

Boletín de bibliografía spinozista

N.º 6

Espinosa en lengua portuguesa: la última recepción (1999-2003)

CHAUI, Marilena: *Espinosa: uma filosofia da liberdade*, São Paulo, Moderna, 1995², 112 p.

GLEIZER, Marcos André: *Verdade e certeza em Espinosa*, Porto Alegre, L&PM Editores, 1999, 272

Discurso, Revista do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, nº 31, São Paulo, USP, 2000, 497 p.

TEIXEIRA, Lívio: *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*, São Paulo, Editora UNESP, 2001, 196 p.

SPINOZA, Baruch de: *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*, traducción de Jean Melville, São Paulo, Editora Martin Claret, 2002, 423 p.

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro: *Razão e paixão (O percurso de um curso)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, 255 p.

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro: *Uma Suprema Alegria: escritos sobre Espinosa*, Coimbra, Quarteto Editora, 2003, 267 p.

CHAUI, Marilena: *Política em Espinosa*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003, 342 p.

1. Este pequeño texto es un fragmento de un trabajo más amplio, que estamos preparando, en el que se estudia la recepción de Espinosa en lengua portuguesa, tanto en nuestro vecino país como en Brasil, durante los últimos catorce años. De ahí el título, en gallego, que aquí hemos tenido que acotar, conforme a las necesidades de una breve nota informativa circunscrita a este último lustro: “Espinosa revisitado en lingua portuguesa. Un rexurdimento *fin de siècle*: A derradeira recepción (1990-2003)”. Cuando se acomete el estudio de esta recepción, se comprueba con suma facilidad que, como ha acontecido en otras lenguas y geografías, tan sólo en la década de los noventa (y, sobre todo, en estos ultimísimos años) se renueva de un modo significativo el interés por la figura del filósofo. Luís Machado de Abreu, por una parte, y Marilena Chauí, por otra, con el auxilio posterior de algunos de sus colab-

oradores, como Homero Silveira Santiago y José Eduardo Marques Baioni, han estudiado la (pequeña) historia de esa recepción, hasta fechas relativamente recientes, en Portugal (1992 y 1999) y Brasil (1985 y 2002), respectivamente. Pero es a partir de este *fin de siècle* (entendido en sentido amplio, porque incorporamos también los primeros años del nuevo milenio), cuando se ha producido una renovación importante del espinosismo en lengua portuguesa, publicándose numerosos e importantes trabajos a ambas orillas del Atlántico. Me consta, además, que este *rexurdimento* no es flor de un día, y que nos esperan años de nuevas publicaciones y traducciones de los textos del filósofo, que representa sin duda la tarea más urgente. Como también me consta, aunque no podamos referirnos aquí a esta cuestión, que la presencia de Espinosa en la cultura luso-brasileira, a lo largo de todo el siglo XX, lejos de ser efímera y circunstancial, es tan fecunda y notable como su propia literatura. Tiempo habrá, porque sin duda lo merece, para consagrar un pequeño esfuerzo a su conocimiento, ahora que disponemos de un acopio suficiente de lecturas (¿suficiente?) para emprender su relato: el de la presencia del filósofo en las literaturas gallega, portuguesa y brasileira del siglo XX. Sólo con recordar algunos de sus momentos estelares se alcanza a comprender la magnitud de esa presencia: Fernando Pessoa, Ramón Otero Pedraio y Clarice Lispector para la prosa; F. Pessoa (de nuevo), Jorge de Sena y Machado de Assis para la poesía. ¡Ahí es nada!

2. ¿Qué criterios he manejado para seleccionar las referencias bibliográficas que integran esta pequeña nota informativa?, ¿cómo he procedido para acotar la literatura más reciente sobre el filósofo en lengua portuguesa? Muy fácil. Acudiendo a los anaqueles de mi biblioteca en los que he ido acumulando los libros de estas características que han llegado a mis manos y que he podido leer poco a poco durante este último año y medio. Un criterio, como puede verse, tan doméstico como arbitrario. Por eso, en esta agrupación de lecturas sobre Espinosa revisitado en lengua portuguesa, he incluido libros que comprenden los años 1999-2003, pero excluyendo deliberadamente de este período de tiempo aquellos que ya habían sido reseñados en las páginas del boletín con anterioridad. Entre los que ahora tengo presentes, la monografía *Imaginação e Poder. Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa* (2000), de Diogo Pires Aurélio, que yo mismo había reseñado con brevedad en el instante de su publicación, así como uno de los estudios de mayor interés que se han publicado sobre Espinosa, en cualquier lengua (entre las que yo conozco), en los últimos quince años. Me refiero a *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa. Vol.I: Imanência* (1999), de la profesora Marilena Chaui, comentado con amplitud en estas páginas por Atilano Domínguez. Omitidos estos textos (probablemente, junto a algún otro, publicado también en 1999, como la compilación de las ponencias de la reunión de Aveiro, organizada por L. Machado de Abreu: *Sob o olhar de Spinoza*) sobre los que ya había informado en su día el Boletín de Bibliografía Spinozista, he recogido la mayor parte de las publicaciones de estos cinco últimos años, porque nos proponemos transmitir a los estudiosos de habla castellana una información mínima, aunque aquí necesariamente incompleta, sobre las traducciones, los libros y las revistas recientes que reúnen las características citadas. Con una sólo excepción, que no he querido pasar por alto, a la que me referiré al final de

estos apuntes. La pequeña introducción a Espinosa de Marilena Chaui, reeditada en 1995, e inmediatamente agotada de nuevo, que nosotros acabamos de leer aún ahora, gracias a la generosidad de un buen amigo, que no ha dudado en remitirme un ejemplar.

3. Permanecer informado de las novedades que se publican en lengua portuguesa no es tarea fácil. Con Portugal persiste secularmente un recíproco extrañamiento, que nuestra común incorporación a la Unión Europea no ha contribuido a mitigar. Aunque la circulación de capitales haya posibilitado una moneda única y cancelado la expedición de escudos y pesetas, en los dominios cultural y lingüístico (aunque no sólo en ellos) continuamos ignorándonos mutuamente y viviendo de espaldas los unos a los otros, como resulta demasiado frecuente entre países fronterizos, con una historia “común” jalonada de agravios y desencuentros. La carencia de un reconocimiento recíproco enmascara, en mi criterio, un problema de profunda ignorancia, más que de simple desprecio. Cuestión de matices, probablemente. Porque, aunque es verdad, como afirma el refrán popular, que no existe mayor desprecio que no hacer aprecio, no es menos cierto que el arraigo de algunas actitudes sólo puede explicarse como resultado de seculares prejuicios “nacionales”, análogos a los que nosotros mismos hemos podido padecer tradicionalmente con nuestros vecinos franceses. La vecindad tiene estas cosas: que nos acostumbra absurdamente a mirar –o ser mirados– por encima del hombro (como si entre las lenguas y las culturas debiera practicarse una insensata rivalidad tribal, en lugar de una política fundamentada en el respeto y la tolerancia, la convivencia plural y el reconocimiento recíproco). Mas, ¿puede hablarse, en rigor, de una verdadera reciprocidad entre nuestros comportamientos y los de nuestros vecinos portugueses? En modo alguno. Los portugueses por lo menos nos leen a nosotros, porque conocen el castellano, que no es poca cosa. Por eso resulta tan grotesco que el imaginario español más castizo haya tenido que esperar hasta la concesión de un prestigioso galardón literario a un escritor lisboeta, que vive además entre nosotros, para descubrir (mejor sería hablar de “consentir”) la dimensión y dignidad de las letras portuguesas (como en cierto modo “es uno de los nuestros”, porque vive en nuestra geografía, asumirlo ha sido más fácil). Así nos va. Es “la novela de España” (de la España castellana, se entiende), como ha narrado Javier Varela, a propósito de “los intelectuales y el problema español”: el de la España eterna y el de la invertebrada; el de la Hespaña nacional (como propositadamente escriben Ramón Vilar Ponte y A.D.R. Castelao, filósofos políticos defensores de un federalismo pluralista, heredero directo del más notable pensador político español –al menos de la izquierda– del siglo XIX: el catalán Francesc Pi i Margall) y el de las dos Españas. Es lo que pasa siempre con el Ser (con el Ser de España): que basta con que algunos crean en su existencia...para que se nos acabe imponiendo efectivamente a todos. Nada nuevo: aquí paz y después guerra. “Con perpetuas victorias se perdieron los Países Bajos”, escribía con tristeza Saavedra Fajardo –una suerte de *homo politicus* de la Cristiandad– en sus *Empresas Políticas*, pocos años antes de encabezar la representación diplomática de España en el Tratado de Westfalia, que selló la Paz de Münster. “Soñé que un día acudía a la ciudad de la Villa y Corte, transformada por fin en capital federal, y que entraba

en una de sus mejores librerías. En los anaqueles de sus estanterías se agolpaban los libros en todas las lenguas ibéricas. Además, Pondal, Cunqueiro y Pedraio habían sido finalmente traducidos a la lengua de Castilla. Y entre los ciudadanos cultos y civilizados, lejos de ser ignorados, se les reconocía entre los más grandes poetas y narradores de las letras ibéricas, consideradas patrimonio común de todos. Lo mismo acontecía con otros grandes escritores de las demás lenguas peninsulares”. Algo así puede leerse en los *Cadernos de Babel* de Tito Brandariz, escritor gallego con el que me une la suficiente amistad para permitirme urgar de vez en cuando en sus cuadernos personales. Pero me consta que esos pensamientos, lejos de representar tan sólo el imaginario de un escritor “periférico” (por utilizar el eufemismo de nuevo cuño que ha venido a sustituir al adjetivo “provinciano”), expresan algunos deseos compartidos (abstracción hecha de sus nombres y lugares) por no pocos ciudadanos ibéricos. Y que si alguien pudiera sentirse amenazado por tales pensamientos, debiera atribuir su responsabilidad al (inconsciente) fundamentalismo que alimenta sus más atávicas creencias. Pero volvamos a lo nuestro. Y disculpen esta pequeña intromisión en los jardines del iberismo, el pluralismo lingüístico y la cultura federal.

4. De Lisboa nos llegan dos nuevas entregas de la profesora María Luisa Ribeiro Ferreira, de quien ya reseñáramos en su día su amplia monografía *A Dinâmica da Razão na Filosofia de Espinosa* (1997). A diferencia de aquel trabajo, resultado de su tesis de doctorado, estos dos nuevos libros poseen una factura y un propósito bien distintos. Muy diferentes entre sí (veremos porqué), han despertado en mí más interés que el anterior, demasiado lastrado –para mi gusto– por los requerimientos que explicaban sus orígenes. Y no es que se trate de textos urdidos sin pretensión académica alguna. Por el contrario, ambos, en su diversidad, la confiesan desde sus páginas iniciales. Pero tanto la libertad que las anima, como su pluralidad temática, los hacen más atractivos para el lector. *Razão e Paixão* es el evocador título del primero de ellos (2002), que no se trata propiamente de un estudio (sólo) sobre Espinosa, ni de una monografía únicamente dirigida al especialista, sino de un texto concebido en sus orígenes con fines didácticos, para impartir a los alumnos de Filosofía Moderna, pero que posteriormente la profesora de la Universidad de Lisboa ha considerado susceptible de reescribir y ampliar para un público más amplio. El interés de este trabajo reside, a mi juicio, en la decisión de su autora por no renunciar (como acontece con demasiada frecuencia) al necesario ejercicio de enunciar la historia como problema en beneficio de esbozarla como relato. Porque uno siempre ha abrazado la convicción de que, en todo relato histórico-filosófico, el esfuerzo del narrador debe orientarse a la reconstrucción de la red de problemas conceptuales en torno a los cuales se organiza su génesis y se desenvuelve la trama narrativa, en la medida en que el entramado categorial –en filosofía– es el único susceptible de vertebrar y conferir sentido a lo que, de otro modo, sólo podría contemplarse como una simple sucesión de “historias”. El texto de la profesora Ferreira se estructura, en fin, en siete capítulos, acompañados cada uno de ellos por una antología de textos y una selección bibliográfica. Inicialmente, proporciona al lector la necesaria definición y contextualización de los conceptos de razón y pasión en la modernidad, para

después acometer en los capítulos siguientes el estudio de esta problemática en media docena de filósofos: Descartes, Espinosa, Pascal, Hobbes, Hume y Berkeley. *Uma Suprema Alegria*, por su parte, es la última entrega de la autora (2003), de la que vamos a hacernos eco con brevedad. En este texto reúne todos sus ensayos consagrados a Espinosa, escritos a la largo de los últimos 17 años (1985-2002), publicados en revistas científicas y libros colectivos. La ausencia de unidad de estos escritos, lejos de desaconsejar su lectura, constituye un motivo de estímulo para el especialista, que puede satisfacer su curiosidad sin poner a prueba su paciencia, tantas veces erosionada por cientos de páginas que recompensan bien poco tan largo viaje. En estos textos encontrará el lector, quizá, las mejores páginas que la profesora Ferreira ha dedicado al filósofo. Los 13 trabajos aquí reunidos se organizan en dos grandes capítulos. El primero relaciona Espinosa con otros autores, ya sean algunos de sus contemporáneos (como Hobbes, Descartes y la princesa Elisabeth), o de sus críticos (como Bayle y Jacobi). También confronta en ellos el pensamiento del filósofo con dos temáticas actuales: los ecofeminismos y la figura de Richard Rorty. El segundo capítulo, por su parte, integra varios temas genuinamente espinosistas, como muestran sus respectivos títulos: “Una eternidad diferente”, “El itinerario de la substancia a Dios”, “Un Dios que no crea”, “La otra parte de la Etica”, “Las redes de los afectos”, “Filosofar por correspondencia” y “Una hermenéutica de la salvación”. Esta segunda parte se cierra, en fin, con un estudio en el que, entre interrogantes, se cuestiona si existirá una salvación para las mujeres. En él la profesora Ferreira puede aunar sus dos querencias mayores: el estudio de Espinosa y los trabajos de género, como ilustran los títulos de algunos de los libros de cuya edición ella también es responsable: *O que os filósofos pensam sobre as mulheres* (1998), *Pensar no Feminino* (2001) y *Também há Mulheres Filósofas* (2001).

5. A nuestras mejores librerías no llegan, por desgracia, los libros portugueses. Pero podemos visitar con relativa facilidad, al menos esporádicamente, las librerías de Oporto o Lisboa para estar al tanto de sus publicaciones, o recibir periódicamente por correo información sobre sus novedades. Sin embargo, si nuestro interés se extiende a los textos editados en Brasil, las dificultades se multiplican, no ya aritmética, sino geoméricamente, porque sus libros jamás llegan a Europa, ni siquiera a Portugal. Y he de confesar que, en esta cuestión, como en tantas otras de carácter informativo, las consecuencias de la mundialización económica (en esta fase todavía “imperfecta”, de relativo pluralismo lingüístico, que nos permite obtener algún rédito de su imparable camino) han representado un progreso extraordinario: las excelentes librerías virtuales brasileiras permiten además un rápido, cómodo y hasta económico acceso al formidable mercado del libro brasileiro. Pero no se hagan ilusiones. Dentro de tres décadas probablemente todo sea muy diferente, porque las únicas lenguas en las que todavía podrán adquirirse libros serán el inglés y el chino. Y con algo de suerte, también el castellano. *C'est tout*. Pero mientras no llega ese fatal momento de máxima globalización de la cultura (que no representa más que la virtual fagocitación de la multiplicidad en beneficio de la uniformidad que requiere el mercado), aporvéchense de sus ventajas temporales y hagan uso de una buena librería virtual. Se sorprenderán, como nos ha pasado a algunos, del vigor y la formi-

dable energía de la cultura brasileira: numerosas y excelentes traducciones de los más diversos textos clásicos compiten con versiones portuguesas de las últimas contribuciones a los debates filosóficos contemporáneos, obras de referencia inexcusable con las últimas interpretaciones publicadas en cualquier lengua de la geografía universitaria, libros de importación cultural con las más variadas producciones autóctonas de Brasil. Si usted lee portugués, no lo dude ni un instante y acuda a una buena librería: podrá encontrar algo que buscaba hace mucho en un lugar (acaso) inesperado. Pero, sobre todo, tendrá acceso a un universo cultural de gigantescas proporciones. Podría ilustrar mis palabras con infinidad de ejemplos basados en mi propia experiencia personal. Pero les pondré uno sólo, para el que no tengo que pensar gran cosa, después de haber estado entregado una buena temporada a la relectura de Hobbes. Voy a omitir las múltiples (y algunas excelentes) traducciones de su obra en Brasil. Y también las lecturas brasileiras del filósofo (también algunas muy sugestivas: ¿cómo es posible que desconozcamos *Ao leitor sem medo. Hobbes escrevendo contra o seu tempo*, de Renato Janine Ribeiro?). Si usted quiere conocer la interpretación clásica de Carl Schmitt sobre el filósofo inglés puede leer la versión original alemana, hacerse con la muy vieja traducción española en alguna buena biblioteca o pedirle a algún amigo que le envíe la reciente traducción mexicana (en México no encontrará usted una buena librería virtual y las convencionales, algunas excelentes, como *Gandhi*, quedan algo a desmano). Pero también puede leerla en portugués, porque ha sido traducida en Brasil y se encuentra en el mercado. Otro ejemplo: con toda probabilidad debo haber sido uno de los primeros españoles incautos en haber adquirido la primera edición, en “hardback”, de la monografía de Quentin Skinner sobre Hobbes (*Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*) publicada en 1996. No podía entonces acudir a la biblioteca de mi Universidad para solicitar su adquisición, ni tampoco deseaba esperar tres o cuatro años a que apareciera la versión en rústica para adquirirla a menor precio. Y, en efecto, tres años más tarde se publicó en Oxford una versión económica. Sin embargo, dos años antes de la aparición del texto en “paperback” ya había sido traducida en Brasil a un precio mucho más reducido. Por supuesto, no lo supe hasta que ya era demasiado tarde. Porque me hubiera ahorrado un buen dinero. Y su lectura, además, me habría resultado mucho más cómoda: la comodidad que para uno siempre representa no tener que acudir a una lengua que le es enteramente ajena. Es una cuestión de economía, sí, pero no sólo material, sino también intelectual. Estos simples ejemplos ponen de manifiesto la existencia de un poderoso mercado del libro en Brasil: ¿creen ustedes que en un país como el nuestro (o en Francia o Alemania, cuyos mercados editoriales son más poderosos) podría agotarse en apenas unos meses un libro tan “comercial” como *A nervura do real*, de la profesora Marilena Chaui? Por supuesto que no. Pero el mercado *jamás* se equivoca: ¿cuántos países de la Unión Europea poseen 30 o 35 millones de lectores?. Por eso, lean ustedes en portugués y se llevarán una gratísima sorpresa. En confianza: el papanatismo capitalino (no importa cuál sea la metrópoli de referencia) sólo es el anverso del aldeanismo provinciano. Y de una y otra cosa los españoles (aunque no sólo nosotros, por supuesto) aún tenemos mucho que aprender.

6. Los dos primeros textos brasileños sobre los que deseamos informar al lector poseen un cierto aire de familia, derivado de su interés por explorar cuestiones que se encardinan (por enunciarlo, muy rápidamente, de un modo convencional) en “el problema del conocimiento”. Sucede que, mientras el primero es un clásico de los estudios de historia de la filosofía en Brasil, y del espinosismo en particular, porque se trata de la primera monografía escrita en aquel país sobre el filósofo (1953), aunque no haya sido publicada propiamente hasta la actualidad (2001), el segundo representa un buen exponente de la fecunda renovación y actualización contemporáneas de esos estudios en sus Universidades. Comencemos por el trabajo del profesor Lívio Teixeira, responsable también de la primera traducción brasileña del *Tractatus de Intellectus Emendatione*. Decíamos que *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa* se trataba de un texto clásico, de una obra de referencia, por su (doble) condición fundacional: del espinosismo brasileño, al tratarse del primer estudio sistemático escrito en este país sobre la filosofía de Espinosa; pero también de una nueva e importante lectura de su doctrina del conocimiento, que inaugura una línea interpretativa inédita y singular. El reconocimiento de este trabajo procede, por consiguiente, no sólo de su valor inaugural, que acredita a los pioneros, sino también de su insólito contenido, por la innovación que representa: “Antes que cualquier otro estudioso (en Brasil y en el extranjero), Lívio Teixeira fue el primero –escribe Marilena Chauí– en ofrecer una interpretación original y decisiva de la difícil doctrina espinosiana del conocimiento, haciéndola comprensible en su originalidad frente a la tradición y frente a Descartes. Al hacerlo, el profesor Lívio descifra tres enigmas que siempre dificultaron la comprensión de la teoría espinosiana: por qué Espinosa ofrece tres exposiciones distintas de su doctrina del conocimiento; cuál es el lugar, el sentido y el papel de la razón en esa doctrina; como se dá el enlace o el vínculo entre la doctrina del conocimiento y la metafísica espinosianas”. La solución a la primera de las dificultades descansa en la demostración de que Espinosa, lejos de concebir los modos de percepción como grados sucesivos, piensa los géneros de conocimiento como estructuras cognitivas independientes y coexistentes. El segundo problema, por su parte, es resuelto gracias a la explicación de la teoría espinosiana de las nociones comunes, que distinguen a la razón de la imaginación y de la intuición intelectual, permitiéndole transitar de la una a la otra. Finalmente, la última cuestión es descifrada con la interpretación del significado del concepto de abstracción, entendido etimológicamente como separación entre la parte y el todo, responsable (en el ámbito del conocimiento) del error y de la falsedad y (en el de la ética) de la servidumbre humana a las pasiones. Una obra cuya lectura, en fin, es muy recomendable, no sólo por la audacia de la interpretación, sino también por su rigor demostrativo y su claridad expositiva.

Y de São Paulo a Porto Alegre, donde ha sido publicado en 1999 el libro *Verdade e certeza em Espinosa*, de Marcos André Gleizer, doctor en filosofía por la Universidad de París IV (Sorbonne) y profesor, actualmente, del Departamento de Filosofía de la Universidad del Estado de Río de Janeiro (UERJ). Este libro tiene por objeto examinar las nociones de verdad y certeza en el pensamiento de Espinosa, con el ánimo de esclarecer la articulación interna del sistema conceptual que permite

comprender, en toda su amplitud y radicalidad, el sentido de la célebre tesis espinosista: *veritas norma sui et falsi est*. El objetivo propuesto pone de manifiesto que el registro en el que se inscribe esta investigación no es, prioritariamente, el de los problemas de orden histórico, porque no se trata de determinar las fuentes de la filosofía de Espinosa, ni de explicitar la evolución de su pensamiento. Mas, al contrario, se trata primeramente de un esfuerzo interpretativo –en palabras de Marcos Gleizer– de “explicitación conceptual que persigue reconstruir la coherencia del pensamiento espinosista frente al problema de la verdad”. Contra los interpretes que defienden que Espinosa adopta exclusivamente una teoría de la verdad como correspondencia y contra aquellos que sostienen que el filósofo asume exclusivamente una cierta versión de la teoría de la verdad como coherencia, el autor procura mostrar que la originalidad de la reflexión espinosista consiste precisamente en rechazar esta aparente oposición, afirmando la existencia de una relación indisoluble entre esos dos aspectos complementarios del concepto de verdad. A la luz de esa posición, singularmente original en la teoría de la verdad, el autor reevalúa la cuestión de la certeza, procurando mostrar que el racionalismo absoluto de Espinosa, lejos de ser, como se cree tradicionalmente, el privilegiado ejemplo de una filosofía que suprime dogmáticamente la relevancia de esta cuestión, incluye una concepción perfectamente coherente de autojustificación del valor objetivo del conocimiento racional, no debiendo ser presentada como una filosofía que descansa sobre un acto de fé ciega en el poder ilimitado de la razón. En suma: una sugerente aproximación a una problemática clásica por parte de un investigador también familiarizado con algunas de las tramas de la epistemología contemporánea.

7. Hemos dejado para el final los trabajos de Marilena Chaui, *alma mater* del espinosismo en Brasil. La profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad de São Paulo, preside en su país la Asociación de Estudios Filosóficos del siglo XVII, organizadora del Coloquio Internacional consagrado al tema *Cartas Filosóficas, Científicas e Literárias: o Papel da Correspondência*, celebrado en São Paulo, del 16 al 20 de agosto de 1999, cuyas Actas fueron publicadas al año siguiente en la revista *Discurso. Revista do Departamento de Filosofia da USP*. Dieciocho ponentes estudiaron los más diversos aspectos de este complejo fenómeno cultural, que ayuda a comprender el nacimiento de la modernidad: E.M. Curley, M. Chaui, D. Garber, R. Landim Filho, T.M. Lennon & D.A. Larivière, L. Levy, D.Pires Aurélio, J.A. Hansen, A. Domínguez, C.A. Ribeiro do Nascimento, A. Fadul Muhana, A.M. Alfonso-Goldfarb, M.das G. de Souza do Nascimento, J. de A. dos Santos Marques, L.R. Monzani, M.I. Limongi, T. de Souza Birchall y P. Vieira Neto. Las cartas de Espinosa son objeto de estudio, aproximadamente, en una tercera parte de las ponencias. Y diversas reflexiones sobre el género epistolar en la historia de la filosofía, así como el examen de la correspondencia de Descartes, Mersenne, Hobbes, Locke, Antônio Vieira, Madame de Sevigné y hasta Galileo completan los trabajos editados bajo la coordinación de Marilena Chaui, responsable en su Universidad de la docencia de Filosofía Política e Historia de la Filosofía Moderna, cuyos numerosos libros y publicaciones, desconocidos en nuestro país, responden a los intereses y las exigencias de ambas disciplinas. Tiempo habrá, en un futuro inmediato, para contribuir al

conocimiento de su obra en España. Aquí nos interesa sólo Espinosa. Y a eso vamos ahora, pero con mucha brevedad, porque nos hemos extendido demasiado. Además, deberemos demorar hasta el próximo número de este boletín la reseña de *Política em Espinosa*, porque no habiendo llegado todavía un ejemplar a mis manos cuando escribo estas líneas, no he tenido ocasión de acometer su lectura, aunque sí me consta que acaba de ser publicado estos días por la editora Companhia das Letras, donde ya había aparecido *A nervura do real*. Pero he tomado la decisión de incluir aquí esta nueva referencia bibliográfica porque me parecía pertinente no sustraer a los lectores de la noticia relativa a la aparición de esta nueva entrega de la profesora Chauí, aunque tengan que esperar hasta el próximo año para disponer de una información mínima sobre el contenido de este nuevo libro. En cualquier caso, permítanme al menos recomendarles tan sólo un par de títulos de su vasta producción. Haciendo caso omiso de sus libros de filosofía política (en especial sobre la democracia) y de sus trabajos filosóficos, en general (el último, un retorno a sus orígenes: *Experiência do Pensamento. Ensaio sobre a obra de Merleau-Ponty*, Sao Paulo, Martins Fontes, 2002), la profesora Chauí es autora de una excelente introducción a la historia de la filosofía, en la que explica en poco más de quinientas páginas el conjunto de la filosofía griega, desde los presocráticos hasta Aristóteles: *Introdução à história da filosofia: Dos Pré-socráticos a Aristóteles*, vol. 1 (2ª edición, São Paulo, Companhia das Letras, 2002). Su capacidad para conciliar el máximo rigor conceptual y el manejo directo de los textos originales con la claridad expositiva, sin incurrir en la simplificación, como acontece a menudo, me parece uno de los rasgos que, por su carácter insólito, merece ser destacado. Como lo merece también esa pequeña introducción a la filosofía de Espinosa, de la que les hablaba al comienzo de estos apuntes, que no había podido leer hasta fechas recientes. En ella encontrarán una de las más breves y competentes aproximaciones a la obra del filósofo que he tenido ocasión de leer. En poco más de un centenar de páginas (80 de exposición del pensamiento, 20 de antología de textos, además de un útil glosario y una pequeña bibliografía), *Espinosa: a filosofia da liberdade* proporciona una panorámica de conjunto de la obra del filósofo muy útil para satisfacer los requerimientos de los alumnos, aunque también de un público culto, no especializado. En ambos libros, dedicados a la filosofía griega y a Espinosa, se transmite una gran vocación por las aulas y un gran entusiasmo por la filosofía. Pero también por la vida. Por eso me permitirán que concluya estas páginas con otro título que les recomiendo apasionadamente, escrito en colaboración con su madre, la también profesora Maria das Graças de Souza do Nascimento, que representa una deliciosa contribución (¡nunca mejor dicho!), desde la riquísima cocina brasileira, a su cultura gastronómica: *Professoras na Cozinha* (São Paulo, SENAC, 2001). Y por eso, en razón de esa necesaria conciliación entre la vida y el concepto, que promueve la ética de Espinosa, me parece oportuno rematar estas páginas con unas líneas de la conclusión final (que lleva por título “Espinosa, nuestro contemporáneo”) del mencionado librito de Marilena Chauí: “Una obra de pensamiento es grande cuando es fecunda. Es fecunda cuando nos hace pensar más allá de ella, y gracias a ella. Y nos dá que pensar porque crea, por su propia fuerza, un campo de pensamiento en el que aprendemos a escuchar una inter-

rogación que abre camino para la nuestra. Cuanto más inmerso en su tiempo, más el verdadero pensador se abre para el tiempo futuro”. Se comprende así, en fin, la naturaleza imperecedera de la *Ética demostrada à manera dos geômetras*, de la que Jean Melville acaba de preparar una nueva versión brasileira, recientemente publicada en la colección de obras clásicas de Martin Claret. Su valoración la dejaremos para mejor ocasión. Por hoy ya es suficiente.

J. BLANCO ECHAURI

BLOM, H. (ed.): Skinner, Q. y Zarka, I. Ch., *Hobbes. The Amsterdam Debate*, Georg Olms Verlag AG, Hildesheim 2001, 87 pp.

A pesar de no ser una obra sobre el pensamiento de Espinosa, el presente trabajo merece una especial atención por tratarse de una puesta en discusión de dos concepciones metodológicas enfrentadas acerca del uso e interpretación de los textos que configuran nuestra tradición filosófica. Dos reconocidos especialistas en el pensamiento de Hobbes, Quentin Skinner e Ives Charles Zarka, entablan un encarnizado debate acerca del método historiográfico apropiado para acceder a la obra de Hobbes y, en conexión directa con ello, acerca de la actualidad de dicha obra. Las posiciones de Skinner y Zarka han inspirado a los dos grupos de investigación sobre la filosofía política de Hobbes quizá más potentes de los últimos años: la llamada “escuela de Cambridge” y la escuela de París, cuyo cuartel general sería el *Centre Thomas Hobbes*, dirigido por el propio Zarka. Los textos recogidos en el presente volumen han sido editados por Hans Blom, reconocido especialista en el pensamiento político del XVII y principalmente en el de Espinosa.

La obra posee dos partes claramente diferenciadas: la primera se abre con una “Presentación” en la que se editan las ponencias, y el posterior debate, con las que ambos investigadores quisieron presentar sus últimas aportaciones a los estudios hobbesianos en el *Débat d’Amsterdam* celebrado en mayo de 1996. La segunda la constituyen dos capítulos en los que se analizan detalladamente dos tópicos centrales de la filosofía política de Hobbes: Skinner se ocupa, en “Hobbes and the Purely Artificial Person of the State”, de la posibilidad de atribuir acciones y responsabilidades a un Estado o a una “persona artificial” o a cualquier colectividad o abstracción, y Zarka, en “Hobbes and the Right to Punish”, de la imposibilidad de fundamentar *a priori* el derecho del Estado a castigar a quienes transgreden sus leyes positivas (pues habría una antinomia entre dicho derecho y el inalienable derecho natural del individuo a la resistencia ante cualquier amenaza contra su vida o su bienestar). En realidad, estos dos últimos capítulos no proceden de intervenciones en el Congreso, sino que se trata de trabajos publicados independientemente de él: el de Skinner es un artículo publicado en 1999 en *The Journal of Political Philosophy*: vol. 7, nº 1, pp 1-29, y el de Zarka es el capítulo 10, en traducción inglesa, de su libro *Hobbes et la pensée politique moderne*, París, P.U.F. 1995. Nos encontramos aparentemente, pues, ante una edición de textos que, con el pretexto del Encuentro

de Amsterdam, tiene la intención de presentar y divulgar las posiciones de las dos escuelas de estudios hobbesianos de mayor peso en la actualidad. Por ello, me limitaré a comentar brevemente los términos en que se desarrolla el debate acerca de los principios metodológicos que operan detrás de cada una de las dos posiciones mantenidas a propósito de la obra de Hobbes.

La posición de Zarka quedaría asentada sobre una lectura sistemática de los escritos de Hobbes, lectura que se atendería principalmente al texto hobbesiano sin entrar en el análisis exhaustivo de su contexto, pues, como subraya constantemente el autor, lo que nunca debe ser perdido de vista es el hecho de que la obra de Hobbes es una obra verdaderamente filosófica. Por ello, su esfuerzo se centra fundamentalmente en una evaluación del significado y alcance de la filosofía política hobbesiana en relación a su lógica y a su filosofía primera (la motivación principal de la filosofía de Hobbes estaría en una refundamentación racional del conocimiento, la cual se acometería en dos fases: reconstruyendo racionalmente la ciencia natural y reconstruyendo racionalmente la ética y la política).

El principio metodológico fundamental de Skinner (quien se define antes como historiador que como filósofo), el “contextualismo”, estaría asentado, por el contrario, en la convicción de que para identificar y comprender lo que los autores de textos filosóficos del pasado estaban haciendo al escribirlos como lo hicieron es absolutamente necesario situar los textos dentro de los contextos en los que fueron gestados, contextos que escapan a nuestra comprensión debido a que gran parte de los textos y acontecimientos que configuraron dicho contexto ha desaparecido de nuestro actual campo de visión histórico-filosófica. Es decir, el análisis y estudio exhaustivo de los contextos, contra lo que defiende Zarka, es absolutamente necesario. El método de la investigación histórica de la filosofía estaría basado en la consideración de la acción lingüística del lenguaje: en el estudio del tipo de cosas que un autor puede hacer al usar conceptos que poseen un determinado significado en un determinado contexto histórico, social e intelectual. Así, una visión desenfocada del contexto impediría una correcta visión del sistema.

A partir de aquí la polémica está servida. Ante la pretensión de Skinner de poder enfocar, gracias a su contextualismo, casi perfectamente nuestra visión de la doctrina filosófica y política de Hobbes (en el haber de la obra de Skinner estaría la destrucción de dos falsos lugares comunes acerca de la filosofía de Hobbes: la filosofía de Hobbes, contrariamente a las tesis sostenidas por Tuck, Raphael, Rogow y Warrender, entre otros, sí sufre cambios sustanciales a lo largo de la vida de su autor, y Hobbes no se habría interesado, al contrario de lo que sostienen Leo Strauss y David Johnston, cada vez menos por el estudio de la retórica y cada vez más por el de la ciencia), Zarka denuncia, de un lado, la subyacencia de un cierto historicismo a la metodología de Skinner (la cual acabaría por negar su propio carácter interpretativo al pretender ser una restauración pura y cristalina del contexto de un texto) y, de otro, su desatención al carácter específico de la obra que estudia: su carácter eminentemente filosófico (carácter que, según el francés, desvincularía a la obra del contexto en el que emerge). Es más, según Zarka la historicidad propia de los textos filosóficos sería aquella que precisamente puede mostrar que el lugar o posición que

los anima no es reductible al contexto “meramente” circunstancial de su producción. Frente a la idea de un contexto circunstancial habría que manejar la de una situación histórica recurrente. Así, ante la sutil acusación de miopía para la historia, Zarka acusaría a Skinner de miopía para la filosofía, llegando a afirmar que una visión borrosa del carácter filosófico de una obra distorsiona incluso nuestra percepción de su verdadero carácter histórico. A partir de aquí quedará establecida una nueva divergencia que se expresa en la distinta concepción de uno y otro de lo que constituye la actualidad de Hobbes.

Pues bien, que la diferencia en el enfoque metodológico sea de capital importancia a la hora de acometer una investigación en el campo de la historia de la filosofía lo demuestra su vinculación con las tesis que cada uno de estos dos especialistas defiende a propósito de la filosofía política de Hobbes. Pues la diferencia entre ambas escuelas, París y Cambridge, estaría basada en el peculiar modo de cada una de ellas de acometer la investigación histórica o historiográfica. De ahí el interés de este peculiar libro: más allá del interés que pueda tener la exposición de algunas de las tesis de dos escuelas enfrentadas a propósito de cuestiones doctrinales sobre la filosofía de Hobbes, nos muestra la necesidad de la toma de posición en un debate metodológico hoy insoslayable para todo aquel que pretenda acercarse profesionalmente al estudio de textos filosóficos del pasado.

Pedro LOMBA FALCÓN

DOMÍNGUEZ, A., “Actitud de Spinoza ante la vida y la muerte” en A. DOMÍNGUEZ (coord.), *Vida, pasión y razón en grandes filósofos*. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, pp. 93-124.

Dentro de unas muy interesantes Actas de un Congreso celebrado en Ciudad Real los días 12 y 13 de diciembre de 2000, que tuvo por objeto estudiar el pensamiento de los más importantes filósofos acerca de la vida afectiva y racional, nos encontramos con el capítulo que A. Domínguez, ha dedicado a la filosofía de Spinoza sobre esta cuestión. Y aunque el objeto de la presente reseña sea sólo este capítulo, no puedo por menos que informar al lector de que en esas Actas puede encontrar los siguientes y muy interesantes capítulos: J. Montoya, “Aristóteles: pasión y educación en la vida del ciudadano”; M. L. de La Cámara, “El papel de las pasiones en la construcción de la persona humana según Tomás de Aquino”; E. Fernández García, “Defensa de las pasiones en autores precartesianos”¹; E. Cantarino, “Pasión y razón

¹ Este capítulo es sumamente interesante para la historia de los estudios sobre Spinoza. En él se estudia las ideas de J. P. Camus, N. Coeffeteau y J. F. Senault, moralistas religiosos que escribieron obras en la Francia de la primera mitad del XVII y que, aun cuando su obra no tuviera mucho calado filosófico, sin embargo contribuyeron en gran manera a cambiar el talante y la actitud negativos ante las pasiones por otros más positivos (el nacimiento de la Modernidad, como ha señalado Ch. Taylor en su obra *Fuentes del yo*, significó, entre otras muchas cosas, una visión positiva de los sentimientos como parte de lo que se empezó a enten-

en Baltasar Gracián (a propósito de algunas alegorías de *El Criticón*); G. López Sastre, “Sobre la posibilidad y el contenido de la filosofía política y moral en el pensamiento de David Hume”; J. Carvajal, “Kant y el poder del deseo en la vida humana”; M. Álvarez Gómez, “Concepto de vida en Hegel”; D. Sánchez Meca, “Nietzsche. Las fuerzas fundamentales de la vida: autoafirmación y decadencia”; A. M. Faerna, “Filosofía y temperamento: William James en torno a las fuentes de la creencia”; M. Suances, “Concepto y valor de la vida en Max Scheler”; P. Ribas, “Vida, pasión y razón en Unamuno”; P. Fernández-Villamarzo, “Thanatos y Eros en la metapsicología freudiana (De los «guardianes de la vida» a «los escoltas de la muerte» en *Más allá del principio del placer*)”; P. Rojas, “La teoría de las emociones en Sartre”; F. Duque, “Los humores de Heidegger (Teoría de las tonalidades afectivas)” y A. M. López Molina, “Autorreflexión e interés emancipatorio en J. Habermas”.

El capítulo de A. Domínguez sobre Spinoza empieza con el estudio de la idea de vida, entendiendo por ésta la fuerza o el conato por el que las cosas perseveran en su ser. La vida no es una mera inercia de seguir existiendo, sino que es entendida como una fuerza inmanente hacia la propia perfección, es decir, la máxima realización de la propia esencia. Además, todas las cosas, en diversos grados están animadas, es decir, son una *mens*, una idea cuyo objeto primero e inmediato es un cuerpo singular, por lo que A. Domínguez apunta algunas pistas de cómo interpretar el llamado “animismo” universal de Spinoza, aunque no se detiene ahí, pues su objetivo es otro.

En segundo lugar aborda la concepción de la vida humana cotidiana como lucha por la vida. Al fin y al cabo, según Spinoza, cada individuo no es más que una parte de ese organismo sin límites que es la Naturaleza, mar infinito en el que flota movido por infinitas fuerzas, como un gusanito en la sangre. Y aunque el hombre desea vivir desde sí y se esfuerza por ello, sin embargo múltiples cosas le afectan y arrastran llenándole el ánimo de afectos que le hacen padecer.

Pero el sabio no está perdido en este proceloso mar infinito. Es capaz de disfrutar de las cosas en cuanto que regeneran su cuerpo y hacen más sabia su mente; en este sentido los bienes materiales son buenos y producen alegría, siempre que no se obsesione con ellos. En cuanto a su relación con los demás hombres, el sabio intenta salir del círculo infernal del egoísmo y la ambición, siendo generoso con los otros hombres y trabajando por un Estado democrático, sociedad regida por leyes dictadas por la razón que posibilita en gran manera una sociedad de iguales. El sabio, en fin, entiende que todo es en Dios y esta idea le llena de serenidad. Quien ha llegado a este punto alcanza la virtud de la fortaleza, que le permite por lo general ser firme con las propias pasiones. Sin embargo, el hombre sabio estará toda su vida sometido a la imaginación y, por tanto, a la pasión.

Acaba el capítulo hablando de la actitud del sabio ante su muerte. La sabiduría, se nos dice, no es una meditación de la muerte, sino una reflexión para vivir mejor. El miedo y la obsesión por la muerte no nos dejan vivir; quien teme a la muerte, ese

der como vida buena), clima del que se benefició el pensamiento de Spinoza. El prof. Fernández señala que entender esta corriente del XVII nos ayudará a no ceder a la tentación de reducir el modelo ético spinozista a la figura del sabio impassible y apático.

mismo temor paraliza su vida y ya está muerto. Por eso el sabio en lo que menos piensa es en la muerte.

A. Domínguez, para mostrar la coherencia entre el pensamiento sobre la vida y la propia vida de Spinoza, alude continuamente a datos biográficos, que maneja con toda comodidad por los anteriores trabajos y ediciones de obras Spinoza que ha publicado.

La vida para Spinoza, concluye, no es algo sin sentido o un esperar la muerte, tiene un sentido inmanente determinado por el conato a desarrollarse y alcanzar su perfección. Lejos de huir de la realidad, la vida consiste para Spinoza en tratar de aceptarla con gozo.

En resumen, un muy interesante estudio sobre la temática de la vida en la filosofía de Spinoza, jalonado de muchos datos autobiográficos. El único “pero”: algunas erratas en las citas del abundantísimo aparato bibliográfico que hay a pie de página.

Francisco Javier ESPINOSA

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

Hay problemas en la filosofía de Spinoza sobre los que siempre se vuelve, sobre todo el siguiente: ¿el Dios de la *Ética* sugiere una lectura atea, religiosa, o ni atea ni religiosa? A. Domínguez, que ha hecho magníficas traducciones de todas las obras de Spinoza, que es experto sobre bibliografía spinozista, que ha escrito a lo largo de su vida miles de páginas sobre Spinoza, parece que ha querido ajustar cuentas con este tema, después de que durante mucho tiempo, como señala él mismo, ha sugerido a muchos otros que escribiesen sobre él.

La cuestión, presentada en toda su crudeza, es si Spinoza fue ateo (la primera parte de su *Ética* acaba con una de las más furibundas críticas que se hayan hecho a la religión) o, más bien, un místico (como podrían dar a entender algunas expresiones de la quinta y última parte de la *Ética*). ¿Dios juega algún tipo de papel en el pensamiento de Spinoza o es un puro nombre para ocultar su materialismo y ateísmo? ¿Hay incongruencia entre el principio y el final de una obra, la *Ética*, que quiso Spinoza hacerla con una total lógica geométrica –el ejemplo de lógica más perfecta en su tiempo–?

La verdad es que leemos a los filósofos del pasado desde nuestros intereses presentes. Quizá en el fondo no importe mucho lo que el Spinoza histórico pensaba sobre Dios, sino lo que nosotros somos capaces de pensar hoy estimulados por su pensamiento. Decía Kant que se pueden aprender ideas y opiniones filosóficas sin haber aprendido a filosofar, sobre todo si se considera que lo importante es repetir con exactitud lo que otros dijeron, pues quien desee aprender a filosofar, debe considerar todos los sistemas de filosofía del pasado únicamente como historia del uso

de la razón y como objeto del ejercicio de su propio talento. Por eso, quizá no sea tan importante hacer una lectura exacta histórica, cuanto una lectura personal para el tiempo presente. Además en una cuestión tan “espinosa” (en el doble sentido de la palabra), todas las lecturas son un tanto personales.

Sin embargo hay un gran valor en conocer con precisión cuál fue la verdadera postura de Spinoza, pues esto nos ayudaría a entender las diferentes y posibles soluciones a la cuestión planteada y, sobre todo, a captar la complejidad del problema. Podríamos decir que sobre esta cuestión se ha dicho que (1) Spinoza fue un ateo materialista que negaba la existencia de un Ser Superior de tipo espiritual, (2) que Spinoza fue un místico que aceptaba la religión de su tiempo, sobre todo ciertas versiones más puras y místicas del cristianismo, (3) que Spinoza hace una racionalización de la religión cristiana, pero aceptando un Dios que se piensa y se ama y que piensa y ama al mundo, por lo cual puede ser objeto de devoción y religión, o (4) que Spinoza afirma que Dios juega un papel importantísimo, pero que no cabe religión para con él, porque no se trata de un Dios personal, pues Dios ni piensa ni ama.

A. Domínguez se decanta por la lectura que afirma un Dios racional con el que podemos tener una religión y pone todo su abundantísimo conocimiento del spinozismo para defender esta idea. En la primera parte de su escrito tiene como objetivo señalar, de la mano de los textos de Spinoza, la diferencia ontológica radical entre Dios y el mundo: ni Dios se reduce al mundo, ni el mundo es Dios. Así no serían permisibles ni la lectura atea ni la panteísta. En la segunda parte del escrito señala que el amor de Dios a sí mismo no se reduce al amor del hombre a Dios y que Dios piensa y entiende, aunque no se le puede identificar con el Dios antropomórfico y personal de las religiones positivas, el Dios del premio y el castigo. Parece, por tanto, congruente su afirmación conclusiva de que no hay incoherencia entre el Dios necesidad de la primera parte de la *Ética* y el Dios amor de la quinta.

El problema de esta lectura, el mismo A. Domínguez lo entiende muy bien, es la concepción spinozista del entendimiento divino. Parece claro que los textos apuntan hacia la lectura de que el entendimiento divino es un modo, por tanto una “creatura” de Dios, y no Dios mismo. Si el entendimiento divino es un efecto de Dios, Dios no entiende, sino que produce entendimiento. Y si no entiende, no ama. Todo ello prohibiría una lectura de Dios como objeto de devoción y religión.

Pero, a juicio del prof. Domínguez, la conceptualización spinozista del entendimiento divino como modo infinito es deficiente, puesto que los modos infinitos son un concepto sin contenido específico, poco coherente con el sistema y, además, sin una función visible en el desarrollo del mismo (p. 16), de acuerdo con la interpretación que el mismo A. Domínguez había hecho en 1978 en un artículo de *Sefarad*, al cual remite.

¿Qué hacer con las páginas de la *Ética* y de las cartas de Spinoza en las que habla con seguridad de los modos infinitos? Hay lecturas de la filosofía de Spinoza en las que estos conceptos no sobran y además siguen manteniendo la coherencia del spinozismo, como, por ejemplo, la de Gueroult. Por otra parte, ¿qué hacer con las declaraciones explícitas de la quinta parte de la *Ética* en las que se afirma que el amor del hombre a Dios no es más que una parte del Amor de Dios al hombre, por lo que

el amor del hombre se concibe como la parte de un modo mayor, el amor de Dios, lo que significa que el amor de Dios es algo de la Naturaleza Naturada y no de la Naturaleza Naturante? ¿Cómo entender el amor intelectual del hombre a Dios *sub specie aeternitatis*, amor que no se da en esta existencia terrenal y que, por tanto, no puede ser una religión para la vida terrenal?

Como vemos, hay algunos interrogantes y dificultades para sostener esa lectura, aunque esté tan bien argumentada como lo está en el presente escrito. Se trata de una lectura muy sólida la que hace el prof. Domínguez sobre los textos de Spinoza, pero, creemos, que siguen abiertas dos cuestiones: cómo entender que Dios piensa y ama y cómo entender la religión de la que nos habla en la quinta parte. Quizá estas cuestiones quieran seguir siendo uno de esos problemas sobre los que siempre se vuelve.

Francisco Javier ESPINOSA

ESPINOSA RUBIO, L.: "Spinoza y el Cristianismo", *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, Vol. XXVIII (2001) pp. 65-78

Spinoza, "ateo, virtuoso", no profesa ningún confesión en su vida adulta, pero todos lo recuerdan como un hombre de trato fácil, afable, honrado, cumplidor y muy ordenado en sus costumbres.

Su estilo vital es la voz de su crítica al cristianismo. Su ética materialista, no es un glosario de normas, sino una actitud que mira sus efectos. La aventura religiosa propia de la fe revelada o toda creencia religiosa institucionalizada, deviene en prácticas supersticiosas, o en el campo de las leyes morales. Spinoza propone una Fe verdadera, una sabiduría práctica, que no es otra cosa que el conocimiento que nos libera del infierno del falso prestigio del sufrimiento.

Spinoza escribe en el Prefacio de su *Tratado Teológico político*: "Me ha sorprendido muchas veces que hombres que se gloria de profesar la religión cristiana, es decir el amor, la alegría, la paz, la continencias la fidelidad a todos, se atacaran unos a otros con estos últimos sentimientos que por los primeros", "Obras son amores y no buenas razones".

Cuando los efectos son separados de sus causas, las sombras de la trascendencia anidan la ignorancia, el falso fervor, el odio y las discordias, elementos y alimentos con los que se nutren y sostienen los poderes extrínsecos propios de los monoteísmos. Cuando los efectos se mantienen en relación directa con sus causas deviene un autotranscendencia, una potencia intrínseca, producto de una mutación en la concepción de lo divino.

Así las cosas tenemos dos diseños ontológicos muy distintos entre el Cristianismo de la fe revelada y Espíritu de Cristo que se traduce en el cuidado políticamente organizado del prójimo. Un poder civil a cambio de un poder institucional.

María MENDOZA

ESPINOSA RUBIO, L.: “Los sentidos de la religión en Spinoza” en ÁLVAREZ GÓMEZ, M. (ed.) *Pluralidad y sentido de las religiones*. Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2002, pp.91-106

Pensar la religión en clave spinoziana supone asumir la tarea de entender las pasiones para potenciarlas, porque ellas no sólo recorren y determinan la totalidad y el sentido de nuestra vida, sino que según se articulen entre sí, dibujan y definen las rutas y los mapas mentales de partida a la hora de abordar la realidad. Las pasiones no son, como insiste Kant, el cáncer de la razón. Entenderlas y no reprimirlas o despreciarlas es la propuesta Spinoziana.

Spinoza “ateo virtuoso”, vive en un momento de sangrientas guerras de religión en una época registrada en la historia como época de grandes empeños por “rehabilitar la naturaleza humana. Mas que asombrados somos citados, hoy como siempre ante el enigma de nuestras desgracias, sin haber entendido que intentamos re-habilitar una naturaleza que desconocemos aun en sus verdaderas habilidades de asumir una condición que puja en defensa de una agónica dignidad.

“Lo que buscan los grandes pensadores,-el profesor L. Espinosa cosa que a veces se olvida, es cualificar al máximo esa experiencia integral de lo colectivo en aras de la discriminación y la autonomía personal mas profunda”. Esto mismo es el proyecto que refleja el Espíritu de Cristo, la idea de Dios en Spinoza, la única de la que depende que el hombre sea libre y que desee para otros el bien que desea para sí. (E. IV,P68sch).

Vistas así las cosas esta reflexión nos pone en la dirección de la vertiente social del proyecto ético spinoziano en pleno: asistir y encarnar la creación de una segunda oportunidad racional común. Esto es, potenciar el alma para moderar los afectos. Su ética no habla de meras ideas y emociones nominales, sino de una propedéutica para una pragmática de fuerzas como fundamento de una antropología que se fundamenta en un proyecto religioso, que asume y supone una reforma del entendimiento.

La pasión arquimédica es el amor que colonizado por el conocimiento apuntala la percepción en una sostenida actividad consciente que perfila una complejidad ontológica y moldea una actitud cognoscitiva en un palpitante estilo de vida. En el amor pieza fundamental y primera de esta geometría humana, es donde se dan cita el trasegar del conocimiento que deviene en energía con la que la vida nos religa y se renueva.

María MENDOZA

FERNÁNDEZ, 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. 77-96.

Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí es una publicación colectiva fruto de los trabajos presentados con ocasión del X Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí (UCLM). Esta actividad se inscribe en el marco de las iniciativas en pro del

conocimiento y divulgación de la tradición sefardí, una tradición compartida, compleja y rica. Recuperación iniciada a principios del siglo XX por A. Pulido, interrumpida durante la Guerra Civil, reabierta después con A. Sagaz y particularmente estimulada a partir de los Actos conmemorativos del V Centenario de la Expulsión (1992). Sobre el valor científico de las últimas contribuciones conviene recordar aquí que los trabajos sobre temas judíos realizados en España a partir de los años 90 “parten de una mejor documentación y reflejan actitudes menos tópicas” (Paloma Díaz-Mas, “Los sefardíes: una cultura del exilio”).

En este sentido el artículo de Eugenio Fernández constituye un magnífico ejemplo de reconstrucción de las escurridizas relaciones entre mística y filosofía en Spinoza, sin caer en los tópicos habituales y partiendo de un profundo conocimiento de los textos, metódicamente analizados desde su complejidad.

Situándose en la senda abierta por el último Negri (2000) –en el sentido de una más justa valoración de las conexiones entre mística y política–, Eugenio Fernández realiza su aproximación al tema al hilo de la noción de *piEDAD*. Y, evitando los riesgos de las lecturas simplistas y reductivas, el autor escapa de los tópicos al uso –uno de los tópicos metodológicos más frecuentes suele ser tratar indiscriminadamente cualquier temática desde una perspectiva cronológica. En lugar de ello, E. Fernández ordena el texto desde el punto de vista temático lo que le lleva a avanzar desde el final de los textos (E5 P41) hacia los fundamentos (E4 P37; y TTP) y a volver nuevamente al final, trazando en el orden de la razones un círculo con múltiples radios que giran en torno a la *piEDAD*.

El estudio se inicia con el examen de las conexiones entre *piEDAD* y religión en Spinoza. Poniéndola ante todo (Reafirmación de la *piEDAD*, p. 80) como el contrapeso necesario de un misticismo fatuo, o de “altos vuelos”. El análisis se centra en E5P41S, proposición que destaca por su ambivalencia estructural, en la medida en que rompe con el discurso sobre la eternidad del alma al mismo tiempo que prolonga los argumentos de E IV sobre la firmeza y la generosidad. A continuación muestra el autor cómo la afirmación de la *piEDAD* exige una crítica radical de la noción de *piEDAD* vulgar (Crítica a la economía de la *piEDAD*, p. 284), que la pensara como moneda de cambio, como una “*piEDAD* peligrosa” para uno mismo, servil.

Si en la primera parte del trabajo se destacan las conexiones entre *piEDAD* y religión, la segunda parte (La *piEDAD* en el Tratado teológico-político, p. 88) muestra complementariamente la necesaria emancipación de la *piEDAD* respecto a la religión para poder fundamentar un orden ético-político genuinamente racional. Para Spinoza –sostiene el autor– la separación entre teología y filosofía (defendida en el TTP) lejos de suprimir la *piEDAD* la refuerza transformándola en una virtud cívica; se acrecienta de este modo su valor “práctico y público hasta convertirse directamente en política”.

Ahora bien, ¿en qué consiste esa *piEDAD* tan necesaria a la comunidad de hombres libres? La respuesta a este interrogante retrotrae a E. Fernández en la última parte de su estudio hasta E4D1 (La *piEDAD* como afecto y virtud civil, p. 291), donde Spinoza había conectado lo útil propio –fundamento último de la vida común– con la *piEDAD*, que aparece por ello mismo como modalidad del deseo, como un afecto.

Diferente de la compasión y de la humanidad –aunque de la misma familia afectiva, la piedad fluctúa hacia la superstición y el servilismo o hacia la concordia y la justicia; de pasión puede transformarse en la virtud, y su práctica individual puede –debido a la *imitatio affectuum*– extenderse a la colectividad. De este modo la piedad puede llegar a ser, con palabras de T. Negri, la “verdadera alma de la multitud”.

Sin renunciar en ningún momento a la complejidad con la que Spinoza aborda el tema, Eugenio Fernández ha sabido mostrar en su estudio que el juego de la piedad, a menudo malentendido por su dinámica bifaz y por sus múltiples conexiones, es en todo caso para el hombre una práctica individual y social imprescindible.

María Luisa DE LA CÁMARA

FERNÁNDEZ, E., *Corps et signes: L'expression des affects* en Textuel n. 41. Texte et partition (réunis par Arthur Thomasin), Paris, 2001, pp. 39-67.

Aunque se trata de un estudio centrado sobre la escritura en la historia de ayer y de hoy, Spinoza está presente a partir de la página 59 y particularmente entre las páginas 61-64. La expresión de los afectos a través del cuerpo –los afectos como un puente tendido entre los signos y el cuerpo– acredita que una nueva forma de escritura ha sido incorporada por la modernidad.

María Luisa DE LA CÁMARA

GAUDEMAR, Martine de, *Leibniz. Réfutation inédite de Spinoza*. Quebec, Babel, 1999, 103 p.

El subtítulo que completa la cabecera de este libro es *Remarques critiques de Leibniz sur un livre de J.G.Wachter à propos de la Philosophie cachée des Hebreux (d'après le Manuscrit original de la B.R. de Hanover)*. Pero ni el título ha sido puesto por Leibniz ni se dice en ningún lugar que lo haya escrito como una refutación del pensamiento de Spinoza. Sin embargo el contenido de este pequeño texto procede de Leibniz. La magnífica edición de Martine de Gaudemar incluye en un centenar de páginas los contenidos siguientes:

– *Una advertencia de la autora*, explicando la historia y avatares del escrito leibniziano.

– *La reproducción del texto* editado por Foucher de Careil: En origen no eran más que un conjunto de notas de lectura realizadas por Leibniz entre 1706-1710 y anotadas en el libro de Wachter: la *Cábala o filosofía oculta de los hebreos*, notas traducidas al francés y editadas por Foucher de Careil en Paris en 1854 a fin de “contrarrestar el veneno de los textos” de Spinoza y separándolo de la pureza de Leibniz. En dichas notas Leibniz expresa sus opiniones y comentarios personales, reflexiones, resúmenes de algún pasaje de *Ética* I, definiciones de *Ética* III y señala algunas obje-

ciones a cartas de Spinoza. A través de todo ello el filósofo alemán aprovecha para acentuar su separación respecto al pensamiento de Spinoza, por el que treinta años antes había mostrado interés y algún aprecio. Las cuestiones objeto de discusión son: la identidad de Dios y el universo; la causación necesaria; la indivisibilidad de la sustancia; la unicidad de espíritu y cuerpo; Dios como causa única y potencia única; los modos inmediatos y mediatos; la eternidad del alma; la ausencia de entendimiento y voluntad en Dios; la voluntad como ente de razón; y las doctrinas que piensan al hombre como una excepción en la naturaleza.

– *Lectura comentada por la autora de la edición*, destacando que Leibniz se había quejado a Tschirnhaus ya en 1678 (*ubi ego maxime expectabam, ibi desinit*), pues si bien había hallado en Spinoza una metafísica moderna, relacionada con la ciencia galileana y elaborada con un método riguroso, no comparte con él algunas tesis decisivas. Pero Martine de Gaudemar se declara partidaria de la interpretación de Y. Belaval quien sostiene que es preciso ir más allá de la práctica habitual de comparación entre autores, pues –salvo excepciones como Deleuze, o Yakira– suele resultar extremadamente interesadas o cargadas de reacciones afectivas.

– *154 notas críticas* reunidas al final del libro, en las que la autora de la edición “corrige” los defectos de traducción de la edición francesa de 1854 indicando también lo que considera en ella tendencioso o simplemente comentando aquellos aspectos que ofrecen particular interés.

– *Bibliografía*: necesariamente selectiva, pero útil porque contiene las obras de Leibniz que incluyen referencias a Spinoza y una docena de estudios sobre Leibniz y Spinoza, destacando particularmente los trabajos de Parkinson, Robinet, Y. Belaval, G. Deleuze y E. Yakira.

– *Cronología*: 33 fechas desde 1600 a 1716 en las que se recogen datos relevantes de la vida de Descartes, Spinoza y Leibniz, publicaciones de Newton, Toland, Bayle y acontecimientos políticos de interés.

Todo este material, bien dispuesto y sabiamente organizado en pocas páginas, es un trabajo crítico excelente por su valor histórico y por el rigor de quien lo comenta. De interés para conocer la dinámica de la filosofía en su historia, permite al lector seguir el rumbo de dos pensadores que por diferentes caminos han intentado eliminar los obstáculos que impiden el triunfo de la racionalidad.

María Luisa DE LA CÁMARA

GONZÁLEZ, H. (comp.), *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*. Altamira, Buenos Aires, 1999.

En este libro, como advierte su compilador, se recogen una serie de escritos de profesores de las Universidades de Buenos Aires y Córdoba que llevaron a cabo una lectura colectiva de la obra de nuestro filósofo en la que se enfrentan con los escritos de Espinosa con una espontaneidad que se atreve a pensar a pesar de no contar con una base erudita exhaustiva. Pensamos que este camino es correcto ya que la posi-

bilidad de producir trabajos de envergadura filosófica en nuestros ámbitos hispánicos tan ayunos de una reflexión filosófica extensa e intensa, especialmente sobre un autor tan complejo como Espinosa, pasa por la acumulación de trabajos, más o menos conseguidos, hasta el momento en que se consiga una masa crítica que permita el surgimiento de obras de mayor calado y alcance. De todas formas en el contexto argentino esta reflexión sobre la obra espinosiana no es la primera, sino que aparte de la obra inicial en los años cuarenta de León Dujovne, cuenta en los últimos años con aportaciones tan sólidas como la de Leisler Madanes y la de Gregorio Kamisnki del que se publica un artículo en el presente libro.

Las dos temáticas predominantes en el libro son la política y la referida a la imaginación y la profecía. La búsqueda de la libertad y la salvación a partir de la necesidad y siguiendo los impulsos del deseo es el objetivo que se desprende de la lectura de estos trabajos. En esta lectura se busca destacar la contemporaneidad de Espinosa, y su cercanía a una época, la nuestra, tan convulsa y compleja como la suya; tan heteróclita y múltiple, en la que se mezclan de forma inextricable el caos y el orden, dando lugar a un caosmos en palabras de F. Guattari, reflejo de los procesos de heterogénesis que se encuentran en el origen de ambas épocas que han podido ser tildadas de barrocas.

Pero estas lecturas, producto de jóvenes profesores universitarios, no se ven impulsadas sólo por el afán de conocer o el amor a la erudición sino que se esfuerzan en prolongarse en el campo de la práctica política y de la ética animando un tipo de vida que se esfuerza por ser libre y sabia a la vez, que combate por la sabiduría con el mismo empeño con que se esfuerza por instaurar ámbitos y espacios de libertad y esto en nuestros ambientes universitarios tan academicistas y asépticos es muy de agradecer.

Este libro, fruto de la amistad intelectual, destaca el papel de la amistad en la reflexión filosófica y el horror a las disputas que siempre tuvo Espinosa (aspecto éste en el que concuerda con uno de sus más grandes comentaristas y seguidores Gilles Deleuze, para el que la filosofía no es disputa, ni crítica, ni siquiera comunicación y confrontación de opiniones, sino concienzuda y paciente construcción de conceptos que surgen de la vida misma y de la colaboración fecunda con los iguales, en su caso con F. Guattari, C. Parnet y otros). De igual manera, Espinosa elaboraba sus conceptos en conversación permanente con sus amigos holandeses y extranjeros cultivando la cautela del sabio que es consciente de que la novedad radical de su pensamiento no puede ser expuesta a las controversias estériles con los guardianes de las ortodoxias religiosas y políticas sino que exige la paciente digestión por parte de los amigos que a su vez le espoleaban continuamente con sus preguntas y objeciones, como su copiosa correspondencia muestra ampliamente.

Espinosa se nos muestra, pues, cóncavo en el sentido de que recibió las aportaciones de todo tipo que un ambiente tan rico en excitaciones intelectuales y sensibles como lo fue la Holanda de su época le brindaba, y convexo en tanto que proyectaba hacia fuera el resultado de sus reflexiones en forma de conceptos que actuaban como lentes en los que se podía ver la realidad circundante ampliada, esclarecida y no deformada o enturbiada como sucedía en cambio en las obras de sus críticos,

celosos defensores de las ortodoxias de todo tipo, religiosas, filosóficas y políticas. Espinosa, espejo de libertinos (eruditos) fue también la lente de aumento que concentró en su foco los rayos del sol de la crítica naciente y de esta manera destruyó las bases de la esclavitud y la ignorancia abriendo el arduo camino que lleva a la sabiduría y a la libertad.

Francisco José MARTÍNEZ (UNED)

JUILLET, Jean-Pierre, *Des vues de Spinoza. Arguments et figures de la "philosophie vraie"*. Travaux et Documents du Groupe de Recherches spinozistes. Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris 2001, 457 pags.

El objetivo de este voluminoso y agotador trabajo –agotador para el lector, supongo que también lo ha sido valerosamente para su autor– es, a pesar de ello, de un extraordinario interés. Consiste en investigar las relaciones necesarias entre la marcha de los tópicos teórico-deductivos del sistema spinoziano y las “figuras” (el agua, la sangre y el gusano, la candela y su llama....) a ellos asociadas; cuáles son los significados filosóficos o metafísicos que se sitúan por debajo de estas representaciones y cuál es la relación que tienen con ellas. Dicho de manera más general, cuál es la función de la “imaginación” en el lenguaje “geoméricamente demostrado” del filósofo de Ámsterdam. Pero, dada la inevitable polisemia de las figuras mismas, el análisis exige un sinfín de sutilezas hermeneúticas para deslindar, por una parte, el enfrentamiento de un concepto teórico, o racimo de conceptos, en relación de dependencia con otros, junto con, por otra, la singularidad –o jerarquía– representativa de las distintas figuras en acción. Como se ve, todo un trabajo de “lingüística spinoziana”, que el autor desarrolla minuciosamente en la primera parte del libro.

Como era inevitable, la segunda parte ha de tratar de la “física spinoziana”, los famosos Lemas del libro II de la *Ética*, los cuerpos, los individuos, la suma de los individuos, la “natura naturata”, la individualidad de “ideas” y de “cuerpos”, en sí mismos y en el entendimiento divino...

Y la tercera parte, la “meta-física” del sistema en relación a las “figuras”. El lema IV o la conservación de la integridad de un individuo cuando sus componentes o partes son reemplazadas por otras; problemas teóricos planteados por la relación entre fisiología e identidad. Un ejemplo: la “suposición” de la llama en el TIE plantea el problema de la “significatividad metafísica” de tal suposición: si un cuerpo “cualquiera” no contiene de por sí la causa de su destrucción y, por lo tanto, en ausencia de otros cuerpos circundantes, la candela y su llama permanecerían indefinidamente, encontraríamos aquí, aunque naturalmente no tenemos evidencia empírica de ello, un cuasi-valor ilustrativo o confirmación anticipada de dos tesis canónicas de la filosofía spinoziana (E3P4: “ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior”, y E3P8: “el conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser no implica ningún tiempo finito, sino indefinido”); lo que, unido a las proposiciones E3P6 y E3P7, en las que se nos dice que tal perseverancia expresa la potencia misma de Dios

y constituye la esencia actual de la cosa misma, nos hace descubrir la importancia de la “analogía hermeneútica” en el pensamiento de Spinoza (p. 261-271). A nadie se le ocultan los tremendos problemas epistemológicos que entraña medir la “heterogeneidad” de las cosas, el concepto mismo de cosa (“res”) tan ambiguamente utilizado por Spinoza, la distinta función *representativa* y *pragmática* del lenguaje, etc, a la que honestamente hace frente el autor de este libro en su “conclusión”.

En un admirable trabajo de análisis minucioso, el autor –lo había anunciado ya en su “introducción”– nos libera de un estudio sistemático de la filosofía de Spinoza, para centrarse en aquellos pasajes que, a su juicio, son significativos para su metodología: los Lemas de *Ética* 3, el párrafo LVII del TIE, E3P55c, E4P39s, KV1, cap.2, parr. 19, y carta 32.

La fatiga que la lectura de este tipo de libros produce en el lector queda aquí compensada ampliamente por la riqueza de sugerencias que contiene. (A juzgar por la bibliografía, parece que ni en alemán ni en castellano ni en portugués existe investigación alguna sobre Spinoza. ¡Es una pena!)

Bernardino ORIO DE MIGUEL

LAUX, H.- MOREAU, P-F. (Coord), Bulletin XXIV en *Archives de philosophie* 65,2002.

Boletín bibliográfico anual que contiene una relación crítica de los estudios especializados sobre Spinoza publicados en 2001. Agrupa los trabajos en diversos apartados: Instrumentos de trabajo, Textos y traducciones, Obras colectivas, Vida, fuentes y medio cultural, Estudio del sistema o de partes del mismo y Polémicas e influencias; además incluye los Suplementos (para el año 2000, 1999,1998,1997 y 1996).

El boletín de este año incluye un total de 39 títulos a los que se añaden 28 títulos más correspondientes a los suplementos. Lo que suma más de medio centenar de publicaciones que acreditan el compromiso de las editoriales con la investigación y la buena salud de los estudios sobre Spinoza y el spinozismo.

María Luisa DE LA CÁMARA

LOMBA, P.: “De afectos y preceptos: Espinosa y la política”, *Endoxa*,16, 2002, pp.211-219.

El autor plantea la relación entre la razón y la sensibilidad en la filosofía política de Espinosa, destacando la importancia que afectos como la esperanza y el miedo desempeñan en la constitución del orden político, lo cual plantea la paradoja de considerar como condiciones de posibilidad de la instauración de la razón en la vida política unos afectos pasivos y esclavizantes. Dado el carácter pasional de los indi-

viduos humanos la política no tiene una base racional sino que surge en el juego de los afectos; en el ámbito en el que los afectos pasivos se convierten en activos. La razón no puede suprimir los afectos, como sucede en los estoicos y en Descartes, sino que a lo sumo, puede hacer entrechocar unos afectos con otros potenciando los activos e intentando depotenciar los pasivos. En este control pasional de los afectos en la vida política tiene un papel esencial la ley positiva que se presenta como un medio de la afectividad racional que a pesar de ser un elemento perteneciente al ámbito de lo imaginario, y por tanto de lo inadecuado, permite instituir una cuasi-racionalidad que hace que los individuos aunque no sean racionales se comporten como si lo fueran.

Para Espinosa, pues, el ámbito de la política no un ámbito racional desde el origen; más bien es el campo de lo pasional, pero el juego sabio con las pasiones y de las pasiones permite ir desarrollando de forma paulatina una pararacionalidad que ayuda al desarrollo en los individuos de la verdadera racionalidad. No hay en Espinosa una oposición entre la vida racional del sabio que vive apartado en su jardín y la vida pasional de los ignorantes que se mueven en el ámbito de lo político. Antes bien el campo de la política es el ámbito en el que todos los individuos pueden adquirir de forma paulatina un mayor control sobre sus afectos pasivos desarrollado sus afectos activos y su racionalidad. El sabio necesita el ámbito político para conseguir su sabiduría y el ignorante lo es sólo de forma provisional ya que siempre puede llegar a la sabiduría, pero este camino hacia la perfección no pasa por el alejamiento elitista de la cosa pública sino, antes al contrario, por la inmersión activa en la participación política junto con los (más) ignorantes. Ni racionalismo ni elitismo, pues, en la posición espinosiana que siempre concedió un papel esencial a las pasiones en la actividad humana, pero que a la vez, siempre consideró que todos los individuos (y no sólo unos pocos elegidos) podrían acceder a la sabiduría y que en este ascenso vital la participación política más que un obstáculo era una ayuda esencial y constitutiva.

Francisco José MARTÍNEZ (UNED)

MADANES, Leiser, “Un recorrido por los límites de la razón moderna: Spinoza” en J. Echeverría (ed.): *Del Renacimiento a la Ilustración, II*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Madrid, Trotta, CSIC, 2000, pp. 121-145.

Resumir en poco más de veinte páginas el pensamiento de un gran filósofo, a cuyas obras ha dedicado el autor de la empresa buena parte de su esfuerzo intelectual, es tarea harto difícil, por más que sea a veces obligada. Aquí se da noticia del intento de Leiser Madanes respecto a Spinoza para la “Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía”.

Siguiendo el uso convencional, Madanes dedica un primer apartado a la vida y escritos de Spinoza. En él da cuenta de los datos básicos sobre la oscura e interesante vida del filósofo judío holandés, al hilo de una referencia comparada de las más

destacadas biografías, remotas y relativamente actuales, de Colerus y Lucas a Meinsma o Hubbeling. Del conjunto se obtiene una noticia suficiente de la trayectoria vital e intelectual de Spinoza; si acaso, se echa en falta una referencia más amplia al contexto político y cultural de los Países Bajos en esa época.

Los dos apartados siguientes –“El sistema” y “Paralelismo”– resumen el núcleo doctrinal de la *Ética*. Semejante tarea pone a prueba la capacidad de cualquier especialista en Spinoza; me parece que Madanes la desempeña con la solvencia de un buen profesor. Su exposición se atiene, básicamente, a una interpretación “clásica” de Spinoza como filósofo racionalista. De acuerdo con ella, la filosofía spinozista pretende ser expresión de “la única manera posible de comprender la totalidad de las cosas”, vista desde la perspectiva de la razón, y descarta la visión confusa de la realidad que nos ofrece la imaginación.

Desde este enfoque podemos entender la totalidad de lo real como una sustancia única que comprende cuanto existe u ocurre, siendo por tanto infinita, y causa de sí misma. Las entidades particulares finitas pueden ser vistas como modificaciones, y al mismo tiempo como elementos constituyentes de esta realidad única (Mदानes apenas alude a la compleja estructura categorial de atributos y modos que Spinoza despliega, probablemente para hacer más inteligible esta ontología al lector no familiarizado con el léxico cartesiano). Una realidad que es dinámica: el expositor destaca la importancia de la noción de “conatus” (de cuya importancia para Unamuno advierte), que remite a la de “potencia” (menos destacada, pese a la importancia que se le atribuye en las relecturas actuales de Spinoza).

La complejidad y las dificultades de una ontología de matriz racionalista se revelan en la antropología, y más precisamente en el problema de la relación entre pensamiento y extensión, mente y cuerpo, tan clásico como actual. Creo que Madanes plantea con claridad el asunto, en lo que cabe, y la solución de Spinoza, el paralelismo psicofísico en el que se corresponden ideas y cosas.

Queda en cambio apenas esbozada la dimensión práctica, propiamente ética, de la *Ética*, que para el mismo Spinoza era sin duda esencial (y tal vez sea éste el hueco más notorio de esta exposición de la filosofía de Spinoza). Ciertamente, él pensaba que el conocimiento era liberador; pero habría que añadir es que el valor del conocimiento estriba en su contribución a la libertad.

De ahí la importancia de la filosofía política de Spinoza, a la que se dedica el último apartado de esta exposición. Ésta se orienta en la perspectiva del *Tratado teológico-político*, que hace hincapié en la problemática liberal de la tolerancia, y deja en un lugar secundario el planteamiento democrático (republicano) del *Tratado político*.

El capítulo se cierra con una amplia referencia bibliográfica, que destaca las aportaciones en castellano al estudio de Spinoza. Como toda selección, es discutible, y uno se siente tentado de añadir y suprimir menciones; pero no es ésa la tarea de quien redacta una reseña. Éste cumple con informar de que estamos ante un buen trabajo de orientación para los actuales y futuros lectores de Spinoza.

Javier PEÑA

MESCHONNIC, H.: *Spinoza. Poème de la pensée*, Maisonneuve & Larose, Paris, 2002, 312 pp.

El presente estudio reivindica ante todo la importancia del lenguaje para entender a Spinoza, cosa que –según el autor– no se ha hecho nunca, hasta el punto de considerar que el filósofo holandés no tenía *ningún* lenguaje específico (Yovel), o que éste era irrelevante frente a otras lecturas (temática para Curley o estructural para Moreau, por ejemplo). En sentido contrario, aquí se sostiene la identidad de una poética del pensamiento y del lenguaje, que no debe confundirse con una teoría del signo, sino con la unión de concepto y afecto, de concepto y vida..., de modo que el lenguaje desemboca finalmente en una ética del conocimiento y en una política (cf. Pp. 7-15). Semejante hipótesis de trabajo –tan interesante como escurridiza– tiene un desarrollo eminentemente polémico, en la medida en que Meschonnic dedica gran parte del trabajo a comentar a otros comentaristas y no tanto al propio pensador judío. Así, el primer capítulo critica la ausencia del lenguaje como tema en los filósofos institucionales, más atentos a la perfrasis académica, a la didáctica, la coherencia lógica del discurso y, en fin, a la *doctrina* de Spinoza, lo cual sin duda es una traición a un autor *vivo* e irreductible. De ahí también que sea imposible pensar al sujeto que hay detrás de los textos (pp. 69ss.) o, en otro orden de cosas, que se presenten serios problemas de traducción (p. ej. *libido*, *appetitus*, *affectus*, etc.. pp.107 ss.). La cuestión de fondo es que la preocupación exclusiva por el signo y el sentido, por su clasificación (index) y su representación “discontinua” aplastan lo esencial, que es la “continuidad” del ritmo, la prosodia, el cuerpo o naturaleza del lenguaje mismo, el estilo en cuanto “formasujeto” (p.129, y antes pp. 114 ss.). No hay nada que objetar a esta reivindicación de lo que falta por tener en cuenta, todo lo contrario, a condición de que la alternativa exegética sea sólida y fundada.

Y aquí vienen los problemas, porque en el segundo capítulo (“Regla de vida, regla de lenguaje”) no basta con afirmar que la poética es la transformación de una forma de vida por una forma de lenguaje, y viceversa (p. 135), sino que hay que explicitarlo. Por muy sugerente que sea la descripción de la intolerancia a la que hace frente el *Tratado teológico político*, lo que impera es el acopio de referencias de otros estudiosos u observaciones sobre ellos. Es cierto que esa obra de Spinoza puede considerarse también como un análisis del discurso, dado el lazo entre el pensamiento de la vida y el del lenguaje (Cap. 3, “La crítica como forma de vida”, p. 153), volcada en la desteologización y en la hermenéutica de la intolerancia (pp. 163, 170), así como en la historización radical del discurso y los valores, pero hay que probarlo detenidamente y no parece que se haga, más allá de las declaraciones generales. Las mismas vaguedades se aprecian en el capítulo 4 (“Potencia del afecto, potencia del ritmo”) cuando se insiste en la fuerza subterránea de la escritura spinozista como conjunto que se mueve, en la “semántica de posición” (p. 185, 191 s.) que es la prosodia (“sensualista”) u orden interior de las palabras que potencia el significado, o en la energía unitaria del texto que supone una “erotización generalizada del lenguaje” (p.193). Sin duda el asunto es difícil de captar y de exponer por su propia naturaleza sutil, pero se agradecería menos dispersión y más trabazón argumental, aunque el

autor se sitúe siempre al margen de la actividad de los “filósofos”, a los que parece despreciar un tanto. Lo connotativo, con ser tan importante, requiere también algunas dosis de denotaciones que muestren fehacientemente lo que se quiere decir, so pena de trasladar la carga de la prueba al lector, que no acaba de ver lo que se le indica y que tampoco tiene que ser un especialista en latín de primer orden.

El último capítulo (“Poética del pensamiento: el latín de Spinoza”) parecía llamado a desempeñar esta labor de elucidación definitiva, pero sólo lo hace a medias porque la prolija interposición de otros comentaristas una vez más y la abundante casuística de pasajes del pensador moderno no consiguen ofrecer una mirada global. Es verosímil que el latín que éste usa tenga influencias del holandés, del hebreo y el español (p. 215, 280) que le dan un sesgo peculiar, pero nos quedamos con ganas de ver qué consecuencias concretas tiene eso y en qué medida el famoso tono impersonal del discurso de la razón se trueca en una clara postura personal. Siguen los ejemplos –algunos jugosos– sobre aliteraciones, o sobre el ritmo de la escritura que proviene de una oralidad subjetiva y por tanto de un sujeto concreto, o en torno a la exposición en forma de series y repeticiones que practica Spinoza para mejor demostrar y deducir (pp. 253 ss., 273, 284 ss.), y algunos otros aspectos menores. Nada de esto carece de interés y cierta importancia, pero es demasiado lo que se le fía al pretender dar la vuelta a las interpretaciones anteriores y proponer un modelo de lectura por completo diferente, máxime cuando no se aprecia bien cuáles son los vínculos específicos de todo ello con la ética y la política, a las que se vuelve a citar al final (p. 296). En una palabra, nos hubiera gustado tener un desarrollo adecuado y suficiente de esa poética en sentido integral.

Luciano ESPINOSA RUBIO

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

Este magnífico escrito de J. Monserrat trata de la lectura que hizo L. Strauss de la posición spinozista sobre la relación entre filosofía y sociedad. El conflicto, según Strauss, se sitúa entre Ateas y Jerusalén. El debate entre filosofía y sociedad se pone de manifiesto en la cuestión de para quién escribió Spinoza el *Tratado teológico-político*. Según Strauss, Spinoza no escribió esta obra para todo el mundo, ni tampoco para (o contra) todos los judíos o todos los calvinistas, sino sólo para los creyentes liberales de diversas procedencias. La tesis, pues, de Strauss es que Spinoza escribe, como se dice en el Prefacio del *Tratado teológico-político*, para filósofos potenciales en etapas tempranas de su formación, cuando todavía no están muy fuertemente atados por prejuicios supersticiosos, no sólo para filósofos ya avanzados. Strauss defiende que Spinoza acomoda su filosofía a este tipo de lectores, pues si escribiese sólo para los que piensan como él, hubiera dicho otras cosas; incluso podría haber escrito la *Ética* sin haber utilizado la palabra “Dios”. Sostiene que Spinoza se dirige a los cristianos abiertos a la libertad del filosofar de su tiempo, no

porque Spinoza creyera en la verdad del cristianismo o en la superioridad del cristianismo respecto del judaísmo, sino porque adaptaba su propósito a la capacidad común del lector-filósofo o capaz de tener libertad de pensamiento, que en la Holanda de su tiempo eran estos cristianos, para los que la religión se reducía a un mínimo de dogmas y las ceremonias no tenían importancia. Así pues la filosofía se acomoda de alguna manera a la sociedad para poder influir en ella.

En realidad no hay mucha diferencia, piensa Strauss, entre los profetas del Antiguo Testamento, Cristo o el mismo Spinoza, pues todos quieren adaptarse: los profetas del Antiguo Testamento, a una nación; Cristo, a la gente más sencilla de todas las naciones; Spinoza, a los cristianos más liberales. Esto significa que todos utilizan las nociones comunes del grupo al que hablan (los profetas utilizan las de Israel, Cristo las de los hombres más sencillos o Spinoza las de los cristianos liberales). Visto así no hay mucha diferencia entre los prejuicios comunes y las nociones comunes de una sociedad, lo que le lleva a Strauss a afirmar que las nociones comunes en el *Tratado teológico-político* tienen un sentido diferente que en la *Ética* (en donde tendrían un sentido epistemológico específico), lo que acepta el prof. Monserrat, quien, de la mano de L. Jaffro, lee el concepto “nociones comunes” según las preconcepciones estoicas. Se trata de preconcepciones, que corresponden a las preveniciones de un público particular alejado de la filosofía, a las que el filósofo o el profeta, adaptándose a ellas, puede utilizar como puente para que la gente llegue a su pensamiento. Esto es lo que habrían hecho los profetas veterotestamentarios o Cristo. Y esto es lo que haría el mismo Spinoza. Mas un discurso adaptado a la capacidad de un auditorio no resulta un engaño ni una impostura. El *Tratado teológico-político*, en este sentido, no es más que una preparación a la filosofía, una narración de segundo grado. Todo discurso, según Strauss, sería *ad hoc*. El filósofo no miente cuando alaba las preconcepciones de su público, sólo se pone a su nivel para promover una verdad superior. Presenta las preconcepciones de los oyentes como anticipaciones confusas de la verdad. Estas preconcepciones con prejuicios no son la filosofía, pero la filosofía no es lo contrario del prejuicio. Debe haber una necesaria cohabitación entre la filosofía y el prejuicio.

Estas interesantes ideas de la hermenéutica straussiana nos sirven para repensar cómo leer la filosofía de Spinoza o la de cualquier otro pensador del pasado. También son especialmente relevantes para entender la función de la filosofía en la sociedad y, especialmente, la función de la filosofía spinozista en la sociedad de su tiempo, es decir, la relación entre filosofía política y religión. Si la filosofía política no es sino la presentación en público de la filosofía, el punto en el que se produce la intersección entre pensamiento independiente y opinión pública de una sociedad, entonces es muy interesante, como hace el prof. Monserrat, traer a la luz las ideas de Strauss. Las opciones serían básicamente tres: (1) la sumisión de la filosofía a la comunidad, como en el medievo cristiano la filosofía se sometió a la religión (Atenas esclava de Jerusalén), (2) la independencia individual filosófica, como en los judíos y árabes medievales, en los que la filosofía no formaba cuerpo con la teología, sino que, al ser un asunto privado, era más libre (Atenas y Jerusalén en diálogo y conflicto) –la posición de Strauss– o (3) la crítica racional de la comunidad religiosa, tal

como, por ejemplo, la hace Spinoza (Atenas transformando y reduciendo a Jerusalén a una mínima expresión). Mientras que Spinoza, de alguna manera, quiere suprimir Jerusalén para dar sentido a Atenas, Strauss pretende mantener las dos en su integridad, lo que implica subrayar la tensión entre ambas. Esto sólo es posible, piensa, si abandonamos la racionalidad moderna y volvemos a la racionalidad premoderna; no el racionalismo senil, sino una vigorosa racionalidad juvenil sería la única capaz de instaurar un diálogo con la fe bíblica. Strauss, como crítico de la idea de progreso, afirma que el verdadero pensador debe mantener abierta la posibilidad de vivir en un tiempo que es inferior al pasado. Así la vuelta a la premodernidad, por ejemplo a Maimónides, resultaría menos traumática.

Para acabar hay que subrayar que la lectura straussiana de Spinoza, creemos, tiene algunas dificultades. Por lo que se refiere al tema que estamos abordando, sólo señalaremos que Spinoza no utiliza esa concepción straussiana de las nociones comunes, ni en la *Ética*, ni tampoco en el *Tratado teológico-político*, en el que afirma lo mismo que luego escribirá con más detalle en la *Ética*. El punto de partida de Spinoza es que como todos los cuerpos concuerdan en ciertas propiedades, entonces todos los hombres pueden tener acceso a formar nociones de esas propiedades comunes a los cuerpos; así pues “común” se refiere directamente a la comunidad que hay entre los seres concretos y sólo indirectamente a que sean nociones accesibles o aceptadas comúnmente por todos los hombres. Por eso, no se las llama comunes porque sean comunes a los hombres, sino porque se derivan de la naturaleza y esencia de las cosas y, por tanto, todos las podrían conocer (TTP XVI, p. 179, l. 30 ss; cfr TTP IV, p. 61, l. 30). La cantidad de personas que conozcan esas propiedades comunes, sólo poca gente es capaz de acceder a este tipo de conocimiento por nociones comunes, no es relevante para el término “común”; de ser así, las nociones comunes no serían “comunes”. Parece, por tanto, que no tiene mucha lógica spinozista hablar de nociones comunes a los antiguos hebreos o nociones comunes a los cristianos liberales, pues las nociones comunes son siempre las potencialmente comunes a todos los hombres y no las que son realmente comunes en una histórica comunidad de hombres.

Francisco Javier ESPINOSA

MOREAU, P.-F., *Spinoza et le spinozisme*, Paris, P.U.F., 2003, 125 pp.

Casi treinta años después de haber publicado una introducción al pensamiento de Spinoza para la colección “Écrivains de toujours”, de la editorial Seuil, Pierre-François Moreau nos ofrece ahora un nuevo trabajo de carácter introductorio alentado esta vez por un espíritu más informativo, más aséptico, que doctrinal o interpretativo.

En efecto, en su *Spinoza*, de 1975, la estrategia expositiva de Moreau era la de instalar el espacio teórico, tal vez único, de Spinoza en su diferencia, poniendo el acento sobre todo en su especificidad y en la manera de pensar que lo organiza. Por

ello se estructuraba aquel libro (en capítulos que iban recorriendo sucesiva y ordenadamente algunas de las más importantes ideas del autor estudiado) en función de la crítica spinoziana a la red conceptual que configura los sistemas modernos de la libertad y la finalidad. El rechazo del voluntarismo y del subjetivismo, al ser considerados como el núcleo de dicho espacio conceptual, fueron utilizados por Moreau como criterio a partir del cual organizar la exposición de la filosofía de Spinoza en todos sus aspectos. Era palpable un cierto aire de familia, quizás no sólo deudor de la época sino inevitable en el caso de la filosofía spinozista, con el estructuralismo y el marxismo.

En el libro que ahora nos ocupa la estrategia es otra. No se trata tanto de ofrecer una interpretación de la filosofía de Spinoza como de presentar al lector una exposición seca, informativa, del estado de la cuestión acerca de nuestro conocimiento de su obra y de su peso histórico. Con ello se quiere cumplir un doble objetivo: ofrecer una introducción lo más objetiva posible a la vida y al pensamiento de nuestro autor (introducción a su pensamiento que en manos de Moreau se convierte en una apremiante invitación a la lectura directa de sus textos) y, vinculado a ello, prevenir al lector ante la precipitación de algunas interpretaciones (doctrinales y también historiográficas) que se han convertido ya en tópicos del saber “común” acerca del spinozismo.

Así, en el primer capítulo del libro, “La vie”, se intenta determinar qué significa ser holandés, judío y cartesiano durante el siglo XVII, a partir de los datos más seguros de que disponemos acerca de la vida de Spinoza, con el fin de rechazar las invenciones (leyendas y condenas) y comprender los envites de los hechos establecidos. En el segundo capítulo, “L’oeuvre”, se expone cronológicamente el contenido de las obras de Spinoza casi desde la literalidad de su texto, tratando de combinar tres tipos de lectura: el que insiste en la diversidad de géneros literarios, en la diversidad de los tipos de exposición, y la que pone el acento sobre la progresiva y cada vez más propia exposición de un tema principal en la filosofía de Spinoza (la ontología de la potencia). Por ello, los escritos de nuestro autor, señala Moreau, constituyen un excelente ejemplo de lo que son las transformaciones de un sistema filosófico. El tercer capítulo, “Thèmes et problèmes”, señala los “terrenos” y las polémicas que el pensamiento de Spinoza recorre y suscita (ateísmo, necesidad y libertad, determinismo, etc.). Aquí es interesante consignar la importancia que Moreau concede a la experiencia y a los ejemplos que Spinoza utiliza y a través de los cuales expone su doctrina (importancia que ha cobrado un especial protagonismo en otros trabajos suyos), pues más de la mitad del capítulo está dedicada a las figuras o personajes (ficticios: el celoso, el avaro, etc; históricos: Alejandro, Moisés, Salomón, etc.) y a los lugares (Jerusalem, Roma, Amsterdam, España) que pueblan y acogen la reflexión spinoziana. Por último, en el capítulo cuarto, “La réception”, se ofrece un recorrido panorámico sobre los avatares históricos del pensamiento de Spinoza, desde las reacciones que suscitó la publicación del *Tratado teológico-político* hasta su influencia en la literatura del siglo XX, pasando por su recepción en la Alemania de finales del XVIII o por su vinculación con el psicoanálisis.

En fin, *Spinoza et le spinozisme* es la obra de un máximo especialista en la filo-

sofía de Spinoza en la que se deja notar no sólo la fuerza de un dominio magistral de las fuentes doctrinales e históricas, sino también una precaución expositiva e interpretativa fruto tal vez de los largos años que su autor ha dedicado a la investigación. Por todo ello, sería interesante complementar la lectura de este trabajo con la del libro de 1975. La obra, por otra parte, ofrece en sus notas a pie de página referencias bibliográficas de actualidad, sobre todo en inglés y francés, aunque también en otros idiomas. Estamos, pues, ante un libro muy recomendable para todo aquel que quiera acercarse a la filosofía de Spinoza y tener una muy ponderada visión de conjunto de ella, de los materiales con los que se construye y de su suerte y efectividad históricas.

Pedro LOMBA FALCÓN

NADLER, Steven, *Spinoza's Heresy. Immortality and the Jewish Mind*. Clarendon Press, Oxford 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 substancia 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 substancias 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 transcendente. 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.p8; 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 per-

sonal. 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 *Espejo Extraviado* de Miquel Beltrán, que el autor no cita en su bibliografía.

Bernardino ORIO DE MIGUEL

NORTH AMERICAN SPINOZA SOCIETY. NASS MONOGRAPH 10 (2002), 48 pp.

La revista se abre con un interesante trabajo de Jeffrey Bernstein titulado “The Ethics of Spinoza’s Physics” (pp.3-19), donde el autor pone de manifiesto la evidente relación entre estas dos grandes dimensiones del discurso spinozista, e incluso la prioridad fundamentadora de la física (sobre todo en E2P13) respecto de la ética. De entrada, se propone una lectura que ve en el pensador holandés una alternativa tanto a Descartes como a Newton, en la medida en que la Naturaleza es en él un conjunto fluido de fuerzas de donde nacen múltiples interacciones que, a su vez, son el presupuesto de lo ético; y ello desde la inspiración aristotélica de una física en torno al movimiento y, por otro lado, de una interpretación nominalista de la distinción

modal. A partir de ahí, el artículo se cifra en cuatro tesis: 1. Contra el atomismo y la afirmación del vacío al modo newtoniano; 2. Contra la idea de un “plenum” substancial de tipo cartesiano; 3. Los afectos son determinadas expresiones de fuerzas; y 4. Se concluye una ética inherente a la física. La argumentación de fondo consiste en que la *ratio* de movimiento y reposo define al individuo en su conjunto (p. ej. humano) y no sólo a los cuerpos, el cual está inmerso por definición en un mar de interacciones con otros, toda vez que es parte del individuo infinito o “ratio de ratios”, concebido como conjunto fluido de fuerzas que se componen y descomponen. Lo cual supone que aquellas inter-determinaciones entre individuos se traducen en afectos (que apelan, como es sabido, al cuerpo y a la mente por igual), cuyas fuerzas modelan éticamente la esencia humana en los mismos términos de fluidez y engendran su gran pluralismo afectivo. Bien puede concluirse con Aristóteles, pero a través de esta vía fisicalista, que el ser humano es un “animal político” por definición. Todo lo cual resulta bastante convincente, aunque esquemático, y no hubiera estado mal prolongarlo en el tránsito que el propio Spinoza efectúa de la física a la ética cuando afirma que es “bueno” lo que favorece la proporción de movimiento y reposo y “malo” lo contrario (E4P38,39), entre otras cosas.

Los otros artículos son de menor extensión, pero no carecen de interés. El de Lee Rice (“Comments on Bernstein”) señala precisamente algunas de las dificultades implícitas en el texto anterior, una vez que contextualiza a Spinoza en la línea común que va de Galileo a Newton. En concreto, lo difícil que es a veces encajar física y metafísica, como por ejemplo al hablar de la identidad modal en los diferentes atributos (p.25), en el carácter fijo de la esencia individual no siempre conciliable con la fluidez apuntada (p.26s.), o en el hecho de que el individuo infinito en rigor alude a Dios mismo (p.27). Todo lo cual no empece, sin embargo, el fructífero esquema interpretativo de Bernstein (p.28), hasta el punto de que para nosotros esa consideración de lo físico es sencillamente imprescindible. Los dos artículos restantes se ocupan de la discusión a propósito de la traducción de unos pasajes del *Tratado teológico político*, según respuesta de Fokke Akkerman a Wim Klever (pp.32-36), y de la reseña de los estudios sobre Spinoza *realizados* en Rusia desde antes del período soviético hasta hoy (pp.37-47), según investigación de Igor Kaufinan.

Luciano ESPINOSA

RAVVEN, Heidi M., and GOODMAN, Lenn E., eds. *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*. Albany, New York: State University of New York Press, 2002. Pp. ix + 290.

The facts of the matter are clear and well-known. Baruch de Spinoza was born, raised and educated as a Jew in seventeenth-century Amsterdam. He went to Amsterdam's Portuguese Jewish community's elementary school as a boy, and while he appears not to have formally pursued higher level classes, he probably did attend one of the community's *yeshivot*, or adult study academies, during his years as a

young merchant. Spinoza's knowledge of Jewish history, textual sources, and thought, including medieval Jewish philosophy, is evident throughout his writings. He was, if not a Jewish philosopher, a Jew whose philosophy is undoubtedly informed by his Judaism.

The question, then, is why do so many scholars ignore or even deny that this Jewish context has any bearing on our understanding of Spinoza's philosophy? Philosophical work on Spinoza has never been better. Every year, new and illuminating studies on his metaphysics, epistemology and his religious and political thought (and, unfortunately to a lesser degree, his ethics) contribute to deepening our understanding of his system. And yet, despite Wolfson's great beginning almost seventy years ago, substantive studies by Anglo-American philosophers of Spinoza's relationship to earlier Jewish philosophy are few and far between. Worse, some commentators go out of their way to reject the relevance of the Jewish background for the study of Spinoza's ideas.

This new collection of essays is intended to correct, to some degree, this imbalance. Its aims are modest. The idea is not to provide insights into Spinoza's Jewish sources and to show how he adapted this or that notion from earlier Jewish thinkers (although some of the essays do indeed do this). Nor is it to offer judgments of Spinoza relative to some normative Jewish position and demonstrate either his heterodoxy or traditionalism (although some of the essays also do this). Rather, as the editors state in their introduction, the purpose of the volume's chapters is to "explore Spinoza's philosophic ideas and raise the question of the resonance or dissonance of these ideas with the full array of Jewish sources, traditions and themes" (5). What this means is that the essays are supposed to approach a variety of traditional Jewish ideas, values, and themes and see both how they get worked through in Spinoza's philosophy and how Spinoza's reworking of them is transmitted to posterity. "Our aim is to take the most empirical and wide-ranging view of what can and should be deemed Judaic and to seek the resonances and the enduring insights that re-echo from those resonances in the philosophy of Spinoza" (5). The overall theme, in other words, is Jewish aspects of Spinoza's philosophy and their legacy.

This is an enormously important set of questions, and such a project is long overdue. To some extent, this volume succeeds in achieving its aims. The essays range widely over many facets of Spinoza's thought – not just the *Ethics*, *Theological-Political Treatise*, and other strictly philosophical works, but also the Hebrew compendium and the background to his *cherem*. There is some solid philosophical and tight analytic work, as well as more historically and textually-oriented discussion. There are some very creative approaches to Spinoza here. On the other hand, it is a rather uneven collection. One contribution is a very long, broad survey of a great variety of themes; another is an exceedingly short look at a narrow issue. A few of the essays do indeed illuminate a difficult or complex aspect of Spinoza's metaphysics or political thought; some, however, are a little tedious, and it is hard to see what new contribution they make to our understanding of Spinoza's ideas and life.

The volume begins with Lenn Goodman's extensive and rich survey, what the editors call "a complete review of Spinoza's philosophy". The wide-ranging chapter

is given some focus by thirteen standard philosophical themes (e.g., The One and the Many, Freedom and Determinism, Knowledge and Skepticism). Goodman's point is to show both how Spinoza's thought is related to classic Jewish philosophy, and how classic Jewish philosophy itself wrestles with the central problems of philosophy in general. He looks at how Spinoza's approach to these problems draws on Jewish ideas.

Lee Rice's essay, "Love of God in Spinoza", is a fine philosophical study of the nature of God's immanence in Spinoza, and especially how Spinoza's account of the love of God reflects an ancient Jewish insight. He insists that "it is the immanentism and naturalism of ancient Jewish thought to which Spinoza allies himself, rather than the frantic dualisms that he perceives as mediaeval in origin" (103). Along the way, he does a fine job of clearing up an ambiguity at the heart of Spinoza's account of the love of God.

In the too-brief essay, "Spinoza's Metaphysical Hebraism", Warren Zev Harvey rehearses some of the questions raised by Spinoza's compendium of Hebrew grammar, especially regarding parallels between this linguistic work and his metaphysical ideas.

Kenneth Seeskin provides a good analysis of the differences between Spinoza and Maimonides on divine creation in "Maimonides, Spinoza and the Problem of Creation". He also considers the gap between Maimonides' transcendent God and Spinoza's immanent God, and shows how the differences between them on the question of creation are reflected in current debates over the origin of the universe.

In "That Hebrew Word: Spinoza and the Concept of the *Shekhinah*", Warren Montag argues that a famously puzzling line from the authorities cross-examination of Spinoza's friend Johannes Koerbagh – "What was the meaning of the Hebrew word *Schabinof*?" – in fact leads us back to a kabbalistic dimension of Spinoza's thought. Spinoza, Montag argues, takes the notion of *Shekhinah* and God's immanence from the kabbalah and turns it back against superstitious conceptions and uses of God. Spinoza, he suggests, was thus a kabbalistic antikabbalist.

Edwin Curley's chapter, "Maimonides, Spinoza and the Book of Job", is a long, insightful study of theodicy in Maimonides and Spinoza (as well as Menasseh ben Israel). After an analysis of the Biblical story, he examines both Maimonides' interpretation of Job in the *Guide for the Perplexed* and Spinoza's remarks on both Maimonides and Job in the *Theological Political Treatise*. He finds in Job a precedent for Spinoza's own dismissal of traditional theodicy.

Heidi Ravven's "Spinoza's Rupture With Tradition: His Hints of a Jewish Modernity" considers the role of the imagination in the *Ethics* and the *Theological-Political Treatise*. She argues that it is not simply the passive faculty of receiving images from the senses, but also performs an important role both in terms of socialization and in terms of transmitting certain aspects of religious tradition.

In "Why Spinoza Chose the Hebrews: The Exemplary Function of Prophecy in the *Theological-Political Treatise*", Michael Rosenthal compares Moses' use of prophecy in the Bible to create and structure early Israelite society with Spinoza's use of Scripture itself to argue for a secular polity in contemporary Netherlands. He

organizes his argument around the theme of an “exemplar” and the moral, social and political uses to which such a device can be put.

Finally, Richard Popkin’s essay, “Spinoza’s Excommunication”, reviews some facts, myths, and hypotheses around Spinoza’s *cherem*. One of the lessons he tries to convey is that Spinoza worked to distance himself from Judaism. This is an interesting counterpoint to the general conclusion offered by the other essays in the volume, in so far as it shows that if Spinoza’s philosophy is indeed a Jewish philosophy, it is not because of any conscious decision on Spinoza’s part to work within the tradition.

This is a volume well worth reading. There are a couple of truly valuable essays in it. And even the less substantial contributions succeed in raising important and interesting questions and point to what will undoubtedly be fruitful arenas for further research into Spinoza’s relationship to Judaism.

Steven NADLER. Department of Philosophy
University of Wisconsin-Madison (USA)

TATIAN, D.: *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2001, 239 págs.

La sorpresa producida por un título que resulta de entrada enigmático, si bien pone de manifiesto cierta paradoja entre ‘cautela’ y ‘salvaje’ y puede implicar un guiño a la obra de T. Negri *La anomalía salvaje*, es despejada por el subtítulo que indica claramente el contenido de esta obra. En efecto, trata, y muy bien, de las pasiones como elemento constitutivo de la política, tanto en los gobernantes como en los gobernados. Su tema no es sólo “las pasiones políticas”, sino también “la política de las pasiones” (p.116).

Como indica el autor, el texto fue compuesto en la cercanía de Remo Bodei, durante un periodo de estudio en Italia. El dato no es meramente biográfico, sino que afecta a la obra, que refleja el saber hacer, el rigor, la concisión y la elegancia características de la tradición académica italiana. Además de la guía de R. Bodei, que es autor del prólogo, se constata la influencia de P. Cristofolini, cuyas citas son frecuentes, así como la familiaridad con autores clásicos como Maquiavelo y con especialistas actuales en filosofía política como R. Esposito.

La estructura del libro es clara. El cap. 1 se titula “Excomuni3n y libertad”; el cap. 2 “Vida com3n”; a partir de ah3 dedica cinco cap3tulos a cinco pasiones: Amistad; Adulaci3n; Odio; Ambici3n; Miedo, esperanza, amor; y un 3ltimo cap. a Comunidad. Ese recorrido confluye en la Conclusi3n. El libro se cierra con una amplia bibliograf3a, fundamentalmente spinozista, pero que no recoge todas las obras citadas a lo largo del texto.

El cap. I parte de la excomuni3n de Spinoza como hecho que marca su “despojo de comunidad”. De esa experiencia arranca su planteamiento: “Comunidad no es algo a lo que se pertenece, sino algo que se construye; no es un dato, sino un efecto” (p.19, ver p.146). Por tanto se trata de descubrir el deseo fundamental que anima a

los hombres a componer sus existencias, en medio de las tendencias de descomposición e incomunicación, y de explorar las “condiciones que favorezcan la producción de comunidad entre los hombres”(p.21). Este proceso implica llegar a ser activos y racionales, de tal suerte que la ‘vita activa’ y racional es el camino hacia la vida buena y verdadera. Desde ahí se esbozan las ideas fuerza que recorren toda la obra: la tensión entre y el paso de la servidumbre a la libertad, la consideración de la amistad como inicio o principio de construcción de comunidad. Tal planteamiento señala la radicalidad de la política spinozista, a la vez que su límite. D. Tatián habla de “un Spinoza impolítico” (p.36), tomando la expresión de Cacciari y de Esposito, para poner de relieve que la política de Spinoza desborda el espacio del discurso político convencional y resiste a la tentación de identificar la política con el Estado. Ni siquiera el sabio libre puede prescindir del Estado, pero éste no es perfecto, ni lo es todo. La verdadera política implica una ontología y una ética, de manera que resulta ‘impolítica’ para los políticos. ‘Impolítico’ no significa aquí ‘apolítico’ o privado, sino que indica la crítica de la representación en su doble sentido y de la enajenación del poder, así como la radicalización y ampliación de la política hasta convertirse en “política de lo (supuestamente) impolítico” e “intrínseca politicidad de la ética” (p.141-142).

En el marco de este planteamiento y con la guía de esas cuestiones decisivas, el cap. 2 analiza la “vida común”, esa que el comienzo del T.I.E. describe plásticamente como marcada por el afán de riquezas (*avaritia*), honores (*ambitio*) y placeres (*libido*). Vida corriente, ordinaria, pero vana e inconsistente precisamente porque tiene poco de institución y construcción común. Esa vida común es un prototipo de servidumbre. Por eso en ella es necesaria la cautela, especialmente para los hombres sabios como defensa de su libertad. Y por eso el camino consiste en pasar de la ‘vida común’ a la “vida en común” (p.55), siguiendo la dinámica de la concordancia. Lo característico de la propuesta spinozista es que “la ruptura con la vida común” no significa una guerra contra las pasiones en general (p.49), sino una selección y transformación de las mismas. Buena muestra de ello son las pasiones estudiadas en los capítulos siguientes.

El cap. 3 trata de la amistad. Señala los momentos fundamentales (Platón, Aristóteles, Ciceron, Montaigne, Kant, Hegel) de la gran tradición que ha ligado la amistad a la justicia, a la razón moral y a la política. A este propósito conviene destacar uno de los valores de esta obra: la selecta y atinada información que ofrece en las notas a pie de página, que constituyen una caja de resonancia que amplía el alcance del texto principal y abre un espacio múltiple de diálogo y debate. En Spinoza la amistad se presenta como contrapunto a la soledad y a las disputas, y estrechamente vinculada a la utilidad, la generosidad y la libertad. Los hombres libres se unen entre sí “por la más estrecha amistad” E. 4P70 y 71). La amistad supone el enlace entre ética y política y la síntesis entre afectos y razón. Además, la amistad supera la fluctuación y se opone a la tiranía. Tiranía y servidumbre son cómplices, se refuerzan mutuamente y se oponen ambas a la libertad política. De ahí la atención que D. Tatián presta a lo largo del libro a E. de la Boetie y su crítica de la ‘servidumbre voluntaria’, como trasfondo del esfuerzo spinozista por conseguir la libertad.

La adulación es una de las pasiones que sustentan la tiranía y refuerza la servidumbre. El cap. 4 presenta una selección de referencias clásicas sobre el tema, deteniéndose especialmente en E. de la Boetie y en La Mothe le Vayer (*De la liberté et de la servitude*, 1643). Spinoza destaca la conexión de las siguientes pasiones tristes: soberbia, adulación y abyección, que tejen una trama de ignorancia, engaño y “concordia servil” (p.104). Por eso rechaza la adulación y se funda en la inalienable libertad de juzgar y en la transformación, en vez del desprecio, de la plebe en pueblo y de los súbditos en ciudadanos.

El cap. 5 ofrece una “microfísica del odio”, pasión triste y dependiente, pero que constituye una de las relaciones sociales básicas y es una de las pasiones políticas más utilizadas. De su constelación forman parte otras pasiones que muestran sus posibilidades de cambio; así la indignación, que es tristeza ante la injusticia, puede actuar como factor de resistencia y “pasión de la revuelta” (p.126), que límites a la violencia del poder establecido. En la indignación colectiva se manifiesta una modalidad elemental de potencia de la multitud. Y como el objetivo de Spinoza no es la conservación de la vida, como para Hobbes, sino su afirmación y expansión, no se trata de conseguir un equilibrio inestable, basado en el miedo recíproco, sino de “compensar con amor o generosidad el odio, la ira...” (E 4P46) y “concederle más derecho a la razón que al odio y la ira” (TTP XVI, p.334).

La ambición (cap. 6) es una de las pasiones que mejor muestra la genealogía de los afectos y sus posibilidades de transformación. No se trata de una afección cualquiera, sino de “un deseo (...) que mantiene y fortalece todos los afectos” (E 3AD44ex.). Ahora bien, su versatilidad incluye su contradicción: los ambiciosos se esfuerzan en que los demás aprueben lo que ellos aman u odian y “queriendo todos ser amados o alabados por todos, resulta que se odian entre sí” (E 3P31S). La ambición infiltra sus aparentes contrarios como la modestia. “El concepto de ambición, según los textos hasta aquí considerados, recorre un extenso registro cuyos extremos son el apetito de gloria y la imposición de valores; la admiración y el sometimiento; la búsqueda de prestigio y la voluntad de mandar” (p.153). Por ser manifiestamente relacional, la ambición resulta ser también una pasión política decisiva. Inscrita en la constelación de la amistad, la generosidad y la gratitud se convierte en el deseo de gloria que no repugna a la razón ni a la libertad. En efecto, hay un tipo de gloria que nace del contento de sí mismo (*acquiescentia in se ipso*) y como tal se sitúa en los antípodas de la vanagloria, modelo de heteronomía, y apunta hacia la gloria o *beatitudo*.

“Inscrito en el realismo abierto por Maquiavelo, el pensamiento de Spinoza invita a concebir la filosofía política como una reflexión sobre la vida común entre los hombres, que toma en consideración las pasiones en tanto unidades elementales de su constitución” (p.161). Su empeño es transformar el miedo, la esperanza y la obediencia en amor (cap. 7), es decir, de la pasividad en actividad y de la sumisión en libertad. Se trata de “realizar una obediencia sin servidumbre” (p.171); y de pasar de “un estado civil meramente negativo, contractual y legal, al estado de razón” (p.171). Ello implica pasar del predominio de la dinámica del vulgo o plebe, al protagonismo de la *potentia multitudinis*. En este sentido, Tatián destaca el cambio ope-

rado en el TP con la renuncia al planteamiento contractualista y la importancia dada a la *multitudo*. La propuesta de Spinoza no consiste en alienar derechos, sino en componer potencias y construir así la *civitas* donde los hombres puedan ser *sui juris*, realizar la utilidad común y construir la paz.

La comunidad (cap. 8) marca el punto de llegada del proceso que parte de la ‘vida común’. Ante todo se trata de una comunidad de afectos. Entre esos ‘afectos comunes’ conectados con las “nociones comunes”, D. Tatián destaca la importancia de la solidaridad (*auxilium*), la amistad, la honestidad y la generosidad. Todos ellos son modos de composición de fuerzas que colaboran en la formación de una “razón afectiva común” (p.199) y una “praxis communis”. Eso no quita que Spinoza sea “bien consciente del poder de la impotencia” (p.212), de la ignorancia, de la tristeza y del espíritu negativo; al contrario, contra ese poder se levanta la construcción política de la libertad.

La Conclusión destaca la relevancia de Spinoza para el presente y la fuerza de su propuesta contra la filosofía política hobbesiana, predominante en la modernidad, con sus efectos de despolitización. La clave de la propuesta de Spinoza es “como transformar la voluntad de poder en potencia” (p. 228). Su legado es la afirmación de la política como modo de desplegar la potencia común, frente a un mundo donde el poder opera como dominación y la política convencional genera despolitización.

Debo destacar, además, en el conjunto de este libro un uso amplio de las distintas obras de Spinoza, señalando cuidadosamente las diferencias entre ellas. En fin, un libro serio, bien elaborado e interesante que vale la pena leer.

Eugenio FERNÁNDEZ

TATIÁN, D. y TORRES, S. (Eds.) “Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza”, *Cuadernos de Nombres*, Córdoba (Argentina), 2002, 206 págs.

Los 18 textos que componen este número especial de la revista *Cuadernos de Nombres*, todos de autores argentinos, constituyen una buena muestra del interés y la atención que Spinoza suscita, de la diversidad de enfoques y de la cantidad de personas que en el ámbito académico se ocupan de temas spinozistas. En este sentido el Prólogo indica los principales autores argentinos que hasta ahora habían destacado en el estudio de Spinoza, con lo cual coloca este volumen en la estela de esa tradición.

Los textos son bastante diferentes entre sí. Algunos tienen carácter de reflexión o ensayo personal, como el de G. Kaminsky “La sociedad de los hombres torcidos”. La mayoría tienen un tono claramente académico; por ej. el de S. Torres “Contra Pax: Maquiavelo y Spinoza”, que sucintamente presenta una historia interesante de los cambios del concepto de paz desde san Pablo y san Agustín hasta Spinoza; y sobre todo del giro republicano que se opera en el TP, bajo la influencia de Maquiavelo, volviendo a fundar la política en la categoría de ciudadanía y reivindicando la vida activa contra la vida ociosa y contemplativa.

Ante la imposibilidad de hacer indicaciones detalladas sobre cada artículo, baste señalar que abordan los siguientes cuestiones: la relación de Spinoza con autores como Erasmo o E. de la Boetie; temas como la escritura en el tiempo, la historia, el miedo, la beatitud, las pasiones, la meditación de la vida, la superación del contractualismo; y enfoques como la lectura de Spinoza en clave dialéctica o su interpretación materialista; sin que falten títulos curiosos como “La eternidad de los peces” de D. Tatián, bajo el cual se ofrecen informaciones y reflexiones bien documentadas y sugerentes sobre las concepciones cartesiana y spinozista de los animales.

El conjunto resulta, como suele suceder en este tipo de publicaciones, desigual. Conviven textos rigurosos con otros que no parecen derivar de un conocimiento profundo y fino de la obra de Spinoza. Incluso a veces se deslizan algunas erratas importantes como éstas: “omni (s) determinatio negatio est”(p.87) o *Tractatus teologicus-politicus* (p.156). No obstante vale la pena que aparezcan publicaciones colectivas como ésta y es importante conocerlas para seguir el desarrollo actual de los estudios spinozistas.

Eugenio FERNÁNDEZ

VERBEEK, Theo, *Spinoza's Theologico-political Treatise. Exploring 'The Will of God'*. Ashgate Publishing Limited. Aldershot, England 2002, 204 pags.

Cualquier lector del TTP –comienza el autor su larga y excitante Introducción–se ve enredado en enormes dificultades de comprensión, no como las que encontraría en la *Crítica de la Razón Pura* o en la *Fenomenología del espíritu*. Aquí no hay un vocabulario técnicamente complicado ni razonamientos abstrusos; su dificultad no reside en las frases, párrafos o conceptos, sino simplemente en que uno no sabe cómo armoniza un argumento con otro, un capítulo o varios capítulos con el resto, y todo el Tratado con la obra general de Spinoza.

Tampoco la literatura secundaria le proporciona demasiada luz. Hay poca unanimidad en torno a saber si Spinoza pretendió investigar el origen contractual de la sociedad civil, o diseccionar la estructura de un gobierno democrático, o rechazar toda religión o algún aspecto de la religión o alguna específica religión; uno no sabe cómo quiso el filósofo que leyéramos los capítulos dedicados a la profecía (c. 1 y 2), el de la interpretación de la Escritura (c. 7) o los de la teocracia /c. 17 y 18). Y si todo el mundo estaría de acuerdo en que un tema fundamental sería el de la “tolerancia” o la “libertad de filosofar”, habría que cohesionarlo todo con el capítulo 19, donde parece que toda autoridad teológica y pastoral deberá estar sometida al soberano. ¿Y qué decir de los milagros (c. 6) en relación con la profecía (c. 2) o con la interpretación de la Escritura misma (c.7)?

Si de la oscuridad “organizativa” pasamos al “uso” de los términos, las dificultades y paradojas se amontonan. Por ejemplo, “profecía, esto es (“sive”), la revelación, es un conocimiento cierto de alguna materia revelada por Dios al hombre”. Así que la revelación sería la profecía, y la profecía sería la revelación, y ambas un

“conocimiento cierto” (“certa cognitio”). Pero la revelación puede entenderse como un proceso (Dios revelándose a sí mismo o su voluntad) o como el resultado de ese proceso (el conocimiento revelado acerca de Dios o su voluntad), pero en ambos casos todo está mediado por el profeta, aunque no necesariamente, pues también Dios se revela en la naturaleza. Con ello empezamos a dudar acerca de si la revelación y la profecía son lo mismo y cómo el profeta comunica lo que él “cree” haber sido “revelado”. Por otra parte, ¿qué tipo de “conocimiento” es la profecía, ese “conocimiento cierto”? Seguramente será algo distinto de lo que Spinoza califica de ciencia (“scientia”) y sabiduría (“sapientia”), queriendo significar por conocimiento (“cognitio”) una cierta clase de “asentimiento”. Y ¿cuál es el significado del término “cierto”? ¿saber que “algo es verdadero”? Pero se nos dice en la *Ética* que la verdad y la certeza están reservadas a las ideas adecuadas, con lo que un buen spinozista estaría dispuesto a admitir que eso que la profecía ofrece “conocido como verdadero” es la filosofía o, incluso, que la profecía (o la revelación) consiste en ideas adecuadas. Esto es lo que, de momento, parece insinuar Spinoza cuando dice: “desde esta definición (de profecía), el conocimiento natural podría calificarse también de profecía, pues todo lo que conocemos por la luz natural también depende del conocimiento de Dios y de sus eternos decretos”. Sin embargo, a renglón seguido, y a pesar de que la filosofía no es inferior a la revelación en cuanto a su verdad y certeza, dice Spinoza que la “revelación *va más allá*”. Pero, ¿cómo la revelación puede ir *más allá* que la filosofía sin que ésta pierda su certeza? Si lo “real” y lo “concebible” se identifican, según Spinoza, parece absurdo que pueda haber algo real y cognoscible (por el profeta) y que sea inconcebible (por el filósofo), etc.. Y ¿qué decir del carácter y origen “divino” de la profecía y de la filosofía? El “Dios” de Spinoza no sería el “Dios” de la profecía puesto que el primero sería un Dios “natura” mientras que el segundo sería un supremo legislador de un tipo de conocimiento que, según la filosofía, sería inconcebible y, por lo tanto, imposible.

Habría que interpretar estos lenguajes de Spinoza –dice Verbeek– en un sentido dialéctico o retórico, pero lleno de ambigüedades, a fin de permitir a la “filosofía”, esto es, a su propia filosofía, ser descrita como “divina” en la misma línea que lo que la profecía o la revelación contienen de racional. De esta manera, la filosofía recibiría el mismo tratamiento “divino” que la revelación, y las definiciones de “profecía” y “revelación” contendrían una implícita refutación de aquella acusación de “impía” o “atea” lanzada por doquier contra la filosofía de Spinoza, lo que vendría dado precisamente en el subtítulo del TTP: “varias disertaciones en que se demuestra que la libertad de filosofar no sólo es compatible con la piedad y la paz del Estado, sino que es imposible destruirla sin destruir al mismo tiempo esa paz y esa piedad”.

El cuerpo del libro de Verbeek contiene seis capítulos, que paso a sintetizar sumariamente.

“Religión y Verdad” (p. 17-42). ¿A qué “verdades conocidas” se refiere Spinoza cuando exige la “liberidad de filosofar”? Ante todo, a la no existencia de un “Dios-Voluntad Legisladora”. De aquí se sigue que toda revelación es falsa; que toda autoridad es de origen humano; y que el uso de la “autoridad” fuera del contexto estrictamente político carece de sentido. De manera que sólo podemos comportarnos

“moralmente” bajo el supuesto de la no existencia de ese “Dios-Voluntad Legisladora”. Frente a toda clase de superstición, éste es el “ateísmo” y la “impiedad” de Spinoza.

“La voluntad de Dios” (p. 43-66). Spinoza rechaza la “Ley Divina” como ley prescriptiva o normativa, lo que implica que toda autoridad es de origen humano y, en última instancia, toda obediencia hunde sus raíces en la estructura política. Cualquier otra “autoridad” (sea de la Escritura o de las Iglesias) o no es propiamente autoridad sino creencia o superstición, o, en todo caso, ha de estar sometida a la autoridad del soberano, a quien Spinoza, siguiendo a Hobbes, aunque limitando más la autoridad, llama “intérprete de la Voluntad de Dios”. Frente a Hobbes, no obstante, Spinoza desarrolla un nuevo concepto de libertad desde el verdadero conocimiento: quien conoce verdaderamente la naturaleza de la realidad no obedece sino que es libre.

“La Palabra de Dios” (p.67-91). Si “Voluntad de Dios” era una metáfora de nuestro código moral cuya norma suprema es la paz; y si su contenido está mediado por el soberano a quien, por eso, se le llama “intérprete de la Voluntad de Dios”, entonces el único camino para “conocer” dicha voluntad es conocer la voluntad del soberano sobre la tierra, o sea, la ley positiva (cosa que tradicionalmente, pero erróneamente, se ha atribuido a la “teología”). Pero “Voluntad de Dios” es también el conocimiento de la verdad eterna mediante la filosofía o la razón. Por lo tanto, objetivamente, no debe haber tensión entre la “Voluntad de Dios” entendida por la razón e interpretada por el soberano, toda vez que quien conoce la verdad acerca de la naturaleza entenderá también que el soberano es el único guardián legítimo de la paz, o sea, de la “Voluntad de Dios”. La tensión sólo se da cuando la teología se erige como intérprete.

“Imposibilidad de la Teología” (p. 93-120). “Para indicar en pocas palabras mi pensamiento –dice Spinoza–, digo que el método de interpretar la Escritura no sólo no difiere del método de interpretar la naturaleza, sino que son perfectamente iguales” (c. 7, parr. 6). Será, pues, necesario pedir el conocimiento de la Escritura a la Escritura misma, como a cualquier otro texto, con su historia, su lenguaje, sus interpolaciones, etc, es decir, una interpretación naturalista.histórica de la Escritura según la razón natural cada vez que el texto original sea literalmente inconcebible. Es decir, frente a la interpretación tradicional (la Escritura “en sí y por sí misma”) del *Enchyridion religionis reformatae* (de Walaeus a Voetius), y frente a la ortodoxia cartesiana (la Biblia “secundum opinionem vulgi” para la fe y la salvación, y la Naturaleza “secundum accuratam rei veritatem” para la filosofía y la ciencia) (Wittich, van Welthuyzen), para Spinoza, en una línea parecida a la de Lodewijk Meyer y siguiendo el método de Bacon, no hay límite en el progreso de la filosofía, y la Escritura deberá someterse a su propia “historia” y al control de la razón. Por otra parte, Spinoza no está en modo alguno a favor de la “interpretación”, que ha sido causa de supersticiones, arbitrariedades y engaños, como lo muestra el proceder de rabinos y teólogos. La teología, como interpretación y como conocimiento, sólo ha producido formas bastardas de autoridad. Y como, por su parte, el soberano, a quien pertenece toda forma de autoridad política, no tiene el “derecho de enseñar”, tampon-

co está en condiciones de imponer las ideas y creencias. La conclusión parece ser que la teología es radicalmente imposible, lo que no obsta para que el creyente pueda leer las Escrituras de forma privada como fuente de motivación moral.

“El Gobierno de Dios” (p. 121-150). Así como la primera parte del TTP –dice Verbeek– culminaba, en la interpretación de la Escritura, bajo la idea de la imposibilidad de la teología, así también la segunda parte nos conduce a la afirmación de que un gobierno teocrático es imposible; ni en el terreno del conocimiento ni en el gobierno del pueblo hay un camino racional para una autoridad divina. Pero esto implica –sigue diciendo el autor– que no sólo es imposible, en la mente de Spinoza, un gobierno teocrático; tampoco un gobierno *democrático* es posible. “Aunque esto pueda parecernos sorprendente a muchos de nosotros, que creemos en la democracia como un ideal racional, mi conclusión coloca a Spinoza en la larga tradición de quienes han sostenido que los gobiernos democráticos y republicanos sólo son posibles bajo la base de la virtud moral. Mas como, según Spinoza, lo que generalmente llamamos código moral sólo se presenta como una verdad eterna o como una ley “divina”, esto quiere decir que los gobiernos democráticos exigirían ciudadanos que fueran perfectamente racionales o que compartieran la creencia en un Dios-Legislator. Desde la caída de la República de Israel, esta nueva alternativa ha sido tan imposible como aquella. Es imposible una fundamentación moral de la política; más bien, al contrario, sin una base política no es posible la moralidad” (p. 141). No es posible –concluye Verbeek– entender el TTP como una defensa de un sistema republicano, vale decir, democrático; aunque Spinoza utiliza este término y sus preferencias fueron, sin duda, a favor de un Estado más liberal, el hecho es que Spinoza interpretó el sistema político de Holanda no como una república sino como una aristocracia” (p.142s).

“La libertad de filosofar” (p.151-179). Tal como reza el subtítulo del TTP, la filosofía de Spinoza no sólo no es contraria a la paz y a la piedad, sino que es justamente ella –que todo, incluido el hombre, forma parte de la naturaleza; que no hay un Dios-Legislator; que sólo el soberano es objeto de obediencia, etc– la que nos permite alcanzar todo aquello que la superstición teológica le había usurpado. Mas, como la ontología y la metafísica cartesiana, tal como se entendía en los Países Bajos, había reservado sus respectivos campos a la teología y a la filosofía, Spinoza tratará de superar esta situación. Verbeek repasa brevemente aquí las complejísticas relaciones de la epistemología spinoziana con la cartesiana.

No he encontrado en este libro nada espectacularmente original. Pero está dicho todo con tanto orden, tanta ascética y sobriedad, tanta difícil facilidad no exenta de ajustada precisión, que su lectura es un verdadero placer. (¿Aprenderán algún día el castellano o el portugués nuestros queridos colegas?)

Bernardino ORIO DE MIGUEL

ZOURABICHVILI, François, *Spinoza. Une physique de la pensée*. Paris, P.U.F., 2002, 276 p.

F. Zourabichvili desempeña en la actualidad el puesto de *maître de conférences* en la universidad Paul Valéry de Montpellier. Escritor activo y con intereses filosóficos diversos (por ejemplo: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, PUF), se ha revelado en sus dos últimas publicaciones como un profundo conocedor de la filosofía de Spinoza y del spinozismo (*Le conservatisme paradoxal de Spinoza*, PUF).

El autor propone en el libro que comentamos una interpretación del atributo pensamiento en Spinoza. Interpretación novedosa y necesaria, pues los estudios desarrollados a lo largo de la segunda mitad del siglo XX por investigadores franceses y alemanes (encaminados principalmente a examinar la naturaleza y estatuto del pensamiento, los modos infinitos del pensamiento o las relaciones entre pensamiento y extensión) han saturado la exégesis de teorías reduccionistas. Por ello F. Zourabichvili delata la tendencia de los estudiosos a interpretar el pensamiento sobre el modelo de la extensión reduciéndolo a ella, bien por identificar las ideas –modos del pensamiento– con los cuerpos –modos de la extensión– o bien por considerar a aquéllas como meros retratos de otra realidad (la extensa) dada más originaria. Y denuncia la falta de una interpretación autónoma del pensamiento.

Se trata de un compromiso urgente a fin de evitar la absorción del pensamiento por el mundo de los cuerpos, negando con ello la independencia de los atributos de la sustancia. Desde esta perspectiva, el autor aboga por una formalización del pensamiento independiente de la extensión, tarea ésta análoga a la “física de los cuerpos” desarrollada por el propio Spinoza a partir de la segunda parte de la *Ética*.

Esta física cogitativa se halla implícita en la obra de Spinoza, y si no ha sido evidenciada con anterioridad –sostiene el autor– es porque no se la ha buscado allí donde realmente se encuentra, sino que erróneamente se ha querido encontrar su legalidad en el mundo corpóreo y en las leyes del choque. Sin embargo no hay razón para considerar que el único modelo causal empleado por Spinoza sea el modelo mecanicista, como tampoco cabe pensar que su transposición metafórica al pensamiento baste para dar razón de este atributo.

F. Zourabichvili propone como vía de entrada a su interpretación la noción olvidada de *forma*. Sin duda será Leibniz el filósofo llamado a renovar este concepto escolástico, pero no se debe ignorar que quien supera las dificultades del cartesianismo en su deficiente explicación de la individualidad es Spinoza y lo hace gracias a esta noción. Es justo pues subrayar el destacado papel que desempeña la noción de *forma* en la *Ética*, especialmente en la extensión corpórea –tanto en los fundamentos de la individualidad (segunda parte de la *Ética*), como las transformaciones del *conatus* (tercera parte) y en la aplicación a una medicina, es decir, a una ética– (partes cuarta y quinta). Y el autor, persuadido de la existencia de un genuino paralelismo (aunque sin mencionarlo), aspira a descubrir y retrazar un plan análogo –aunque independiente– para las ideas del pensamiento.

Con este fin concreta su propósito en un ambicioso cuádruple objetivo: exponer la renovación de la noción de *forma* operada por Spinoza; avanzar desde la indi-

viduación de los cuerpos en el atributo extensión a la individuación de las ideas en el pensamiento; descubrir las claves de la denominada “física cogitativa” en la lengua spinoziana (sobre la base de la necesidad de *apprendre à parler le spinozien*, más que la de traducir su pensamiento) y, por último, reconstruir la psicopatología de la *Ética*.

El primer objetivo se cubre a lo largo del capítulo 1, dedicado al concepto spinozista de *forma* –más inmanente que el de la escolástica y más mecanicista que el de Leibniz–. La individualidad en Spinoza descansaría sobre principios ontológicos –los modos– concebidos en su positividad y definidos según determinada proporción de movimiento-reposo. Es la “forma” (y no la “figura”) individual la encargada de determinar la auténtica relación entre las partes que son a su vez formas; por lo que “forma” y modo se identifican. Esta noción permitirá a Spinoza sustituir la tesis tradicional del “alma, forma del cuerpo” por la original fórmula “espíritu, idea del cuerpo” (*mens idea corporis*).

El segundo objetivo se inicia en el capítulo 2 –consagrado a estudiar la polisemia de la noción de forma (la forma en física y la forma en la medicina y, por tanto, en la ética)– y se completa en los capítulos 3 y 4, éste último, central en el libro, da respuesta a la cuestión: ¿qué es una física del pensamiento?.

El capítulo 5 busca cubrir el tercer objetivo: el examen del lenguaje spinoziano que permite pensar las individualidades del pensamiento –las ideas y sus transformaciones– proporcionando las claves sintácticas, gramaticales y lexicológicas requeridas para comprender la física cogitativa: lo que significa “tener”, la definición genética, la gramática de la idea...

El cuarto y último objetivo es abordado en los capítulos 6 y 7, donde el autor da cuenta del poder del pensamiento a través de las transformaciones de las ideas, lo que permite explicar las ficciones de lo sobrenatural (la lógica de la quimera, los sueños y el ser del no-ser) como formas del pensamiento con individualidad propia. Cierran el libro el Epílogo, con una novedosa lectura del suicidio, y la Conclusión.

A lo largo de la obra el autor dialoga con la tradición (Lucrecio, Ovidio, Maimónides, Bacon, Descartes y Leibniz, Cervantes y Góngora, etc.), discute con A. Matheron y se apoya en G. Deleuze, P-F. Moreau y E. Balibar, todo lo cual queda reflejado en notas bien documentadas y en el Índice de nombres que figura al final del libro. La Bibliografía es con mucho lo más flojo: contiene apenas un puñado de títulos en francés sobradamente conocidos.

En suma: El libro desarrolla una tesis atrevida que hace su lectura apasionante, si bien en ocasiones resulta entretenido seguir la compleja red de argumentos, datos y conexiones que presenta el autor en su defensa. En cualquier caso se trata de una obra recomendable para quienes se interesan por Spinoza y necesaria para quienes buscan actualizar la exégesis sobre el atributo pensamiento.

María Luisa DE LA CÁMARA

ZOURABICHVILI, F: *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, PUF, París, 2002.

*No se trata de conservar lo que existe,
sino de hacer existir lo que se conserva*

En este interesante libro el profesor de la Universidad de Montpellier F. Zourabichvili, analiza ,a partir del comentario de un escolio de la parte IV de la Ética en el que se relaciona la locura con la infancia, los lazos que se dan entre la metafísica espinosiana, su antropología y su política que tienen su base en aquélla. La consideración del estado adulto como una transformación tal respecto de la infancia que supone un olvido de la misma y un esfuerzo por imaginar nuevas aptitudes para el cuerpo, es la base sobre la que el autor establece un paralelismo entre la salida de la infancia y la ruptura con el imaginario monárquico. La apuesta por la conservación que hace Espinosa según nuestro autor desembocaría más que en un conservadurismo tendente a mantener lo existente en un intento por inventar las condiciones de una verdadera conservación de sí que entraña la neutralización de la muerte y la emancipación de la esclavitud. El conservacionismo espinosiano es constituyente, su objetivo es construir lo inédito, pero un inédito tal que sea capaz de conservarse de forma estable y resistir la entropía y el desorden crecientes que aqueja a todas las formas políticas y tanto más cuanto más limitada es su base social y política. Según esto, la forma de gobierno más estable y capaz de conservarse, y más absoluta en el sentido de independiente de las transformaciones internas y externas, es la democracia y la más inestable la tiranía o monarquía en la que gobierna un solo individuo

El libro se articula en tres partes, en la primera se plantea la cuestión de la transición ética ,en tanto que despliegue en el seno del propio individuo de una naturaleza nueva que le permite pasar de una inserción meramente sufrida en el orden natural a una inserción consciente y voluntaria en dicho orden que permite cierto dominio sobre la naturaleza, en las obras iniciales de Espinosa, el *Tratado Breve* y el *Tratado de la reforma del entendimiento*; en la segunda el tratamiento que de la infancia se da en la obra de Espinosa en comparación con los tratamientos vigentes en su época, en la filosofía y en el arte; por último, en la tercera parte, el análisis del imaginario monárquico y sus quimeras, así como la apuesta por la construcción de una multitud libre que rompa con la sumisión a dicho imaginario esclavizante.

La línea de continuidad entre las diversas partes estriba en la consideración del paralelismo que se da entre el infans adultus, sometido a todo tipo de quimeras y la multitud ignorante sometida a las quimeras de la realeza, así como en el problema de la transformación: transformación del niño en adulto, transformación de la multitud sometida en multitud libre. La transformación supone en nuestro autor una dialéctica de continuidad y discontinuidad: por una parte se da un cambio de forma de vida, de modo de existencia, pero este cambio se da sobre la continuidad que supone la sujeción a las leyes de la naturaleza y en especial al principio de autoconservación. El cambio ético supone el paso de una posición imaginaria de sí que da lugar a una esencia soñada a la posición real que supone la asunción de su esencia real por parte del individuo.

Al tratamiento de la infancia en la obra de Espinosa, precede en la segunda parte un análisis interesantísimo sobre el tratamiento que al niño había dado la filosofía, escolástica y renacentista así como la pintura de la época. Los infantes reales retratados por *Velázquez* ejemplifican a la perfección la idea del niño adulto, vestido de adulto y con pose de adulto. La pintura barroca reconoce la singularidad de la infancia y la muestra de forma positiva y no como algo imperfecto, negativo, como hacía la escolástica. Si antes el niño en tanto que imperfecto, infante pre-racional no se distinguía del loco ni del animal, ahora en el barroco, el niño representa el devenir humano en su lento despegue de la animalidad y en el cuidado para no caer en la locura.

Para Espinosa, como muestra en los escolios de V, 6 y V,39 de la *Ética*, *la impotencia infantil no es* ni privación ni miseria; aún más el paso de la infancia al estado adulto conlleva un proceso de despliegue de la autonomía del cuerpo. En este paso de la infancia al estado adulto también tiene una gran importancia la memoria: en el caso de los ignorantes, la memoria sirve para sostener la obediencia a las leyes; en el caso de los sabios la memoria pasiva del niño deja paso a una memoria activa base de una imaginación y una razón capaces de transmutar en activas las pasiones pasivas.

La tercera parte del libro analiza la base del poder monárquico, el fundamento de sus fantasmagorías, tan eficaces, sin embargo, debido principalmente a que el vulgo considera a los reyes a través del mismo prisma con el que contempla a los dioses en tanto que a ambos se les atribuye un poder omnímodo y una superioridad incuestionable. La monarquía absoluta propia del barroco se basa en la confusión de las dos potencias: la divina y la real y la atribución al soberano y a la divinidad de una voluntad completamente arbitraria que se ejerce sin trabas sobre las criaturas y los súbditos, considerados como completamente contingentes e impotentes.

A continuación se plantea (una vez más) la cuestión de las relaciones de Espinosa con el barroco, que por nuestra parte ya hemos analizado en otras ocasiones. Nuestro autor parte de una noción de barroco que se despliega a través de tres momentos principales: 1) la asunción del carácter evanescente y huidizo de toda la realidad y la melancolía inevitable que se desprende de este nihilismo; 2) la toma de posición acerca de la crisis de la razón; 3) la superación de la crisis desde una posición que cree ser capaz de descifrar un orden en el caos aparente. Para nuestro autor la filosofía de Espinosa pertenecería al tercer momento y compartiría con el barroco las siguientes características: la importancia dada al sueño y a la amnesia, la relativización contextual de los valores y su dependencia radical del punto de vista desde los que se valora; la tesis de la infinitud de los atributos y por fin el uso proliferante del adverbio *quatenus*. Para nosotros el momento específicamente barroco sería el del desencanto y la melancolía experimentadas ante la continua mudanza del mundo, ante el cambio permanente, así como la desconfianza hacia una razón incapaz de explicar el cambio. Precisamente para exorcizar el cambio permanente y la carencia de una razón salvadora surge el Estado absolutista como un intento de conjurar la sinrazón intrínseca del mundo mediante una apuesta decisionista que introduce el artificio autoritario (trascendente) sobre un mundo que no reconoce ninguna legalidad

interna (inmanente). Frente al anhelo renacentista de un individuo liberado de la superstición, participe en una religión inmanente basada en el amor, y que ejerce y disfruta de la libertad republicana (síntesis más o menos armónica entre los ideales de Erasmo y de Maquiavelo), el barroco supone la consideración de ese anhelo como una quimera imposible y, por lo tanto, se resigna a someterse al despotismo barroco. Espinosa y otros espíritus libres como él, no renuncian al ideal renacentista de liberación, de inmanencia, y de autoafirmación creadora y jubilosa. Frente al luto del barroco apuestan por la exaltación de la vida; frente a la sumisión al poder absoluto consolidan su convicción republicana; frente al abandono a la trascendencia se reafirman en la inmanencia. En este sentido, y frente al barroco como reconciliación y aceptación de la crisis, la filosofía espinosista se erige como una filosofía que medita sobre la crisis para comprenderla y no someterse a la misma. Lo anterior no es óbice para que Espinosa comparta con su época algunas características destacadas por varios autores entre ellos Zurbichvili: como el juego entre apariencia y realidad que surge en los sueños, la apertura a la infinitud de una realidad que, sin embargo es autocontenida e inmanente; la asunción de la complejidad heterogénea y pluralista de la realidad, etc. pero lo esencial está en otra parte, en la aceptación resignada de la crisis o en su denuncia teórica y práctica permanente, en la resistencia activa frente a la sumisión de la razón ante la superstición católica, protestante o judía; en el rechazo del absolutismo monárquico en nombre de un republicanismo conjugado con un liberalismo incipiente. Es en este preciso sentido en el que volvemos a defender que Espinosa no es barroco a pesar de vivir en el siglo barroco por excelencia. Espinosa ejemplifica en la filosofía de su tiempo la misma curiosa excepción, la misma 'anomalía salvaje' que representa la republicana y liberal Holanda frente a una Europa dominada por potencias absolutistas: España, Francia, Inglaterra.

Los reyes absolutos son divinizados, dotados de una dimensión mítica y quimérica que Espinosa denuncia bajo cinco aspectos, destacados por nuestro autor: la paradoja que se deriva de la imposibilidad de gobernar solo y por lo tanto, el necesario sometimiento de los reyes a los favoritos y a la corte; el sueño tiránico de transformar la naturaleza y de liberarse de sus leyes dando lugar a un imperio dentro de otro imperio; la necesidad de distinguir entre la voluntad del rey y su capricho y la necesidad consiguiente de suponer dos cuerpos en el rey, uno privado sometido al error y otro público que encarna la infabilidad de la decisión; el problema de la muerte del rey y de su sucesión que se resuelve distinguiendo entre el cuerpo mortal de cada rey concreto y el cuerpo inmortal de la realeza como tal; y la apoteosis monárquica que recae en la teocracia.

Frente a esta quintuple quimera monárquica Espinosa enarbola la bandera de un pueblo que es a la vez vulgus y multitud: es decir, 'masa de ignorantes angustiados y crédulos' y a la vez, la fuerza inmanente de toda soberanía en tanto que multitud libre que no teme a la muerte y que combate por su libertad. La multitud no es todavía la comunidad de sabios que haría innecesario el Estado, pero es una comunidad que vive en paz y concordia, uniendo sus potencias individuales y conjurando sus posibles desavenencias y discordias mediante un ordenamiento democrático

Francisco José MARTÍNEZ (UNED)