la obra, podría entenderse como una crítica a la tradición neo-estoi-ca consolidada por Justus Lipsius. Se señalan las concomitancias del *TP* con la antropología negativa, de filiación hobbesiana, de los hermanos *De la Court*. Ahora bien, Visentin destaca también las diferencias respecto a ambos, que se cifran nuevamente en que éstos otorgan una pasividad a la *multitudo* totalmente ajena a Spinoza (p. 325) y, quizás más importante, en que Spinoza asume una moldeabilidad esencial de la estructura pasional del hombre a través de mecanismos políticos y sociales. De manera que la “antropología spinoziana se convierte en crítica de toda antropología” (p. 299). Examina también el método spinoziano, cuyo punto de partida “empírico”, no viene luego, en ningún caso, absolutizado (p. 271); e incluso es desechado de entrada cuando éste no tiene otra credencial que la *experientia vaga* (p. 273). Respecto del *TTP*, el *TP* muestra un neto desinterés por las consideraciones contractualistas, mientras se insiste en la conveniencia y legitimidad de romper cualquier pacto o cualquier transferencia de derecho que ponga en peligro el bien común (p. 319).

Añadiremos que el trabajo de Visentin no estriba sólo en un comentario riguroso del *Tratado Teológico Político* y de *Tratado Político*, ni en una comparación erudita de la los textos de Spinoza con la publicística holandesa y la filosofía política de otros autores europeos (básicamente Hobbes), sino que su libro intenta también poner ante el lector una tesis de fondo a la que se hace referencia en el título de la obra y que viene ya anunciada en su introducción para desarrollarse especialmente en los últimos capítulos dedicados a las formas de gobierno en el *TP*. A saber, “el carácter intrínsecamente democrático de su reflexión política” o, si se quiere, “la presencia de un principio ontológico y, en consecuencia, antropológico, que funda la necesaria democraticidad de toda sociedad política” (p. 16). En buena medida, esa “necesaria democraticidad” desde la que Spinoza entiende la vida política se actuaría a partir de dos fundamentos “metafísicos” que están a la base de su filosofía: la igualdad esencial de los hombres, coincidentes en una naturaleza intrínsecamente pasional e imaginativa; y la capacidad constituyente de esa misma naturaleza. (p. 17) Ahora bien, si el hombre es, y lo es siempre, *conatus* y potencia constituyente, entonces, la democracia, se debe entender como “potencia del ser: fuerza natural, energía

necesaria, libertad irrenunciable e insuprimible” (p. 18). Y así, “para Spinoza es democrática la esencia misma del proceso constituyente de todo *imperium* o, dicho de otra forma, la potencia que lo sostiene y lo hace evolucionar: la democracia es de esta manera el corazón latente de toda relación política” (p. 398). Democracia y libertad no son sólo el parámetro necesario que nos hace entender la realidad política, sino también, añade Visentin, el parámetro desde el que Spinoza juzga las formas de gobierno. Así “la aristocracia viene concebida no como el mejor gobierno en sí mismo, sino como la mejor forma de gobierno de transición hacia la democracia...” (p. 397). Por último, la libertad y la democracia spinoziana no parecen poderse recluir en un marco institucional preestablecido: su estructura política se halla siempre *in fieri*. Por otra parte, la *potentia multitudinis*, conectada con el ejercicio de la *pietas* (que para Visentin sería la virtud esencial que fundamenta la democracia), desbordaría los límites políticos hacia una dimensión cognoscitiva y ética: la *cognitio Dei*. Nos hallamos pues ante un posicionamiento que, sin renegar de la temporalidad concreta y de la prospectiva histórica, a través del *amor erga Deum*, aspiraría también a “alcanzar la dimensión de la eternidad” (419).

Superficial es decir, en fin, que nuestra presente síntesis no tiene otra vocación que la de ser un bombardeo telegráfico de algunos de los comentarios y razonamientos que se van desarrollando a lo largo de un trabajo de más de 400 páginas. Quede dicho, también, que aunque no podemos asentir con cada una de las interpretaciones y opciones terminológicas de Visentin, todas ellas intentan ser justificadas o razonadas, por lo que todas sus hipótesis, aun las más discutibles (y entre ellas, yo señalaría la tesis principal del libro, esto es, esa radical concepción democrática de la política en Spinoza, que se hace extensiva a toda forma política sin que Visentin distinga del todo, me parece, el plano ontológico del plano normativo o programático) vienen ofrecidas por el autor, cuando menos, con una buena dosis de plausibilidad. En definitiva, creo que estamos ante un excelente trabajo que, incluso en sus momentos más discutibles, nunca flaquea en su despliegue de erudición, minuciosidad y rigor.

Juan Manuel FORTE

### Las asociaciones espinosistas en Internet

Las asociaciones dedicadas al estudio de la obra de Espinosa se extienden ya por casi todo el mundo y varias de ellas tienen páginas web que merecen una visita aunque sea breve. El camino más corto para entrar en contacto con la mayor parte de estas páginas consiste, según mi opinión, en entrar en la página de la asociación norteamericana North American Spinoza Society (NASS) que comparte página con The Spinoza Net (TSN) [www.spinoza.net](http://www.spinoza.net). A partir de aquí una serie de enlaces nos pone en contacto con las sociedades espinosistas en Francia ([www.aspinoza.com](http://www.aspinoza.com)), Italia, Inglaterra ([www.spinoza.org.uk](http://www.spinoza.org.uk)), Alemania ([www.spinoza-Gessellschaft.de](http://www.spinoza-Gessellschaft.de)), Suiza

([www.rws.unizh.ch/spinoza/home.htm](http://www.rws.unizh.ch/spinoza/home.htm)), Israel ([www.spinoza.org.il](http://www.spinoza.org.il)), Holanda ([www.spinoza.mine.nu](http://www.spinoza.mine.nu), página que permite acceder a las obras de Spinoza en inglés y en latín on line), etc., así como con listas de estudiosos en varios países, entre ellos España. Además de las noticias de la asociación, sus publicaciones y actividades, esta página permite acceder también a varias obras de Espinosa on line.

Entre las páginas más interesantes se encuentra una revista on line italiana [www.fogliospinoziano.it](http://www.fogliospinoziano.it) que acoge en su interior otra prestigiosa revista titulada *Ética*, portavoz de la 'Assoziacione per l'Aedes Spinozana d'Italia' que lleva ya catorce años publicándose. Fogliospinoziano presentaba cuando redactábamos estas líneas su número 21 correspondiente a junio de 2002 con un artículo sobre la iconografía espinosiana de Giovanni Croce. En números anteriores se pueden encontrar artículos de Crsitofolini y Win Klever entre otros.

La página de la "Association des amis de Spinoza", [www.aspinoza.com](http://www.aspinoza.com), es también muy completa y con enlaces muy interesantes, especialmente con el CERPHI (Centre d' Etudes en Rhetorique, Philosophie et Histoire des Idées de l'Humanisme aux Lumières), lugar donde se recogen las líneas de investigación que siguen, algunos trabajos muy sugerente, resúmenes de las tesis que defienden, etc. El núcleo de la página lo constituyen las actividades del Groupe de Recherches Spinozistes con sus publicaciones entre las que destacan los cuadernos 'Travaux et Documents' publicados por la Editorial de la Sorbona que van por el número 9, dedicado a Carl Gebhardt, ya comentado en estas páginas, la edición bilingüe de las obras de Espinosa actualmente en curso, etc.

Sería conveniente que a este conjunto de páginas se uniera pronto la correspondiente a la Asociación española que se está preparando ya y que dotaría a nuestra asociación de una proyección internacional en tiempo real imprescindible en estos tiempos.

Francisco JOSÉ MARTÍNEZ

#### *Otras direcciones*

Grupo de discusión en español, para estudiar y comentar las obras de Espinoza: [www.eListas.net/lista/spinoza](http://www.eListas.net/lista/spinoza).

Grupo de discusión en francés: [fr.groups.yahoo.com/group/spinoza-fr/join](http://fr.groups.yahoo.com/group/spinoza-fr/join).

#### NASS Newsletter

For those members of our audience not on the North American Spinoza mailing list you can read the newsletter at: [www.spinoza.net/NASS/NASSNews.htm](http://www.spinoza.net/NASS/NASSNews.htm).

Regional and local Spinoza Societies and Associations are forming throughout the United States. As these groups develop their schedules of meetings, lectures, presentations, and events will be publicized at on this web site: [www.spinoza.us](http://www.spinoza.us).

### Otras publicaciones recientes

BADIOU, A.: “L’ontologie fermée de Spinoza” en *Court Traité d’ontologie transitoire*, Paris, Seuil, 1998.

BOURGAMIN, A.: *Le testament de Spinoza*, Paris, Editions du Nadir, 2000.

DOMINGUEZ, A.: “El Dios de Spinoza y la coherencia entre la primera y la quinta parte de la *Ética*”. *Cuadernos del Seminario Spinoza* nº 14, Ciudad Real, 2002, 26 pp.

FERNANDEZ, E. “Una ‘mística’ que se hace política: la piedad en Spinoza” en TARGARONA, J. (Coord.) *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí* Cuenca, Edic. de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2001, pp.277-296.

MISRAHI, R. “La place du désir dans la philosophie eudemoniste de Spinoza”, *Medelingen vanwege het Spinozahuis* 84 (2002) 15 pp.

MONTERRAT MOLAS, J. “Strauss y Spinoza”, *Cuadernos del Seminario Spinoza*, nº 13, Ciudad Real, 2002, 29 pp.

Eugenio FERNÁNDEZ