

Boletín de bibliografía spinozista
N.º 7

Spinoza's Bibliographic Bulletin
N.º 7

Espinosa y los pintores

STREIFF, B.: *Le peintre et le philosophe ou Rembrandt et Spinoza á Amsterdam*. Grignan, Ed. Complicités, 2002.

HULTEN, P.: *Vermeer et Spinoza*. Paris, L'Échoppe, 2002.

Comentamos aquí dos libros que relacionan a Espinosa con la pintura: el primero es una novela que escenifica unos posibles encuentros entre Rembrandt y Espinosa destacando el carácter excéntrico de ambos autores respecto a sus respectivos medios culturales y religiosos; el segundo es una monografía que analiza la concepción del espacio que estructura los cuadros de Vermeer y compara su racionalismo con el de Espinosa.

La novela de B. Streiff comienza con la ejecución de Bruno y es una panorámica de la represión religiosa y cultural que atenazaba la Europa del siglo XVII. A pesar de sus numerosos errores en relación con la biografía de Espinosa que se podrían haber subsanado sin problema ya que no hubieran supuesto ningún impedimento para la trama novelesca, la novela reconstruye el ambiente de la época de forma en general adecuada. La representación del carácter del filósofo es fidedigna al igual que la visión que da de Rembrandt, cuya sensualidad, capacidad creativa y dificultades económicas quedan patentes en el relato. Ambos personajes, el filósofo y el pintor, quedan hermanados en su común gusto por la vida y la libertad así como por su gran capacidad de creación.

El otro libro es un análisis del racionalismo de Vermeer y la relación con el filósofo se basa no sólo en su común racionalismo sino también en la hipótesis que el autor hace para

explicar la falta de información que sus coetáneos dieron sobre Vermeer y que consiste en suponer no ya su posible catolicismo, como se hace en la película 'La joven de la perla', sino incluso el ateísmo del pintor, que se asemeja al ateísmo del filósofo. Ambos, racionalistas y ateos, fueron vistos con reticencias por los poderes políticos y sobre todo religiosos de su época. Otro punto de contacto entre ambos sería su alejamiento del espíritu barroco, dominante en su época. El espacio que construye Vermeer en sus cuadros es 'un universo cerrado, confinado, racional, diametralmente opuesto a lo que se entiende generalmente por espacio barroco.' El barroco se caracteriza por la apertura del espacio y además por un antropomorfismo radical que todo lo focaliza en torno al hombre y a lo humano. Nada más lejos, pues, del barroco que Vermeer con sus espacios cerrados y sus modelos impersonales y universales y la crítica virulenta que Espinosa hizo siempre del antropomorfismo, al que consideraba la fuente principal de los errores humanos. En Espinosa el panteísmo exaltado y fantástico de Bruno se transforma, gracias a la influencia de Descartes y de la ciencia moderna, en un panteísmo matemático y racional. Por otra parte, ambos, el pintor y el filósofo, plantean la relación de lo finito con lo infinito, la manera como en lo finito se expresa lo infinito, cómo en lo cerrado se alude a lo exterior.

Francisco J. MARTÍNEZ

ALQUIÉ, F.: *Leçons sur Spinoza. Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza. Servitude et liberté selon Spinoza*. Paris, la Table Ronde, 2003.

F. Alquié recuperado

La presente obra presenta dos cursos que Alquié dictó en la Sorbona y que estaban editados en un formato mecanografiado por la propia universidad. Es de agradecer la recuperación de estos textos esenciales para situar las diversas interpretaciones que la filosofía francesa ha dado de nuestro filósofo. El autor considera la obra de Espinosa como una ética, es decir como una indicación de lo que hay que hacer para conseguir la felicidad y la salvación, la ontología está al servicio de este proyecto y proporciona el marco teórico en el que se puede pensar esa ética como forma de vida y de acción. Alquié sugiere la evolución del pensamiento de Espinosa desde un panteísmo organicista de raíz neoplatónica a un naturalismo de corte matemático de origen cartesiano, hipótesis retomada posteriormente por Negri. Igualmente destaca Alquié cómo Espinosa retoma la terminología escolástica de su época, en parte transformada por Descartes y la subvierte completamente utilizándola para expresar un pensamiento completamente inédito y radical en el que la inmanencia y el ateísmo se hermanan. El objetivo de Espinosa es conseguir la libertad y la felicidad, una libertad y una felicidad mundanas, terrenales, y en este camino de salvación tiene un papel esencial la razón y el conocimiento. Según el naturalismo espinosiano el hombre es homogéneo con Dios y dado la identidad de Dios y la Naturaleza, se puede concluir que el hombre es Naturaleza y que tanto su cuerpo como su alma, idea del cuerpo, desarrollan sus propias potencialidades de forma paralela sin que se pueda decir que en el hombre exista algo así como un libre albedrío. Ni Dios ni el hombre tienen libre albedrío por lo que no se pue-

den relacionar como dos voluntades. El hombre es parte de la Naturaleza y por tanto de Dios.

En el primer curso Alquié plantea el naturalismo espinosiano como un naturalismo matemático, en la estela de Descartes pero rechazando todo antropomorfismo y la idea de un Dios separado. Igualmente analiza el método espinosiano y los diversos análisis que nuestro filósofo lleva a cabo en sus distintas obras de los modos de conocimiento oponiendo de forma radical la imaginación y la razón. Desde el punto de vista ontológico Alquié plantea la relación entre los atributos, los modos y la substancia destacando cómo Espinosa subvierte la terminología tradicional de origen escolástico. Las últimas lecciones se refieren al hombre desde un punto de vista naturalista y ateo como un modo finito, es decir como una cosa individual que despliega sus propias potencialidades que forman parte de las potencialidades de la naturaleza. La esencia del hombre no es la voluntad que tendería al bien de forma finalista sino el apetito y especialmente el apetito consciente de sí, el deseo.

En el segundo curso Alquié analiza el proyecto espinosista como una moral, es decir como un camino para la salvación. Pero dado el naturalismo de Espinosa esa moral tiene que hacer las cuentas con los afectos, y por ello se constituye como una teoría de los afectos, no tanto para suprimirlos como en los estoicos y Descartes sino más bien, dada su radical irreductibilidad, para encauzarlos y utilizarlos en forma activa y productiva. El proyecto ético de Espinosa pasa por controlar la imaginación, en tanto que fuente de errores, y buscar lo que no es verdaderamente útil y nos puede conducir a la alegría y a la felicidad. Ahora bien no todas las alegrías son igualmente útiles, lo son más aquellas que sólo dependen de nosotros y de las que somos causa adecuada y aquí el conocimiento racional tiene un papel esencial. Alquié analiza el libro IV de la *Ética*, viendo primero el estado de servidumbre, luego las exigencias de la razón y por último la confrontación entre los dos ámbitos, que, a pesar de todo tienen el mismo origen, el deseo humano. Es aquí donde surge el análisis de la política por parte de Espinosa. El Estado no es una ciudad ideal para los hombres racionales sino que es el ámbito de los hombres sometidos a las pasiones. Es el ámbito de la coerción y la fuerza que controla las pasiones por medio de otras pasiones más fuertes, el miedo y la esperanza, el miedo a ser castigado y la esperanza de una vida cómoda y placentera. El Estado busca un equilibrio de las pasiones, una balanza de poderes como decían los hermanos De la Court.

Incluso el hombre racional vive con sus pasiones en tanto que parte de la naturaleza. El hombre pasional es controlado en el ámbito estatal mediante elementos que actúan como virtudes aunque no sean virtudes en sí mismas, sino sólo en tanto que útiles socialmente. El hombre racional vive en la ciudad que es el ámbito de los hombres pasionales y así se genera una paradoja ya que el hombre racional tiene que actuar en la ciudad, si no como los demás hombres al menos en conformidad con ellos.

Pero la servidumbre no es la última palabra, todos los hombres están llamados a la liberación y en esta liberación tiene un papel esencial la potencia de la razón. El objetivo de esta liberación es la beatitud y el amor intelectual a Dios. Un Dios que por supuesto no es el Dios personal cristiano o judío, pero que tampoco es la Naturaleza en tanto que conjunto de las cosas finitas. Ese Dios es el principio de la Naturaleza, es decir, la Naturaleza concebida como unidad, como una realidad singular y no como una suma. Para Alquié, el Dios de la parte V de la *Ética* es la naturaleza en tanto que realidad singular y única, pero no el mundo

en tanto que colección y suma de todas las cosas. El Dios de la parte V es, pues, la *Natura naturans* y no la *Natura naturata*. Respecto a la eternidad del alma, según Alquié, para Espinosa nosotros nos conocemos a nosotros mismos a dos niveles: en nuestra duración empírica y en nuestra eternidad en Dios. La *Ética* concluye con la libertad y la beatitud, concebidas como una alegría que se despliega en la eternidad. El alma es la idea del cuerpo, es la afirmación en cada instante del estado presente de su cuerpo. Pero el alma, dado que es una idea, tiene la capacidad de reflexionar sobre el estado actual de su cuerpo y remontarse hasta el origen que es la idea eterna que de este mismo cuerpo hay en Dios, y de esta manera consigue la eternidad.

Concluimos celebrando la reedición de estos magníficos cursos de Alquié que han sido semillero para numerosas interpretaciones posteriores y que han marcado la reflexión sobre el espinosismo en lengua francesa en la segunda mitad del siglo XX.

Francisco J. MARTÍNEZ

ÁVILA, R.: "Spinoza en Nietzsche", en *Cuadernos del Seminario Spinoza* núm. 15, Ciudad Real, Seminario Spinoza, 2003, 30 págs.

Un reiterado prejuicio supone que los cuadernos tienen en su forma su destino; están condenados por su tamaño y su falta de solemnidad a ser escritos menores. Sin embargo, sabemos bien que los pequeños recipientes pueden contener las mejores esencias. Este es el caso del Cuaderno de R. Ávila. Su capacidad de síntesis y condensación da la medida de su generosidad.

En primer lugar, ofrece un marco de referencia en que inscribir e interpretar la relación de Nietzsche con Spinoza, de manera que no quede reducida a un conjunto de referencias históricas y de juicios subjetivos, sino que pueda adquirir verdadera significación filosófica en sí misma y para nosotros. Se trata nada menos que del nihilismo histórico como disposición que expresa la lógica de la decadencia y el debilitamiento, síntoma, a su vez, del nihilismo metafísico, que en nombre del dualismo se refugia en la evasión trascendente y promueve la devaluación del mundo, el cual, a su vez, supone el nihilismo moral, pesimista y devaluador de la vida. La pregunta que surge en ese horizonte es si Spinoza forma parte del cansancio y pesadez modernos, o es, como Nietzsche, un intempestivo, un pensador que practica el nihilismo activo como condición del pensar verdadero y de la voluntad de potencia, de la alegría y del espíritu de ligereza.

El apartado 2 "Spinoza en Nietzsche: aproximaciones y distancias", presenta un minucioso recorrido por las referencias que Nietzsche hace a Spinoza, tanto en las obras publicadas como en los fragmentos póstumos y en la correspondencia. Las primeras alusiones se encuentran en cuadernos de 1872-73; las últimas en 1888. El interés por Spinoza acompaña a Nietzsche a lo largo de todo el proceso de elaboración de su obra; es continuo y no se restringe a un momento determinado, ni se limita a un interés o tema circunstancial y pasajero. Y su razón de ser no se reduce a la conveniencia erudita de citas o críticas en textos destinados a la publicación, sino que se halla también en textos privados, e indica que Nietzsche ve en esa confrontación un elemento de la determinación de su propia posición e identidad

intelectual. En cuanto a los temas de esas referencias, llama la atención su diversidad. Van desde aspectos biográficos de Spinoza, pasando por rasgos de su talante vital y moral, hasta sus conceptos filosóficos más estrictos, como el *conatus*, el *amor intellectualis*, o el *homo liber*. También la valoración de Spinoza es diversa: “Nietzsche oscila entre la admiración y la crítica, el reconocimiento y el rechazo” (pág. 6). El recorrido de esas oscilaciones marca, a través de Spinoza, algunas posiciones decisivas de Nietzsche.

En 1876 se muestra fascinado por la proposición 67 de la 4ª parte de la *Ethica*: “el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte y su sabiduría no es una meditación de la muerte sino de la vida”. En *Humano, demasiado humano*, pone a Spinoza como ejemplo del “genio del saber” y lo considera como “el sabio más íntegro”. Sabiduría que radica en “un arte de ver” que purifica la mirada e introduce la belleza en las cosas. En la carta a Overbeck de 30 de julio de 1881 encontramos el momento de acercamiento más intenso y exultante: “Estoy totalmente estupefacto, encantado. Tengo un *precursor*, ¡ y qué precursor!. Apenas si conocía a Spinoza”. Y destaca la cercanía con este pensador insólito y solitario en cuestiones básicas como la negación de la teleología, de la voluntad libre, del mal...; y, sobre todo, en su “tendencia general”: “hacer del conocimiento el afecto más poderoso” (Nietzsche, F. *Epistolario*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, pág 168). En la “soledad a dos” que ahora experimenta, son hitos relevantes el *Deus sive natura* y la *Natura sive deus*, la falta de valor de la compasión y la crítica del remordimiento como contrario al gozo.

A partir de ese momento se multiplican también las reservas y las críticas, que giran en torno a tres núcleos: “el ascetismo, el concepto de *conatus* como conservación y la relación entre la razón y las pasiones” (p.10). A ojos de Nietzsche, Spinoza es en el fondo un asceta, un eremita y un sacerdote; está cargado, como ellos, de desconfianza hacia la vida y de resentimiento. Su conato se reduce a inercia y recurso defensivo de conservación, propio de la vida sin fuerza, que no se arriesga a desplegarse libremente. El interés de Spinoza por las pasiones es sólo un paso previo para dominarlas; el conocimiento es para él desinteresado e inofensivo; desconoce su arraigo en los impulsos inconscientes. En resumen, Spinoza es decadente, forma parte de los “albinos del concepto” y termina actuando como una araña (*Spinne*), apresado y envenenado en su propia tela; de manera que su sistema es “una fenomenología de la consunción” (p.14),

Pero el valor principal de este texto de R. Ávila no está en presentar minuciosamente las referencias de Nietzsche a Spinoza, situándolos en su contexto y ofreciendo una síntesis como sólo puede hacer una buena especialista en Nietzsche. Ese trabajo cuidadoso de historiadora abre la posibilidad de la tarea crítica del filósofo. En el apartado 3) “Spinoza y Nietzsche: las razones de una afinidad”, la autora reconsidera la profunda afinidad entre los dos, más allá de los juicios del propio Nietzsche. En este caso se muestra una vez más que los grandes filósofos no son sujetos privilegiados, por su objetividad y lucidez, al interpretar la historia de su pensamiento. En Nietzsche hay una afinidad con Spinoza más profunda y más amplia de lo que él mismo supo reconocer. En este sentido, lo que él dice sobre Spinoza no es la medida de lo que tienen en común. Los dos comparten el empeño de “corregir la mirada” y aprender a ver de otra manera, de “hacer del conocimiento el afecto más poderoso”. Es cierto que Spinoza tenía algo de asceta y eremita, algo similar a lo que tenía Nietzsche y sobre todo Zaratustra; pero no por eso se ocultaba en su boca náusea o desprecio alguno del cuerpo y del mundo. Su ascetismo le permite concebir y afirmar la felicidad

no como premio a la virtud, sino como la virtud misma. Spinoza y Nietzsche no menosprecian la vida, la piensan y la afirman, de suerte que su vitalismo no es impulsivo e ingenuamente omniafirmativo, sino valorador, selectivo y trágico. Ambos comparten una ética de la ligereza y la alegría, de las fuerzas activas frente a las reactivas, de la virtud como potencia y felicidad frente al resentimiento. Comparten también una ontología de la potencia, del devenir, de la multiplicidad, del valor del instante, de la afirmación incondicional, del amor intelectual. Sospecho que esa es la afinidad más profunda entre ambos. Pero curiosamente Nietzsche apenas se refiere a ella. Lo más cercano se vuelve extraño. Quizá por ello, pensar eso silenciado por Nietzsche es lo más se echa de menos en un texto tan riguroso e íntegro como éste de R. Ávila. .

Eugenio Fernández

BLOM, Hans W.: "The Republican Mirror: The Dutch Idea of Europe", en *The Idea of Europe from Antiquity to the European Union*, (A. Pagden eds.). Cambridge, Cambridge University Press, 2002, págs. 91-116.

BLOM, Hans W.: "Il concetto di libertà nelle teorie politiche giusnaturaliste del seicento olandese", en *I linguaggi e la storia*, A. Trampus y U. Kindl eds.. Boloña, Il Mulino, 2003, pp. 141-78

The Republican Mirror representa un análisis del republicanismo holandés del siglo XVII, en el que Blom halla los ingredientes que parecen permitir la superación de la dicotomía que hiciera Montesquieu entre repúblicas antiguas y modernas: las primeras, basadas en la virtud cívica, las segundas, en el comercio, ambas unidas por un destino común hacia la corrupción en un mundo moderno irreversiblemente atravesado por la ambición privada y la venialidad. Todo ello, hacía preferible, para el autor del *Esprit des Lois*, una monarquía capaz de enfrentarse con éxito, sea a la ambición política que a la pérdida de la virtud cívica. Como decíamos, Blom busca perfilar un tipo de discurso republicano capaz de sobreponerse a tales desafíos, e incluso capaz de convertirse en un modelo sugerente para la nueva Europa que quiere forjarse en el siglo XXI.

El modelo que Blom propone se halla dentro del republicanismo moderno (basado en el comercio), buscando la superación de los problemas asociados a éste a partir de una fuerte dimensión realista que permite (y no casualmente culmina en Mandeville) unir egoísmo natural y mutuo beneficio, poliarquía y unidad de intereses, irenismo y realismo político, tolerancia y orden. Aunque varios son los autores que Blom incorpora a su paradigma republicano (H. Grozio, F. Vekluhuysen, F. Burgersdijk, G. van Wassanaer), es quizá en Pieter de la Court, antes de que se consolidase en Mandeville, en donde parece forjarse la idea de un republicanismo burgués que asume el valor central del "interés de estado" en la política, mas fundamentando precisamente en este interés las libertades individuales (internas) y a una estrategia antibelicista y de colaboración internacional (sobre todo económica).

La contribución de Spinoza en este sentido se especifica en dos frentes: su respaldo (desde una visión que se quiere nuevamente realista) al republicanismo democrático como gobierno más potente (no sólo en el sentido de forma de gobierno, sino como estructura ins-

titucional que puede extenderse, hasta cierto punto, a las aristocracias y las monarquías); y su defensa de la tolerancia de pensamiento e ideas como una eficaz garantía para la prosperidad y el bienestar común (otra cosa es la ordenación del culto público de las diferentes religiones y congregaciones, que deben someterse a las leyes emanadas de los poderes públicos).

Por lo demás, la idea central de Blom parece resumirse en que ese republicanismo comercial y democrático que, en mayor o menor medida, hallamos en autores como Mandeville, Adan Smith, o Rousseau, fue posible en parte gracias a los autores holandeses del siglo XVII, e incluso gracias al propio modelo de instituciones políticas de la república holandesa, que supo combinar desde antiguo poder descentralizado y difuso, tolerancia y salvaguarda de la libertad, economía comercial y un modelo político basado en el consenso y la colaboración pacífica: ingredientes, todos ellos, que a su vez bien pueden servir de inspiración, en opinión de Blom, para el proceso actual de la construcción de una entidad política europea.

El segundo texto de Hans Blom, traducción de uno anterior aparecido en lengua neerlandesa (*Vrijheid in de naturrechtelijke politieke theorie in de zeventiende-eeuwse Republick*), repropone uno de los temas caros al historiador de las ideas holandés: la tradición iusnaturalista de los Países Bajos que, desde el siglo XVI al XVIII, andaría fraguando las líneas maestras de la cultura política holandesa: la tolerancia religiosa, el constitucionalismo antitiránico y, finalmente, la apuesta por la potenciación del comercio y la comunicación de mercancías e ideas (caso, este último, de Spinoza).

Para ello, Blom centra su análisis en el concepto de libertad tal y como se desarrolla en los textos de autores como Grocio, Boxhornius, Graswinckel, Velthuysen, Pieter de la Court, Spinoza, Ulric Huber, Van der Muelen o Gerard Noodt o L F. De Beaufort (ya en el siglo XVIII). Nuestro autor identifica en estos tratadistas holandeses una tradición discursiva en la que la libertad viene conceptualizada en múltiples variantes interconectadas: desde el aristocratismo republicano al soberanismo estamental (en el ámbito del derecho natural); desde un hobbesianismo modificado (en clave anti-monárquica) a un liberalismo *ante literam*, precursor del discurso de la tolerancia y el utilitarismo económico.

En resumen, una prolongación de los temas ya desarrollados en el libro más importante del autor (*Causality and morality in politics. The Rise of Naturalism in Dutch Seventeenth Century Political Thought*) que añade más munición al debate en torno al republicanismo moderno europeo y que, por lo que toca al de las Provincias Unidas, no que le aparece a nuestro autor necesariamente contrapuesto (como sí se lo parecía, por ejemplo, a Q. Skinner para el caso de la tradición inglesa) al liberalismo individualista anglosajón y a los nuevos paradigmas de la Ilustración continental.

Juan Manuel Forte Monje

COHEN, D.: *El suicidio: deseo imposible o la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2003, 223 págs.

Diana Cohen, doctora, docente e investigadora en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, ha publicado ya varios textos sobre Spinoza, sobre el problema de la muerte y en particular sobre la muerte voluntaria. En esta obra ofrece un estudio monográfico, con los rasgos de rigor, análisis detallado y propuesta teórica, característicos de los trabajos académicos, y, en especial, con el estilo de la tradición analítica anglosajona.

De entrada el tema parece marcadamente concreto: el suicidio y, en particular, la extraña concepción que Spinoza tiene de él, recogida especialmente en E 4P20S. Pero enseguida se advierte que esa concreción encierra una notoria complejidad. En efecto, Spinoza niega que exista el suicidio en sentido literal y estricto. Que alguien se quite a sí mismo la vida es para él inconcebible e impensable. La “muerte voluntaria” es tan imposible “como que de algo se haga nada” (E 4P20S). En el marco del pensamiento de Spinoza “ni siquiera se puede hablar propiamente de suicidio” (pág 22). Su posición parece disolver más que resolver el problema y se convierte, según la autora, en “negación del fenómeno del suicidio por parte de Spinoza” (p.59) ¿Cómo conciliar entonces su pensamiento con la creencia del sentido común en la realidad del suicidio? (pág 9). Creencia reforzada por el hecho de ser una práctica históricamente aceptada e incluso envuelta en la aureola de ser el acto supremo de racionalidad, libertad y dignidad (Cfr. pág. 171), así como por la existencia de otros seres de la naturaleza que parece poseer “un principio interno de autodestrucción” (pág.23)

Ante ese problema D. Cohen distingue tres opciones o alternativas, las tres problemáticas: 1) “o negamos el hecho del suicidio; 2) o negamos la validez intrínseca de la propia doctrina del conato; 3) o negamos la universalidad de la doctrina del conato” (pág 25, 197, 205). Las dos últimas afectan a cuestiones internas a la explicación de Spinoza, la primera se refiere al hecho mismo y tiene un alcance mayor, pero, a la vez, introduce un malentendido porque Spinoza no niega el hecho de los llamados suicidios, sino que se trate realmente de lo que esa palabra significa. ¿Desliz o ambigüedad calculada?; en cualquier caso así se introduce un nuevo aspecto. Por esa vía, a pesar de que Spinoza evita las consideraciones morales sobre el suicidio, se hace explícito que el tema de este libro no es sólo la concepción spinozista, sino el hecho mismo del suicidio, su legitimidad o no, y la valoración que nos merece la muerte voluntaria en el contexto actual de la bioética y de las discusiones sobre la muerte digna. No es casual que D. Cohen sea Magíster en Bioética. El suicidio no es abordado sólo como cuestión crítica en el sistema de un autor de otra época, sino como problema actual y para nosotros. A primera vista Spinoza es tomado como el autor que sirve para iluminar el problema. Pero la extrañeza de su planteamiento lleva a radicalizar y complicar su problematización. Estos dos planos se entrecruzan a lo largo del texto.

En la filosofía spinozista el suicidio no es un asunto accidental y marginal, sino una cuestión crucial, que afecta a la esencia del hombre; y, a la vez, una denominación que condensa los más importantes malentendidos. Por eso su análisis requiere el estudio de los aspectos fundamentales de su sistema. Este libro reconstruye la explicación de la sustancia, los atributos y modos (cap. 2 y 3) la dinámica del conocimiento, la teoría de las ideas verdaderas y los géneros del conocer (cap. 3), la refutación de prejuicios tales como el finalismo, la contingencia y la libertad de la voluntad (cap. 4), la concepción del individuo huma-

no y del alma como idea del cuerpo (cap. 5), la explicación de la conducta humana por causas y motivos (cap. 6), y el “imperio de lo imaginario” que incluye el dinamismo de los afectos (cap. 7), antes de analizar cuidadosamente la comprensión racional de la muerte y el suicidio (cap. 8-12). No obstante, el tema del suicidio no queda para el final, sino que va siendo señalado y matizado al tratar de las cuestiones anteriores, de suerte que ejerce explícitamente la función de hilo conductor de toda la obra. De esa manera, esta monografía ofrece una visión bastante amplia de la filosofía de Spinoza. La autora sugiere que los 7 capítulos primeros pueden servir como introducción a quienes no sean especialistas en Spinoza; y que los ya familiarizados con su pensamiento pueden ir directamente a los capítulos finales. A mi juicio, en realidad, la unidad del texto y el nivel de sus análisis hacen que la primer aparte resulte demasiado difícil para ser una introducción; y los matices del planteamiento de la parte final no se entienden bien sino desde los análisis anteriores.

La reconstrucción sintética de los principales elementos del sistema de Spinoza es una de las aportaciones importantes de esta obra. Resulta paradigmático el ejemplo del microbio que habitara en la sangre y pudiera recorrer todo nuestro organismo, indicado en Spinoza en la carta 32 a Oldenburg y recordado varias veces por la autora (pág 52 ss.). El muestra bien la paradoja humana de una visión sesgada y parcial que no da cuenta de cómo cada parte de la Naturaleza conviene con su todo, a pesar de habitar esa totalidad y moverse por toda ella. Y es bien conocida la dificultad de realizar esa labor de síntesis con toda la precisión deseable. Quizás por eso, en ella se deslizan interpretaciones discutibles que, además, introducen dificultades en la explicación spinozista del suicidio. En mi opinión no queda suficientemente claro aquí, como sucede con demasiada frecuencia, la relación entre esencia objetiva y esencia formal de las ideas y entre adecuación y verdad (pág. 44 ss), ni que la idea es afirmación (E 2P 49S) y en particular la idea-mente afirmación de la existencia de nuestro cuerpo (E 2P 13 y 3P10D), afirmación en la cual se basa la imposibilidad de que el llamado suicidio sea tal. Especial relevancia tiene el recurso reiterado y estratégico al paralelismo tanto ontológico o extracognitivo, como epistemológico o intracognitivo (cfr pág. 40 ss., 88). Además de nos ser un término de Spinoza, recoge la diferencia y correspondencia entre los modos de cada atributo, pero de manera demasiado hipotecada aún por Descartes; y desdibuja importantes afirmaciones de Spinoza, como ésta: “un modo de la extensión y la idea de dicho modo, son una sola y misma cosa, pero expresada de dos maneras” (E 2P7C). Por eso puede afirmar: “el hombre piensa” (E 2 Ax.2) sin necesidad de decir “la mente piensa”. Esa unidad es clave para poder definir el deseo como esencia del hombre. El abuso del paralelismo introduce malentendidos cargados de consecuencias, como pasar de afirmar que “el deseo es apetito consciente” a decir que el deseo es “la conciencia del apetito y a diferencia de éste es la idea de una afección” (pág 87 y 202) . Si “el deseo es apetito con conciencia del mismo”, y éste “se refiere a la vez al alma y al cuerpo” (3P9S), el deseo no puede ser sólo conciencia o idea. Ese desplazamiento se refuerza con una presentación débil del afecto, distinguiendo entre afectos corporales y anímicos y hablando de sentimientos y emociones (pág 124), que son términos ajenos a Spinoza. Si se insiste en que el deseo es “la expresión consciente del conato” o “una idea de una afección del cuerpo” (págs 202 y 203) o “el aspecto consciente del apetito” (pág 204), se hace difícil entender la fuerza del argumento de Spinoza que considera incompatible la autodestrucción con la dinámica del deseo que no quiere morir, e interpreta el suicidio no como resultado de una idea

errónea del apetito, sino como una falsa denominación, que considera acción propia lo que es reacción (E 4P20S). A este propósito hubiera sido conveniente, dentro del amplio e interesante análisis que la autora hace del “imperio de lo imaginario” prestar atención a los usos de las palabras que “formadas según el capricho y la comprensión del vulgo, pueden ser causa de muchos y grandes errores” (TIE 88-89). El término suicidio es un buen ejemplo de significado invertido; presenta como activo y libre un hecho que en realidad es reactivo y compelido.

A pesar de estas deficiencias, D. Cohen ofrece un análisis interesante no sólo de la problemática del suicidio en Spinoza, sino también de la muerte. A mi juicio hubiera sido mejor reproducir íntegramente el Escolio de E 4P20 y señalar su contexto inmediato: la explicación de la dinámica del *conatus* y de la razón que consiste en que cada uno busca conservar su ser, vivir y obrar bien, lograr lo bueno y útil, que es tanto como lograr la virtud y ser feliz (E 4P19-21). De ese modo, se hubiera evitado la duda de si Spinoza niega “el fenómeno del suicidio” y hubiera quedado más claro por qué lo que se llama suicidio no puede ser tal. No obstante, la autora realiza un concienzudo análisis de todo lo que según Spinoza concierne al supuesto suicidio y no se limita a ese texto, sino que analiza muchos otros con perspicacia.

Dado que el deseo es la esencia del hombre, nadie puede desear y realizar activamente su destrucción. El suicidio es una expresión extrema de impotencia. En realidad, quien se suicida es “vencido por causas externas y contrarias a su naturaleza” (E 4P20S). El denominado suicidio es en rigor una contradicción en los términos, algo imposible e impensable, una palabra sin idea (E 2P35S), es decir, una pseudoidea o quimera (pág. 133 ss.) Sin embargo, el hecho de que se trate de una falsa idea da cuenta del poderosos funcionamiento del imperio de lo imaginario, generador de una interpretación falsa de la realidad, pero tan efectiva que no se disipa en o presencia de la verdad (E 2P35S), y que indirectamente expresa una verdad: nuestra condición de partes de la naturaleza, afectados por causas exteriores y más fuertes. Por eso, Spinoza no sólo no niega ese hecho inadecuadamente interpretado como suicidio, sino que señala que hay “muchas maneras de poner fin a la propia vida” (pág 179). Indica expresamente tres, que son finamente analizadas por la autora.

1) Cuando alguien se mata forzado por otro que le tuerce la mano con la que casualmente empuña una espada y le obliga a dirigirla contra su propio corazón, es claro que no se trata de un acto voluntario de autodestrucción, sino de una “constricción mecánica” (pág. 181).

2) El aparente suicidio de Séneca, forzado por el mandato de Nerón de cortarse las venas o ser, de lo contrario, torturado y asesinado, es razonable porque responde al intento de evitar un mal mayor, pero aún así encaja en el “modelo de la constricción psíquica”. La autora expone y contrasta las lecturas de J. Bennet, A. Donogan y S. Barbone y L. Rice (pág 184 ss).

3) El tercer tipo, oscuramente señalado por Spinoza, es leído por D. Cohen como “modelo de ruptura de la identidad” (pág 181 y 187ss); y muy bien ilustrado con el ejemplo del poeta español (E 4P39S) que, como consecuencia de una enfermedad, no se reconocía como autor de sus obras y había olvidado su lengua materna hasta el punto de no parecer el mismo, sino un niño adulto. Esa pérdida de identidad es una cierta forma de muerte, la “muerte biográfica”, cuya relevancia se ve con más claridad actualmente a la luz del

Alzheimer o la demencia senil (pág. 155 ss). Ello nos recuerda la dificultad que entraña definir y determinar la muerte.

Así, el problema del suicidio se abre a una cuestión más amplia que es la muerte. Entre las consideraciones que ofrece la autora, éstas me parecen especialmente destacables: 1) La muerte propia es fácilmente comprensible en virtud del orden común de la naturaleza, pero ni es deseable, ni es adecuadamente pensable (pág 167 ss), porque en nuestra alma no puede darse una idea que excluya la existencia de nuestro cuerpo (E 3P10). 2) Ningún hombre quiere de suyo morir, pero el hombre sabio y libre no puede “vivir a cualquier precio”(pág. 209), sino que le corresponde cuidar su muerte. 3) *Sub specie aeternitatis* en rigor no hay muerte (pág. 160 ss).

En resumen, el libro responde bien a su título. El llamado suicidio es un hecho que Spinoza no valora moralmente (E 2P49S), sino que trata de explicar mostrando que, en realidad, “nadie desea morir” (pág. 205); y por tanto se trata de un “deseo imposible”. La supuesta “muerte voluntaria” es una paradoja cargada de significación, que hace pensar. Respondiendo a esa incitación cabe abrir una pregunta que Spinoza no se hace, quizás porque el conato marca una posición absoluta y un límite, ¿No hay en el cuerpo auténticos procesos autodestructivos por multiplicación o exceso, como el cáncer; y no hay en los hombres cierta “pulsión de muerte”?

El libro incluye tres elementos más que realzan su valor: un Prólogo de Atilano Domínguez, un Índice analítico y una detallada Bibliografía. En el contexto de este Boletín resulta inevitable constatar y lamentar la llamativa escasez en ella de textos en español. Señal de que es necesario intensificar y ampliar la labor de comunicación.

Eugenio Fernández

COHEN, Diana: “La muerte según Baruch Spinoza: aproximaciones a una noción problemática”, en *Diánoia*, Año XLVI, Núm. 46 (mayo 2001); pp. 41-64.

Este artículo presenta tres focos de interés, que son también tres modos distintos de acercarse al tema de la muerte en Spinoza. En primer lugar, es menester justificar racionalmente, ya de entrada, la simple aparición de la muerte como tema de reflexión filosófica en dicho autor, pues cabe tal vez sorprenderse de ver surgir tal cuestión asociada al nombre de un filósofo que dejó escrito nítidamente, como es sabido, que “un hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte”. Parecería, pues, que, no debería formar parte de las tareas reflexivas del individuo y pensador llamado Baruch Spinoza preocuparse intelectualmente de la muerte. Ésta sería objeto de inquietud intelectual sólo para individuos vitalmente menoscabados, asustadizos, endebles y carentes ya de esa pujanza vital que su filosofía intenta a un tiempo constatar y promover.

A esta dificultad, por así decirlo, extrínseca (el “talante” del hombre sano y verdaderamente libre rechaza esta cuestión como objeto de pensamiento), se añade otra intrínseca: el alma no puede formarse una idea adecuada de la muerte. “Si el alma pudiera formarse una idea de la muerte como resultante de un mal encuentro que menoscaba la potencia de un individuo, en ese caso el alma tendría ideas adecuadas de algo que se hallaría en abierta con-

tradicción con la esencia de toda cosa –su tendencia a perseverar en el ser– y esto no es posible. Ésta es una de las razones por las cuales no puede haber una idea verdadera, positiva o propiamente dicha de muerte.” (pág. 59). La muerte comparece, pues, como aquello que repele doblemente la mente del filósofo: primero cordial, después conceptualmente. El pensador que, no obstante, dedicara parte de su esfuerzo a dilucidar una cuestión literalmente repelente debería, pues, saber que su energía está condenada a perderse en vano, y que la muerte se mantendrá siempre como el envés marchito y sin luz de lo que somos. ¿Cómo puede entonces justificarse toda esa *meditatio mortis* que, a pesar de todo, cabe encontrar en la obra de Spinoza? Cohen sugiere, de pasada, una motivación ilustrada: se trataría de proporcionar, aún con todas sus imperfecciones e imposibilidades, una explicación racional capaz de sustituir la imaginería y la superstición (pág. 63).

En el cumplimiento de esta tarea que el filósofo, pues, se impone para borrar confusiones y arbitrariedades, aparece el desarrollo de la “teoría” spinozista de la muerte, la cual no se presenta, por supuesto, como un corpus unitario y completo, sino como un conjunto desordenado de observaciones dispersas a lo largo de sus escritos. La autora propone entonces una ordenación, exégesis e interpretación de esas indicaciones ocasionales que Spinoza ofrece sobre dicho asunto. Éste es el segundo foco de interés del artículo que reseñamos: la tarea de esclarecimiento y análisis de unos conceptos y propuestas que no siempre parecen del todo coherentes ni inmediatamente comprensibles. Cohen propone leer las indicaciones spinozistas sobre la muerte desde tres perspectivas básicas. “En primer lugar, la muerte se define como la destrucción del cuerpo. En segundo lugar, la muerte se manifiesta como una pérdida de la identidad personal. En tercer lugar, la muerte sobreviene cuando una parte del alma deja de afirmar la existencia del cuerpo.” (pág. 44). La primera línea de investigación se mueve en un nivel meramente físico y no alcanza todavía la especificidad de lo humano. Con la segunda, llegamos al nivel psicológico, y hacen acto de presencia aspectos que diferencian la muerte humana de la mera extinción animal. Finalmente, la tercera perspectiva conecta directamente con la metafísica spinozista, y parece proporcionar una vía de inmortalidad al alma en tanto que idea en la mente eterna de Dios.

Al hilo de estos análisis, se desarrolla un tercer foco de interés del artículo, y es la comparación que la autora lleva a cabo de las ideas de Spinoza sobre la muerte con los debates actuales que sobre dicho tema encienden ahora las reflexiones teóricas y las prácticas de filósofos, médicos, juristas, etc. Estas discusiones giran, principalmente, en torno a dos cuestiones principales: la primera es la de proporcionar una definición de la muerte. La segunda concierne a los criterios necesarios para determinar cuándo está muerto un ser humano. Cohen va señalando cómo, a pesar del espacio de tiempo transcurrido y de los avances científicos realizados, las reflexiones de Spinoza se articulan con bastante solvencia en el mismo espacio que recorren y transitan las disputas y polémicas actuales.

Pedro ROJAS PARADA

DAMASIO, Antonio: *Looking for Spinoza. Joy Sorrow and the Feeling Brain*, Orlando, Harcourt, 2003, 355 pp. (trad. portuguesa P.E.A, *Ao Encontro de Espinosa. As Emoções Sociais e a Neurologia do Sentir*, Lisboa, Europa-América, 378 pp.¹)

1. Uma leitura orientada

“Spinoza in my mind” é o título de um dos últimos subcapítulos (p. 263) do livro de António Damásio, *Looking for Spinoza (Ao Encontro de Espinosa)*². Há realmente, ao longo desta obra, uma busca incessante de Espinosa, um desejo de resolver o “puzzle” intrigante que é este personagem, dificilmente classificável – um racionalista que ama a experiência, um ateu que constantemente fala em Deus, um defensor da liberdade que a faz crescer no seio do determinismo, um artesão polidor de lentes que recebe nobres e com eles fala com a autoridade de um mestre.

O livro de Damásio é duplamente interessante. Em primeiro lugar, porque apresenta um filósofo usando uma chave hermenêutica alheia ao pensamento do mesmo – a neurobiologia. O que poderia parecer uma abordagem forçada ou mesmo um contra-senso, acaba por abrir perspectivas inesperadas. Depois, porque é uma tentativa de reconstituir o pensamento espinosano através de dois conceitos inegavelmente importantes no seu sistema – o corpo e os afectos – conceitos que no entanto não constam das definições fundantes da *Ética*. Esta é essencialmente um tratado de metafísica. Ao privilegiar o enfoque antropológico, com particular relevo para a componente biológica, António Damásio faz de Espinosa um proto-biologista (p.14, 29) obrigando-o e obrigando-nos a nós, seus intérpretes, a questioná-lo de um modo pouco habitual.

Todas as leituras são situadas e a que me proponho fazer é deliberadamente subjectiva – mais do que tratar sistematicamente a obra irei seleccionar dela alguns tópicos. À maneira de Damásio, que leu Espinosa em função de preferências, falarei do seu livro considerando aquilo que nele me atraiu. Começarei então por relevar o que me pareceu mais conseguido – o cruzamento de uma investigação de ponta elaborada no século XXI com o pensamento de um filósofo seiscentista, que se propunha “inquirir sobre o verdadeiro bem susceptível de se comunicar”³.

As teses espinosanas referentes ao “conatus” podem ser hoje transferidas para o registo biológico que retoma em termos químicos e neuronais aquilo que o filósofo considerou ser um esforço para perseverar na vida e para aumentar o bem estar. Daí a cumplicidade que logo de início Damásio estabelece com Espinosa considerando-o uma referência incontornável para quem se debruça sobre a afectividade.

Espinosa é o interlocutor privilegiado, que A.D. situa numa época, num país e no cru-

¹ Dado que li primeiro a edição inglesa sobre ela escrevi a presente recensão, citarei a partir de ambas as versões indicando a portuguesa em segundo lugar.

² A versão portuguesa não mantém este título, substituindo-o por “O Espinosa que finalmente encontrei” (p. 293).

Embora a tradução seja de um modo geral cuidada lamento que as citações das obras de Espinosa sejam feitas a partir do inglês.

³ «(...) inquirere an aliquíd daretur, quod verum bonum et sui communicabile esset» TIE, G. II, p.5.

zamento de várias culturas. É o amigo com quem dialoga atendendo não só aos textos mas ao indivíduo concreto, autor de teses inovadoras, ainda hoje susceptíveis de motivar investigação.

O livro debruça-se sobre a natureza e o papel dos sentimentos, continuando o caminho de valorização científica da vida afectiva traçado em obras anteriores, já conhecidas do público português: em *O Erro de Descartes* A. D. considerou o papel da emoção nos actos de vontade; em *O Sentimento de Si* trabalhou a emoção no que respeita à construção do eu. O presente livro estuda o percurso que vai da emoção ao sentimento, percurso esse que se inicia com a simples regulação homeostática terminando nas emoções complexas. Fá-lo de um modo simultaneamente rigoroso e acessível. As obras académicas servem um público restrito e dificilmente interessam a leigos na matéria. Em *À Procura de Espinosa* A. D. propõe-se partilhar os resultados da sua investigação, divulgando estudos altamente especializados e permitindo que os não cientistas acedam ao que actualmente se faz no domínio da neurologia cerebral. Paralelamente presta homenagem a um filósofo cujas origens radicam na nossa história mas que, pela dificuldade do seu pensamento, é geralmente desconhecido da maioria dos portugueses.

A obra em causa move-se no registo científico com algumas incursões na filosofia. Só que Damásio é um cientista e não um filósofo. Como tal, sente necessidade de justificar a escolha deste “compagnon de route”, declarando que não pretende escrever um livro de filosofia (p. 8, 22), o que cala antecipadamente certas críticas que se lhe possam fazer. Também nos alerta para outras perspectivas, mostrando que o real tem possibilidade de múltiplas leituras e que a ele acederemos tanto melhor quanto mais chaves tivermos para o decodificar. É assim que a desconstrução da aparente unidade das emoções é feita a partir de uma citação de *Ricardo II* de Shakespeare (pp. 29-30, 43-44) e que a *Lição de Anatomia*, de Rembrandt, é chamada para ilustrar as relações entre mente e corpo (pp. 217-220, 244-247).

É um livro sobre afectos e revelador de afectos, no qual o autor expõe e se expõe. No primeiro caso partilhando os trabalhos que desde há muito desenvolve no campo da neurobiologia. No segundo, confrontando as suas investigações com diferentes registos, todos eles revelando interesses próprios – a filosofia, a literatura, a arte, a música, a história. A escolha de uma escrita na primeira pessoa é altamente significativa.

Ao longo da obra há três viagens que se cruzam. O interesse de Damásio pela vida, personalidade e pensamento de Espinosa levaram-no a uma peregrinação à Holanda, com o objectivo de visitar os lugares onde o filósofo viveu, muito particularmente o nº 72-74 de Paviljoensgracht, a última casa de Espinosa. É uma viagem plenamente conseguida pois desperta no público o desejo sempre crescente de conhecer melhor o personagem em causa. Estudioso dos sentimentos, A. D. sabe bem como o início de um livro é determinante para provocar a adesão dos leitores. Por isso, logo no primeiro capítulo coloca de um modo acessível e interessante alguns problemas relacionados com a componente biológica e cerebral dos sentimentos. Espinosa encontra neste território uma abordagem adequada pois, segundo Damásio, foi um precursor que no século XVII apresentou uma ética radicada na biologia.

A viagem real ao lugar de origem do filósofo judeu é acompanhada de uma outra, desenrolando-se esta no cérebro, com o objectivo de nele traçar os mapas das emoções e dos sentimentos. Entretecendo-se com estas duas viagens, uma terceira, na qual se desenrola o

pensamento do autor da *Ética*, considerado em sintonia com os interesses e preocupações do investigador: “Espinosa trabalhava os temas que mais me preocupavam como cientista – a natureza das emoções e dos sentimentos e a relação entre o corpo e a mente” (p. 11, 25).

Neste tratado sobre os afectos, sobressai o afecto particular demonstrado por Damásio a Espinosa. Encontramo-lo no cuidado com que reconstituiu a sua atmosfera, no critério que usou para salientar os episódios marcantes da sua vida, no modo como revisitou os seus espaços familiares, nas ilustrações delicadas e intimistas com que, pela pena de Hanna Damásio, retratou a paisagem urbana, desenhando as casas, praças, sinagogas e jardins que o filósofo conheceu e amou⁴. Os próprios livros da biblioteca espinosana mereceram a Damásio um olhar atento e inquiridor, assinalando a falta de obras de estética e de poesia, bem como a ausência de um exemplar dos *Lusíadas* (p. 263, 293).

Para o autor, tal como para Espinosa, a emoção e o sentimento alimentam a própria vida. A neurobiologia das emoções diz-nos que a alegria é preferível à tristeza e que conduz à saúde do organismo e ao florescimento do nosso eu.

Espinosa atravessa o livro, sendo constantemente lembrado, quer em si mesmo quer na pessoa de outros filósofos e cientistas que, tal como ele, estabeleceram uma arquitectura de regulação da vida. Daí a reconstituição de uma linha de seguidores e admiradores. Iniciando-se com Pierre Bayle (p. 256, 286), grande divulgador e crítico do espinosismo, o traçado prossegue até aos nossos dias. Nele encontramos Montesquieu, os Enciclopedistas, Jacobi, Novalis, Lessing, Darwin, Wundt, Claude Bernard, William James, Freud, Einstein, Lacan.

A apresentação mais sistemática das teses do filósofo é feita nos dois últimos capítulos. No cap. V Damásio interroga-se como é que alguém se transforma em Espinosa (p. 224, 252). É para responder a esta questão que se debruça sobre a comunidade luso-judaica de Amsterdão onde o português era a língua de base. E reformula a pergunta, questionando-se se acaso Espinosa seria o mesmo, caso lhe faltasse a libertação que os marranos experimentaram na Holanda (p.250, 280). Por isso Damásio descreve as tensões inerentes à comunidade marrana, relevando a sua pujança económica e o seu fervilhar intelectual, que considerou determinante para o desabrochar de Espinosa. Mas também retrata a mesquinhez e intolerância que levaram à expulsão de Uriel da Costa e posteriormente do próprio filósofo. Este é apresentado como um homem afável e gentil, desejoso de socego mas apreciador de convivência, fruto da liberdade vigiada que fazia dos Países Baixos um lugar de relativa tranquilidade.

2. Um desejo e três teses

Quanto ao conteúdo não espinosano do livro, diremos que se organiza em função de um desejo e de três teses. O desejo é o de trabalhar os sentimentos com rigor científico, procurando estudá-los a partir de um suporte biológico e cerebral, tal como se faz com as percepções. Para Damásio, os sentimentos são controlados pelos sistemas cerebrais; os fenómenos emotivos que se passam no teatro do corpo, são guiados pelo cérebro, que ajuda a controlá-los. A especificidade da mente humana, durante muito tempo remetida para o

⁴ Infelizmente a edição portuguesa reproduz muito mal estes desenhos.

campo do privado, é por ele relacionada com o corpo tendo o cérebro como mediador (p.191, 215). Corpo, cérebro e mente são manifestações de um único organismo cujos mecanismos interagem. Em organismos complexos como o humano, as operações reguladoras do cérebro dependem da criação e manipulação de imagens mentais.

Das múltiplas teses presentes no livro há uma que Damásio trabalha exaustivamente – a origem neuro-biológica das emoções e dos sentimentos. Os processos mentais têm uma base biológica e estão fundados na capacidade que o cérebro tem de construir mapas do corpo. A mente existe porque há um corpo que lhe dá conteúdo. O cérebro fornece os substractos imediatos da mente – os mapas neuronais. A mente está comprometida em contar a história dos múltiplos eventos do corpo e usa essa história para otimizar a vida do organismo.

Os sentimentos ocorrem como consequência de padrões neuronais que constroem o mapa dos estados do corpo. Por complexos e sofisticados que sejam, têm sempre uma relação com o corpo, nomeadamente com os mapas que este constrói no cérebro. Em termos evolutivos, primeiro veio o mecanismo para produzir reacções a um acontecimento, depois o mecanismo para produzir um mapa do cérebro, depois a representação e finalmente o sentimento.

Damásio admite que a explicação neurobiológica não é suficiente para justificar o aparecimento da ética, da religião, do direito, etc. mas considera que tem um papel importante. Por detrás de actos de abnegação e de coragem, por detrás do amor maternal, do orgulho, da inveja da ambição, está o corpo ou mais particularmente o cérebro. O mental, classicamente associado aos conceitos e aos afectos, transforma-se no neurocerebral. Bondade e maldade, mesquinhez e desprendimento não são explicados recorrendo aos processos neurológicos. Eles são esse processos, passando o homem a definir-se como corpo: *eu tenho um corpo* é substituído por *eu sou um corpo*.

Uma segunda tese, igualmente pregnante, é a da diferença entre sentimento e emoção e da prioridade cronológica da emoção relativamente ao sentimento. Este depende de uma base fisiológica. Desaparecido o estímulo e portanto a emoção, desaparecem também os sentimentos: as imagens mentais a que chamamos sentimentos vêm de padrões neuronais exibidos em mapas corporais (p.123, 147). Um sentimento não é uma colecção de pensamentos ligados a certos temas. Ele é uma representação do estado do corpo, ou seja, é uma percepção que ocorre no mapa do corpo efectuado pelo cérebro (p.85, 103). Para que possam ocorrer sentimentos tem de haver mapas cerebrais disponíveis para representar os estados corporais. Termos prazer ou dor é estarmos sujeitos a processos biológicos nos quais a nossa imagem do corpo, impressa nos mapas cerebrais, adquire um determinado padrão.

A terceira tese defendida é a de que o teatro do corpo e o teatro da mente são partes constitutivas de um mesmo mecanismo que tem por objectivo a regulação da vida. No primeiro ocorrem as emoções, na sua manifestação pública; no segundo os sentimentos, mais difíceis de observar devido à sua privacidade. Os sentimentos são a expressão mental de todos os outros níveis de regulação homeostática. Esta inicia-se com a regulação metabólica e com os reflexos básicos, complexifica-se em comportamentos de prazer e de dor, continua a actuar através de pulsões e motivações, origina emoções e finalmente culmina nos sentimentos. No plano evolutivo a emoção vem primeiro e patenteia-se em organismos muito simples como a ameba (p.30, 46). Mas todos eles partilham uma mesma necessidade

básica de resolver problemas vitais de sobrevivência. No que respeita aos humanos essas reacções, uma vez mapeadas no sistema nervoso podem ser representadas como sentimentos (p.51, 68). Estes colocam-se como os sensores mentais do interior do nosso organismo (p. 139, 161); representam revelações sobre o estado da vida do mesmo sendo extremamente importantes na adaptação à vida pois é a recordação dos sinais emotivos que promove soluções.

À semelhança de Espinosa, Damásio sustenta que há uma luta permanente para manter um equilíbrio e que os sentimentos são expressões dessa luta. Tal como o filósofo lusojudeu, A.D. dá um destaque particular aos sentimentos de alegria pois os mapas que se lhe associam significam um estado de equilíbrio para o organismo, contribuindo para o seu bem estar. Dos processos homeostáticos químicos às emoções e aos sentimentos, tudo tem a ver com a saúde do organismo.

3. Algumas questões

A uma obra que deliberadamente cruza ciência e filosofia é possível levantar questões em cada um dos dois registos. Por motivos óbvios limitar-me-ei ao domínio da filosofia, nomeadamente no que respeita à pessoa e ao pensamento de Espinosa. Começarei pelos aspectos formais. O primeiro reparo concerne o modo como Espinosa é citado, sem referência às edições críticas mais comuns (Gebhardt ou Van Vloten). Em segundo lugar assinalo o pouco rigor na localização dos textos – referem-se passos da *Ética* inserindo-os genericamente nos livros, sem, como é habitual, nos dar a proposição ou escólio. Por fim aponto a imprecisão com que são tratados os conceitos de modo e de atributo que incorrectamente são considerados permutáveis.

Para além destes pecadilhos levanto três objecções mais substantivas: a primeira diz respeito ao privilégio concedido ao corpo; a segunda questiona a tese de que em Espinosa a emoção é anterior ao sentimento; a última prende-se com o conceito de salvação.

O autor da *Ética* constituiu um repto para as investigações de Damásio sobre as relações mente/corpo. Mas há que assinalar a divergência ou mesmo oposição dos pontos de partida. Espinosa é filho do seu tempo, e, relativamente ao conhecimento do corpo, a situação é de grande carência. Melhor do que ninguém o filósofo o reconhece quando, ao querer falar das leis do corpo, desabafa: “Ninguém, é verdade, determinou até hoje o que pode um corpo” (Et.II, prop. II, scol). Na verdade, a anatomia e a fisiologia ensaiavam os primeiros passos e os instrumentos que as serviam eram rudimentares.

Na posse de uma ciência e de uma técnica altamente sofisticadas, A. D. traça mapas exactos da zona mais complexa do nosso corpo – o cérebro – perscrutando os seus recônditos e descobrindo as suas infindáveis possibilidades. Se Espinosa se ressentiu do pouco conhecimento científico de que dispunha, em Damásio a informação que detém leva-o a um certo triunfalismo, colocando a neurobiologia como panaceia universal. A parte de mistério e de imponderável que se esconde em cada um de nós, tende a ser anulada pois os problemas do homem, sejam eles intelectuais, afectivos, éticos ou mesmo religiosos, encontram no cérebro a sua resposta. E é neste direccionamento para um único princípio explicativo que me parece haver infidelidade a Espinosa. De facto, se para o filósofo o corpo é importante, ele é apenas uma entrada, entre outras possíveis. Corpo e mente são modos dos dois únicos

atributos que nos são acessíveis, a extensão e o pensamento. Mas há infinitos outros atributos que desconhecemos. Dos dois que o filósofo escolhe não podemos dizer que um tenha sobre o outro qualquer supremacia. A análise feita por A. D. sob o “microscópio da biologia” privilegia o corpo, o que Espinosa não faz.

Para Damásio corpo e mente representam uma mesma realidade que tem como degrau básico o corpo, complexificando-se no cérebro e finalmente na mente, que emerge do (e no) cérebro. Para Espinosa, mente e corpo são o verso e o reverso de uma mesma realidade. Ler o homem do ponto de vista de um ou de outro dá-nos uma percepção diferente dos seus poderes e actuações. Em Et. II o corpo parece ganhar e Damásio releva o livro segundo quando valoriza uma interpretação biologizante de Espinosa, dizendo que as imagens que temos são provocadas por sinais que partem do corpo, que é ele que lidera o processo e considerando que há uma série de dependências funcionais da mente relativamente ao corpo. Mas que fazer de Et. V?

Damásio deixa cair sem discussão a parte final da *Ética*, na qual o filósofo se propõe reflectir “sobre a duração da mente sem relação com a existência do corpo” (Et. V, prop. XX, scol). Ora é precisamente nesta parte que se levanta uma das maiores dificuldades aos comentadores da *Ética* – o papel que o corpo desempenha na libertação e na conquista da felicidade.

Uma outra dúvida que levanto diz respeito à tese de que a emoção vem primeiro e de que o sentimento é posterior pois entendo que o monismo espinosano é avesso a prioridades. Há uma simultaneidade ou paralelismo que leva a que qualquer marca no corpo seja percebida pela mente. Mas tal facto não reduz esta ao corpo nem a identifica com uma complexificação do mesmo. A mente é uma ideia do corpo (Et. II, prop. XI), o que implica dois registos diferentes, entre os quais não há continuidade mas sim separação. Cada um deles representa uma leitura possível de uma mesma realidade – o “conatus”, esse esforço que nos faz manter (e aumentar) o ser próprio (Et. III, prop. VII).

Há na interpretação damasiana uma certa desatenção ao monismo que me parece desviante e que não diz apenas respeito ao privilégio dado ao corpo, traduzindo-se numa ausência quase total ao papel da Natureza como um todo.

Damásio valoriza o Espinosa biólogo mas não menciona o Espinosa “sapiens”. No entanto, o climax da *Ética* dá-se com a realização do sábio. Esta é a meta final que justifica todas as teses parcelares que vão sendo trabalhadas. A maior questão que se pode levantar ao livro de Damásio é ter isolado um tema, secundarizando o Todo em que o filósofo o considerara. Sobrevalorizar os afectos é transformar em fim aquilo que para o filósofo se limitou a ser um meio. Espinosa estudou as paixões com o objectivo muito concreto de as perceber para melhor as gerir e delas fazer um instrumento de libertação. Mas o seu objectivo último não se reduziu a uma imunologia mental, capaz de criar “anticorpos antipaixão” (p. 275, 306). Mais do que uma terapia, a *Ética* propõe-nos uma salvação. Esta é uma *via per ardua* que só alguns conseguirão atingir. A esses (poucos) é garantida a beatitude, uma forma suprema de alegria. E só eles se salvam.

As últimas páginas de *Ao Encontro de Espinosa* falam-nos das vantagens que o desenvolvimento da neurobiologia poderá trazer a todos os homens, assegurando-lhes um futuro melhor e mais feliz. Mas essa melhoria da condição humana pouco tem a ver com a suprema alegria proposta pelo filósofo judeu a quem descobrir o seu lugar na totalidade cósmica a que pertence.

Quase no fim da obra Damásio interroga-se se gosta do filósofo que finalmente encontrou (p.264, 295). A resposta é ambivalente pois, como leitor de Espinosa, sente que algo lhe escapa e que compreendeu melhor o comportamento do filósofo do que as suas teorias. Mas mais do que gostar de Espinosa Damásio admite que foi por ele perturbado e intrigado, sentimentos que conseguiu plenamente transmitir pois quem lê o seu livro certamente ficou curioso e intrigado. O que traz como consequência (altamente positiva) o desejo de conhecer melhor o pensamento do filósofo judeu.

É possível que a leitura apresentada em *Ao Encontro de Espinosa* seja parcelar e por vezes desviante. Mas, no dizer de Pierre Macheray, que inteiramente subscrevo: “Toda a leitura autêntica é a seu modo violenta, ou então não tem mais do que a benignidade de uma paráfrase”⁵.

Enquanto leitura polémica e inovadora de Espinosa, o presente livro de Damásio nada tem de uma paráfrase.

Maria Luísa RIBEIRO FERREIRA

DEJARDIN, B: *Pouvoir et impuissance. Philosophie et politique chez Spinoza*. Paris, L’Harmattan, 2003.

La discutible escisión entre política y sabiduría en Espinosa

La tesis de la presente obra consiste en afirmar de forma radical la escisión entre la vida del sabio que busca la beatitud a través de la filosofía y de una moral atea y materialista y el campo de la política abandonado al primer género de conocimiento, que sirve de base a la ignorancia y el temor. Para el autor no es posible una política racional, sino que la política es el campo de las pasiones, ámbito, pues, que el filósofo debe abstenerse de frecuentar. Aunque es posible construir una filosofía política a partir de la razón, no parece posible, en cambio, la instauración de una política racional, sino que el campo político, como el religioso, pertenece a la imaginación. Aunque es cierto que una sociedad de sabios ya no necesitaría el Estado con la carga de coerción que el mismo siempre conlleva para conducirse rectamente ya que cada uno sabría cual es su puesto con relación a los demás hombres y al conjunto del universo, dado que no es previsible que tal sociedad de sabios pueda surgir nunca ya que todos los individuos nacen en la ignorancia y la esclavitud y sólo un largo proceso les puede conducir a la sabiduría y la libertad, no es conveniente despreciar el carácter formativo y educativo del Estado, que gracias a sus instituciones permite que todos los individuos, tanto los sabios como los ignorantes, se atengan a las leyes y por ello tengan una conducta previsible. El Estado genera una cuasi-racionalidad que constriñe a los individuos a comportarse como si fueran racionales, aunque todavía no lo sean. Por ello no parece una buena lectura del espíritu espinosiano el establecer una escisión tan radical entre el ámbito de la sabiduría abierto a los filósofos y el ámbito política que controla a los individuos en

⁵ “(...) toute lecture authentique est à sa manière violente, ou alors elle n’a que la bénignité d’une paraphrase...” Pierre MACHERAY, *Hegel ou Spinoza*, Paris, François Maspéro, 1979, p. 141.

tanto que ignorantes. Más bien parecería que Espinosa otorgaba un carácter educativo y formativo al Estado que mediante el miedo a los castigos y la esperanza de una vida pacífica y próspera conseguiría que todos los individuos adecuaran su conducta las leyes y de esta manera aprendieran a controlar las pasiones, facilitando así su paso a la sabiduría y su paulatina liberación. El Estado y la política más que un impedimento para la vida racional sería la mejor propedéutica para dicha vida.

El libro juega con la oposición de la potencia de la razón para elaborar una filosofía política y del poder de la imaginación que imposibilita una política racional. En la primera parte dedicada a la elaboración de una filosofía política racional se afirma la existencia en la *Ética* de una ontología ateológica basada en la necesidad axiomática y ateleológica de la substancia. Esta ontología es el fundamento de una ética no finalista. La filosofía política de Espinosa, según el autor, presenta un eje teórico que define la democracia como el mejor de los regímenes políticos, por ser el más estable y absoluto en el sentido de autosuficiente y un eje práctico que reconoce, sin embargo, que la democracia no deja de ser un Estado, es decir un régimen coercitivo que está muy lejos de la ciudad de hombres libres y racionales que ya no sería un Estado porque no reposaría en la coerción, la imaginación y la fuerza, sino en la libertad, la razón y el libre acuerdo de los sabios entre sí. El método de esta filosofía política racional sería una especie de hermenéutica racional que reproduce la hermenéutica aplicada al estudio de las sagradas escrituras. La tarea de esta hermenéutica racional sería la de conocer los mecanismos imaginarios que están en la base tanto de la política como de la religión y denunciar los dogmas en que se apoyan éstas.

La segunda parte esboza los límites que la filosofía política tiene en relación con la posible implantación de una política racional. La razón es peligrosa para la teología y el poder porque denuncia sus dogmas y permite establecer una ética no basada en la obediencia y la sumisión y además porque hace posible una libertad que puede ser conseguida por el individuo aislado mediante un trabajo sobre sí; esta libertad proporciona una alegría incontrolable y por ello es directamente insurreccional. Esta postura propone una visión del sabio como alguien aislado que consigue la sabiduría y la felicidad mediante un trabajo individual que no necesita de los demás y por tanto le es indiferente el tipo de instituciones en las que vive. Nosotros pensamos en cambio que la democracia favorece la virtud, la sabiduría y la libertad y que el sabio necesita de los demás para obtener y consolidar su liberación particular. Por otra parte, nada es más útil al sabio que otros sabios y, todavía más, el sabio vive mejor en la ciudad en compañía de los demás hombres aunque sean ignorantes y siervos que en la soledad y el aislamiento. Creemos que el sabio espinosista no es un anacoreta, ni un místico, ni siquiera un rebelde individual sino un individuo que sabe que lo más útil para él es la relación con los demás hombres y por ello no es indiferente al sistema político en el que vive. De hecho el propio Espinosa reaccionó activamente al asesinato de sus amigos los hermanos de Witt, muestra inequívoca de que no le daba igual vivir en una república tolerante y laica que en una monarquía absolutista y teocrática.

Francisco J. MARTÍNEZ

DE VET, Jan: “Spinoza en spinozisme” in enkele *Journaux de Hollande*; Mededelingen vanwege het Spinozahuis 83, Delt, Eburon, 2002.

Esta conferencia, pronunciada el 19 de mayo de 2001 en la pequeña localidad de Katwijk, lleva a cabo un pequeño inventario de alusiones y comentarios en torno a Spinoza y su obra publicados en diversas revistas científicas neerlandesas editadas en los Países Bajos desde el siglo XVII al XVIII.

Este tipo de revistas científicas empezaron a publicarse en París en 1665. Se trata de boletines en los que se ofrecen reseñas y comentarios de diversos libros de contenido filosófico, científico y literario. Tras la primera de estas publicaciones realizada en Francia, se fundan publicaciones similares en Londres, Roma, Leipzig. Dichas publicaciones constituyeron un importante punto de contacto intelectual internacional. Piere Bayle funda una publicación similar, “Nouvelles de la République des Lettres”, en las Provincias Unidas en 1684. Hacemos notar que, dichas publicaciones se redactan en francés (conocidas como “*journaux de Hollande*”) y habrá que esperar hasta 1692 para encontrar publicaciones similares redactadas en neerlandés.

En el presente artículo se presta especial atención a las revistas francófonas citadas en primer término. En los Países Bajos dichas publicaciones periódicas se organizan en una primera etapa bajo la batuta intelectual de Pierre Bayle, Jean Le Cler, y Henri Basnage de Beauval.

Se analiza especialmente la “*Bibliothèque Universelle et Historique*” (1686), publicación contemporánea de la publicación periódica de Bayle, fundada por Jean Le Cler, que fue editada durante 28 años y cuyo editor tuviera que defenderse del cargo de spinozista ante la acusación de los grupos newtonianos ingleses. Así mismo se analiza la “*Histoire des Ouvrages des Savans*” (1687) editada por Basnage.

Dichas publicaciones, siendo consultadas por un gran número de intelectuales, nos ofrecen una fuente inestimable a través de la cual es posible diagnosticar el influjo, recepción y desarrollo de la filosofía de Spinoza, apenas diez años después de la muerte del filósofo y con la presencia del fantasma de la persecución, arresto y muerte de Adriaan Koerbagh (así como la destrucción parcial de su obra).

Los *journaux de Hollande* constituyeron un foro en el que Spinoza y su obra no podían faltar como tema de debate internacional.

La catadura de los diversos comentarios, artículos y alusiones en torno a Spinoza y su filosofía es muy dispar y la calidad intelectual del contenido es igualmente muy heterogénea. Mientras que en muchos casos la figura de este filósofo se reduce poco menos que a una caricatura intelectual del ateísmo, en otros aparecen interesantes comentarios en torno a interpretaciones de la obra del filósofo, tales como la de John Toland o la de A. Collins. Algunos comentarios se sitúan en la obra spinozista como un marco netamente cartesiano, otros utilizan el ataque a Spinoza como una forma de descartarse de ateísmo públicamente y, de paso, acusar a otros de impiedad. Comentarios acerca de las publicaciones como el *Anti-Spinoza* de Wittichius, artículos que conectan a Spinoza con antiguas religiones de otras culturas, observaciones sobre el caso Bredenburg y su diatriba con Orobio, la refutación contra Spinoza de S. Clarke son tan sólo un botón de muestra de lo que podemos encontrar en este sucinto inventario.

Otras publicaciones aludidas son el “Journal littéraire” editado en La Haya (1713) “L’Europe savante” (1718), la “Bibliothèque Germanique” (1720) entre otras.

Este pequeño inventario ofrece un abanico sugerente de las alusiones realizadas durante más de un siglo en torno a Spinoza y su obra. Pese a su atractivo es necesario precisar que la percepción que se tiene, en parte de estas publicaciones, acerca de las ideas spinozistas es más bien sesgada, por no decir contraria a las ideas expuestas por Spinoza. Estudiosos del contexto histórico filosófico neerlandés del siglo XVII afirman, sin pudor alguno, que el spinozismo no constituyó ni de lejos una corriente prominente en el ambiente intelectual de los Países Bajos. No obstante, como bien señala y asume el autor de este inventario, las publicaciones aludidas se editan en francés al mismo tiempo que se evita escribir de Spinoza, aun cuando sea para rebatirle, en la lengua del pueblo (el neerlandés). Explicar este hecho escrupulosamente supondría en parte tirar por tierra toda la retórica acerca del mito de la tolerancia practicada en las Provincias durante el siglo XVII. Afortunadamente los estudios realizados por J. Israel ofrecen una inestimable vacuna histórica ante semejantes mitos históricos.

Se trata de inventariar las alusiones o artículos dedicados a Spinoza y el spinozismo y de analizar en ellas el cambio de tono, tema u orientación de los mismos para investigar de qué modo y en qué medida cambia, se desarrolla y muta la percepción que los intelectuales de la época tienen tanto de este filósofo como de su filosofía.

Pero, ¿cómo llevar a cabo dicho diagnóstico a través de unas publicaciones que se gestan bajo la presión policial frente a determinadas ideas tildadas de peligrosas, ateas y perniciosas?

El poder del fanatismo clerical en los Países Bajos se cebó con una de las generaciones de intelectuales más brillantes y audaces de la que ha gozado Europa, persiguiendo, encarcelando y aniquilando a hombres cuyas armas no eran otras que sus ideas.

Han pasado más de tres siglos y quedan aún muchas cosas por aclarar en torno a la política de censura policial ejercida sobre la ilustración radical (no burguesa) de Spinoza, Koerbagh y tantos otros. Sólo a la luz de la aclaración de estos hechos será posible valorar la transmisión de un legado que desde su nacimiento fue boicoteado, perseguido, castigado y tergiversado. Difícilmente podremos hacer un análisis neutral de la recepción del pensamiento spinozista a través los comentarios de sus detractores, ya que la difusión prestada a la obra de dicho filósofo se hace de forma subjetiva e interesada.

No obstante, esta interesante compilación de alusiones y discusiones sobre la obra de Spinoza ofrece un material interesante donde observar o diagnosticar las piruetas intelectuales y retóricas necesarias que más de uno tuvo que poner en práctica para no ser víctima de lo que podríamos llamar “la policía del pensamiento”.

Esther ALVES LATOURNERIE

FLÓREZ MIGUEL, Cirilo: “La teoría spinoziana del entendimiento y el autómatas espiritual” en *Cuadernos del Seminario Spinoza*, n.º. 17, abril 2004; 23 pp.

El Prof. Cirilo Flórez, en este artículo que contiene su conferencia dictada en el encuen-

tro anual del Seminario Spinoza celebrado en Salamanca en febrero de 2004, aborda el análisis de la teoría spinozista del entendimiento y el autómatas espiritual a través de un “estudio comparado” de la filosofía de Spinoza con las de otros pensadores –Plotino, Ficino, Descartes, Kant, Hegel–, con las que la pone en diálogo.

El punto de partida del Prof. Flórez es el análisis de las diferencias entre la filosofía de Descartes y de Spinoza a la luz de la crítica del escepticismo, en la que Spinoza se sirve del concepto de “autómata sin alma” como característica del escéptico frente al “autómata espiritual”, cuya autoconciencia invalida la actitud escéptica. Como la autoconciencia, que es uno de los componentes del entendimiento en Spinoza, lo es también del *Nous* en Plotino, el segundo paso del análisis del Prof. Flórez consiste en poner en diálogo a Spinoza con Plotino. En éste, el *Nous* se puede interpretar como “la autoconciencia del Uno”, en la que el entendimiento mismo es la intelección y el inteligible pensado por la intelección. Dicho de otro modo: en el acto de pensar “el pensamiento se siente como pensante, se intuye como autoconciencia” (p. 4), lo pensado es en sí mismo el acto de pensamiento (*noésis noéseos*).

Spinoza se acerca a Plotino cuando concibe el entendimiento como una “potencia de pensamiento” y no como un “sujeto pensante” en la línea de Descartes. Pero parece alejarse de Plotino al explicar la potencia del entendimiento con la metáfora moderna del martillo como Descartes: el entendimiento es el “martillo forjador de la actividad humana del conocer” (p. 5); es una potencia constructiva de ideas verdaderas. Ahora bien, en Spinoza, lo que convierte al martillo en metáfora del entendimiento no es su condición de instrumento, sino “la potencia de que está dotado, que le capacita para producir una serie de efectos” (p. 9). Por tanto, su alejamiento de Plotino es más bien aparente, como lo prueba su concepción del método, no como instrumento del conocimiento en la línea de Bacon y Descartes, sino como seguimiento de la “vía o camino” hacia la verdad según el “orden debido” marcado por la producción efectiva de las ideas, que nos revela la necesidad interna del entendimiento puro.

En este punto, Spinoza coincide con Hegel al concebir el conocimiento “a partir de una actividad primera que va creando al desarrollarse”; pero discrepa de éste en cuanto no sigue la vía de la negatividad que lleva a la transformación de la sustancia en sujeto, sino la vía de la afirmación que lleva a la “autocreación del sujeto como *causa sui*” (p. 10). Esto supone la eliminación de toda teleología y la aceptación de la doctrina de los antiguos de que “la verdadera ciencia procede de la causa a los efectos” (*DIE*, § 85), pero reinterpretada a la luz de la modernidad cartesiana. En efecto, el proceso de la verdadera ciencia para Spinoza no parte de los universales entendidos como causa formal de todo el proceso, sino del poder del entendimiento que actúa como un “autómata espiritual” y es la verdadera causa de las ideas. El conocimiento no progresa a través de conceptos abstractos y universales, que son ideas inadecuadas forjadas por la imaginación, sino a través de los actos del entendimiento que son ideas adecuadas y nociones comunes.

El entendimiento humano, como “autómata espiritual”, crea aquello que intuye, de acuerdo con la moderna epistemología del “*verum factum*”. En este sentido, la doctrina spinozista del autómatas espiritual manifiesta la nueva actitud del hombre moderno ante la naturaleza, que no es meramente contemplativa, sino transformadora gracias al ingenio, esto es, a la capacidad creadora de la mente humana (Ficino y Huarte de San Juan). El automatismo espiritual del entendimiento humano expresa “la potencia humana que es el *conatus*, el cual a su vez es la expresión de la potencia divina” (p. 17).

Esta interpretación spinoziana del automatismo espiritual del entendimiento nos aboca al problema de la libertad como vio Kant en su *Crítica de la razón práctica*. Por esta razón, el Prof. Cirilo Flórez cierra su “estudio comparado” de la filosofía de Spinoza con la comparación de ésta con la de Kant y concluye que mientras la antropología kantiana se basa en un concepto de libertad que hace del hombre un ser autónomo, la antropología de Spinoza se funda en su ontología del *Deus sive Natura*, conforme a la cual el hombre no puede ser autónomo sino necesariamente dependiente de la sustancia primera. De este modo, la filosofía de Kant se coloca en la línea de las filosofías del espíritu, en las que el hombre se desliga de la naturaleza y se constituye a sí mismo en señor de un mundo exclusivamente humano (la historia); en cambio, la filosofía de Spinoza lo hace en la línea de las filosofías de la naturaleza, en las que el hombre se inserta en el todo de la naturaleza conforme al “orden establecido” por los determinismos que rigen los procesos naturales.

Julián CARVAJAL

GOETSCHEL, Willi: *Spinoza's Modernity. Mendelssohn, Lessing, and Heine*. En la serie “Studies in German Jewish Cultural History and Literature”. Madison, The University of Wisconsin Press, 2004, 351 pags.

La tesis de este libro es la solemne afirmación de que “el judaísmo de Spinoza constituye el punto nodal central de su filosofía”, la cual, a su vez, es la reivindicación más radical del proceso teórico y práctico, i.e. metafísico y político, de autodeterminación y emancipación del pensamiento, que define la modernidad. La consecuencia de esta serie de equivalencias, que dejo para el lector, no debe asustar a nadie. Este es un libro excelente y excitante, muy bien documentado por lo que se refiere a Spinoza y su recepción (véanse notas a pie) y extraordinariamente ilustrativo en su segunda, tercera y cuarta parte, donde se recorre, en diversas calas, la lectura spinoziana que hicieron Mendelssohn y Lessing (frente a Jacobi) y poco más tarde el poeta Heine. “Mientras la mayor parte de los debates que se refieren a Spinoza y su relación y significado para el judaísmo se limitan a tratar “temas” judíos que Spinoza pudo o no suscribir..., y que no proporcionan una respuesta satisfactoria, mi propuesta es examinar cómo el proyecto filosófico de Spinoza aborda su judaísmo como un reto cargado de gran potencial teórico, y configura su pensamiento como radicalmente moderno” (p. 6ss).

Más allá de aspectos biográficos y contextuales (p.11), y simplificando mucho las cosas con perdón del autor, el primer elemento de la triada “Spinoza – judaísmo – modernidad” es la dimensión dialógica –que no dialéctica– entre “lo particular/ lo universal”, que llena toda la *Ética* (cap.1). Todo cuanto existe es una parte y, por lo tanto, una expresión de Dios, esto es, de la Substancia o Naturaleza. La Substancia es el fundamento del que se origina todo ser. Pero a nosotros la Substancia sólo se nos manifiesta en los dos atributos, el pensamiento y la extensión, esto es, alma y cuerpo. Mientras que la ontología establece la posibilidad de que podamos alcanzar algo en su particularidad, ese mismo fundamento garantiza el status ontológico de cada particular como expresión de la Substancia y, por lo tanto, como representación de lo universal. Pero, a su vez, la Substancia como un todo, que se presenta

bajo el aspecto de cuerpo y alma, permanece por debajo de toda comprensión totalizable discursiva (p.26s). De esta manera, la relación entre lo particular y lo universal se expresa ontológicamente, a la vez, como diferencia y como identidad. Se rompe cualquier estructura jerárquica entre los seres, y el convencionalismo reduccionista “inmanencia/transcendencia” de la vieja tradición se desdibuja en las mil formas de expresión de la Substancia en sus modos, esto es, de lo universal en sus particulares expresiones, lo que Husserl calificaría más tarde como “la primera ontología universal” (p.27). (¿Sería ésta una ontologización del destino histórico de un pueblo particular y contingente, perseguido, reivindicador agónico de su propia existencia, pero que aporta en sí mismo –un modo–, y, a su vez, más allá de sí mismo –la Substancia–, la dimensión mesiánica de la universal reivindicación de la libertad de la condición humana?).

Un segundo nivel del proyecto spinoziano, derivado del anterior e inscrito igualmente en la relación Substancia/modos de la nueva metafísica, tiene que ver con “las condiciones epistémicas en las que se verifica nuestro conocimiento” (cap. 2). Cuanto más conocemos acerca de los particulares, tanto mayor es nuestro conocimiento de Dios como un todo que, a su vez, determina el proceso de nuestro conocimiento. Goetschel analiza a este respecto el TIE. A diferencia del modo cartesiano o hobbesiano, para Spinoza el conocimiento es un proceso de reflexión dinámica desde la vida existencial de la razón (idea de la idea, TIE, 38). El conocimiento es, por definición, una praxis vital siempre interminada más que un punto de partida desde parámetros inalterables; y este es el más profundo significado del “sub specie aeterni”, que nos conduce, frente a todo dogmatismo, a la creciente autodeterminación del sujeto individual.

Pero este sujeto, lo mismo cada cosa que cada mente humana, se define en la ontología spinoziana por su *conatus*, “con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser”, y “no es nada más que la esencia actual de la cosa misma” (E3P7). Referido a la mente, el *conatus* es la voluntad; y referido, a la vez, a la mente y al cuerpo, es el apetito, que constituye la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente aquello que contribuye a su conservación y que el hombre está, por tanto, determinado a realizar... Entre apetito y deseo no hay más diferencia que la “consciencia” del mismo... Por todo ello –concluye Spinoza, E3P9sc– consta que nosotros no nos esforzamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos” (ed. Domínguez, p.133s). He aquí el manifiesto más revolucionario de la filosofía de Spinoza (cap.3). Lejos de ser las emociones y las pasiones un enemigo de la razón, algo a destruir o demonizar, ellas forman parte constitutiva de nuestra racionalidad y del proceso de nuestra perfección moral. No sólo se ha superado la vieja dicotomía alma/cuerpo, sino que se inaugura una nueva antropología con un fundamento nuevo ontológico y una praxis psicodinámica de la economía de los afectos. Pues, lo mismo que el conocimiento no era algo teóricamente dado sino el proceso de las condiciones existenciales que lo hacen posible, igualmente los afectos tienen un carácter estrictamente funcional, cuyo balance (pues pueden ser analizados como si fueran líneas, figuras o cuerpos geométricos) permite a cada individuo descubrir las infinitas variables de su proyecto personal. Autopreservación, autodeterminación psico-racional, son un tercer nivel –si así se puede hablar– que fundamenta la constitución psicodinámica de la naturaleza humana como la base de su potencial siempre abierto a su autorrealización.

Este proceso emancipatorio ha de tener como consecuencia inmediata la ruptura de las cadenas con que las supersticiones religiosas, la profecía y los Estados Teocráticos han subyugado históricamente al pueblo judío, esto es, a los seres humanos, de quienes aquél es paradigma. La “libertad de filosofar” (TTP) es mucho más que la proclamación de una hermeneútica histórica de los textos sagrados, y mucho más que la separación entre religión y pensamiento; es también “traer al presente la tradición”, hacer de ella el campo de un trabajo acumulado pero no normativo (pues no deja de ser un producto sociohistórico), que, sólo como uno más de los “materiales del conocimiento”, coopera a nuestra autodeterminación actual. Pero, sobre todo, la libertad de filosofar es (quizás más allá de las elucubraciones del TTP) la praxis de aquella ontología de lo particular/lo universal de que estamos hechos (cap. 4).

Y por último, el nivel sociopolítico (cap. 5). Mientras que Maquiavelo y Hobbes –señala Goetschel (p.67, 69)– operan bajo el supuesto básicamente teleológico de la legitimación del poder de un Estado que pueda pacificar y dominar de manera más o menos eficaz la situación de una naturaleza anárquica, Spinoza, por el contrario –lo que era de esperar de acuerdo con su ontología– entiende que el contrato, la transferencia del poder, la representación, etc, se convierten así en asuntos problemáticos, que más bien reforzarían o, incluso, legitimarían el desorden social. La palabra clave (TP) una vez más son los afectos, en los que Spinoza basa su teoría política, en la medida en que ellos, una psicodinámica de los afectos, no sólo representan las manifestaciones de la vida interior, sino que funcional como motor de las motivaciones humanas y dirigen la conducta, las actitudes y las acciones. La economía de unos afectos que derivan del *conatus* a perseverar en el ser y en el obrar es el mecanismo de distribución de una ecuación fundamental de origen ontológico: *jus = potentia* (“cada cosa natural ha recibido de la Naturaleza [no se olvida la ecuación “particular/universal”] tanto derecho como poder para existir y obrar”, TP.II 3-4). La potencia, esto es, los derechos naturales, es así la forma del poder político en su sentido fuerte, constructivo. Con ello, el discurso sobre el poder se transforma en una filosofía emancipatoria de la naturaleza. Y como esta potencia es intrínsecamente dinámica, está en continuo flujo y se resiste a una fosilización estatutaria, los derechos naturales no pueden ser imaginados más que en progreso y evolución. Un cambio de potencia determina un cambio en el modo de articulación de los derechos naturales, pues, aunque éstos son de alguna manera negociables, los parámetros de tal negociación están estrictamente determinados por el radio de acción de la potencia. De esta manera, Spinoza combina el desarrollo sociopolítico de los derechos con una sólida noción de su inalienabilidad, y el “Deus sive Natura” gana una nueva significación política desde el corazón mismo de la arquitectura metafísica. Por otra parte, el rol de la afectividad, como hemos visto, proporciona una plataforma racional más ancha de los derechos políticos, no opuesta a la irracionalidad de las pasiones. Más allá de las ambigüedades del TP, Spinoza nos conduce en las dos últimas partes de la *Ética* por el largo y tortuoso camino que va desde la “servidumbre humana o poder de los afectos” hacia la “potencia intelectual o libertad humana”. Es el camino de la autodeterminación y de la emancipación.

Yo no sé si la equivalencia “Spinoza – judaísmo – proyecto emancipatorio – modernidad” funciona tal como el autor de este libro había prometido en su Introducción, pero que luego, al menos en la primera parte sobre Spinoza, no desarrolla de manera completa, me

parece a mí. Debo añadir, no obstante, que en las otras partes del libro, las más extensas y originales, trata de cubrir esta, digamos, laguna proponiendo una nueva lectura de la recepción de Spinoza en Alemania a través de tres escritores supuestamente menores en la historiografía filosófica spinoziana, Mendelssohn y Lessing frente a Jacobi en la conocida polémica sobre el panteísmo, y, sobre todo, el romántico, extrovertido, burlón y no menos saint-simoniano que spinoziano, Heinrich Heine. Los tres, cada uno a su modo, reivindican, según Goetschel, la ecuación propuesta; los tres encarnan el anhelo de liberación del pueblo judío oprimido por la historia (lo particular) como paradigma o expresión de la emancipación de la humanidad entera (lo universal) desde la lectura de la ontología y la política de Spinoza. De manera que el lector encontrará ejemplificadas en estos tres autores las líneas de fuerza de la filosofía spinoziana que Goetschel pone más de relieve, y que yo he tratado de resumir toscamente en los párrafos anteriores.

Me limito, pues, a enumerar simplemente los principales textos que aquí se estudian. Viniendo de la Escuela de Leibniz-Wolff, en la que había sido instruido en Berlín, Moses Mendelssohn (1729-1786) redactó sus primeras obras, en forma de diálogo, *Philosophische Gespräche* y *Über die Empfindung* (1755), todavía bajo la tutela wolffiana, pero influido ya y ayudado por G.E. Lessing (1729-1781), con quien coincidió en Berlín en 1754 y con quien mantuvo hasta el final de su vida amistad y admiración, hasta que de él hizo Lessing un ideal retrato en su *Nathan der Weise* (1779). En *Über die Empfindung*, Mendelssohn elabora una teoría estética de los sentimientos. Marginado de la comunidad civil, “desde los márgenes de la filosofía”, este diálogo significaba para el joven Mendelssohn la apuesta literaria de sus profundas inquietudes de excluido y su anhelo de legitimación y reconocimiento social, lo mismo que en Spinoza, a pesar de su aparente herencia leibniziana (cap. 6; cfr. por ejemplo, p. 91-95). El capítulo 7 reincide en el debate sobre los afectos, que se contiene en el *Briefwechsel über das Trauerspiel* que mantuvieron Mendelssohn, Lessing y Friedrich Nicolai. En 1767 Mendelssohn publicó su *Phaedon, oder über die Unsterblichkeit der Seele*, que llevó a su autor a la cumbre de la fama y a ser calificado como “el Sócrates alemán”. El argumento de la inmortalidad –comenta Goetschel (p. 121s)– sirve a Mendelssohn para elaborar un discurso sobre la individualidad en términos de un concepto radicalmente secularizado del individuo como principio autónomo, independiente de cualquier clase de asidero teológico. Pero los años felices se ensombrecieron pronto, hasta la enfermedad y la depresión, con una doble polémica: primeramente con el teólogo suizo J.C. Lavater que había traducido una obra de Charles Bonnet sobre la “palingenesia filosófica”, y retaba a Mendelssohn a convertirse al cristianismo si no lograba refutar los argumentos de Bonnet; por el lado contrario, su intervención en el problema religioso-político de la excomunión de los miembros de la comunidad judía por parte de la sinagoga, que su amigo Wilhelm von Dohn había defendido (*Über die Verbesserung der Juden*, 1781), provocó en Mendelssohn un brillante y dolorido *Prefacio* a la traducción (1782) de las *Vindiciae Judaearum* de Menasseh ben Israel, y poco después, en respuesta a otras acusaciones, su *Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum* (1783) (cap. 8-10). Finalmente, las *Morgenstunden* (1785), reivindicando al viejo amigo Lessing frente a los ataques fideistas de Jacobi (*Über die Lehre des Spinoza*) y tratando de “purificar” al mismo tiempo el panteísmo de su amigo y de Spinoza (cap. 11).

Los capítulos 12-16 están dedicados a la apasionada figura del poeta, pensador liberta-

rio, crítico y, ante todo, autor dramático Lessing, uno de los creadores más originales del teatro moderno alemán antes de Goethe, estudiado aquí exclusivamente a la luz de su spinozismo y de su relación con el judío Mendelssohn. Capítulos excelentes, cuya síntesis en esta breve reseña me desborda. A pesar del famoso epíteto lanzado contra Spinoza por Lessing (“todter Hund”) en su agria polémica con Jacobi y de las pocas citas del filósofo holandés en los primeros textos de Lessing, Goetschel va trazando admirablemente las huellas de Spinoza en las distintas fases evolutivas del escritor sajón. Desde el poema *Die Juden* (1749) (no se elvide que Lessing no era judío), donde se idealiza al buen judío (que en seguida sería Mendelssohn), pasando por otras piezas dramáticas, como *Der Junge Gelehrte*, *Der Misogyn*, *Der Freigeist*, contra los prejuicios y la hipocresía religioso-social; los Diálogos sobre la Francmasonería (*Ernst und Falk* o la sorprendente semejanza entre el concepto lessingniano de la “Öffentlichkeit” y el TTP) (p. 209-218), hasta el *Nathan der Weise* (1779), retrato del amigo Mendelssohn, y *Die Erziehung des Menschengeschlecht* (1780) sobre la igualdad de todas las religiones y de todas las razas y su perfectibilidad, la libertad de conciencia y de expresión, la emancipación del ser individual, la verdad como experiencia pragmática, etc. Para terminar, empobrecido y solitario, en la biblioteca de Wolfenbüttel con su Spinoza “purificado” en el alma y a la sombra y junto a los viejos libros de aquel otro solitario que fue su predecesor, Leibniz. ¡Tres vidas tan excitantes!

Finalmente; Heinrich Heine (1797-1856). Con Heine –dice Goetschel– la recepción de Spinoza alcanza una nueva dimensión, solo vislumbrada, al parecer, por sus correigionarios lectores judíos, Moses Hess y Sigmund Freud (cap. 17, p.253ss). Con su irrupción en la lectura de Spinoza, Heine recupera todo el potencial revolucionario de un filósofo que, como resultado de su apropiación por parte del idealismo alemán (de Fichte a Hegel y Schelling), había sido “espiritualizado” y deshistorizado, de manera parecida a como, cincuenta años atrás, la “disputa del panteísmo” iniciada por Jacobi lo había desfigurado y empequeñecido. En *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1837), redactada tras su marcha definitiva a París (1831), tras su enrolamiento en las filas seintsimonianas y, sobre todo, con una filosofía “libertaria”, irónica, hedonista, mordaz, un poco loca y primitiva, desmitologizadora, Heine se “desencanta” de Hegel e ilumina una dimensión política revolucionaria, que proporciona una teoría coherente sobre la libertad de religión, la libertad de pensamiento y de autodeterminación, y un concepto potencialmente subversivo del poder (p.263). Heine introduce a Spinoza en el libro segundo de *Zur Geschichte*, en el centro mismo del texto; y aunque su panteísmo sea más bien folklórico y antropológicamente un tanto naïf, “su interpretación de Spinoza –dice Goetschel– representa una dimensión innovadora y audaz, repetida y mejorada luego por Moses Hess y continuada, en la onda de Althusser, por Balivar, Negri, Moreau, Deleuze y otros. La interpretación política del panteísmo producida por esta serie de pensadores desciende, de una forma u otra, de la original contribución de Heine” (p.260). Para terminar (cap. 18), una “contrahistoria” entre tradición e innovación. El kabbalista-poeta (¿toledano o tudelano?) Jehuda ben Halevy (1076-1141) había compuesto una narración didáctico-poética, *El Cuzary*, donde, acudiendo a las tradiciones, un sabio hebreo trataba de demostrar al rey (el cuzary) que el judaísmo era la única religión verdadera. Heine retoma la historia tradicional de Jehuda con un poema bajo el nombre del viejo poeta (*Jehuda ben Halevi*), para recorrer, igual que él, lugares, culturas y épocas pretéritas y releerlas a la inversa, desde el futuro al pasado, a la luz de Spinoza.

Como ya había soñado Mendelssohn en su *Prefacio* a Menasseh ben Israel, Heine ve ahora a Spinoza como un filósofo radical cuyo pensamiento libre inaugura el fundamento de la modernidad. El judaísmo ya no significaría en adelante sólo una religión sobre la tolerancia. La cultura judía emergería, más bien, como viable e incluso progresista, aportando la promesa del futuro para la emancipación del género humano.

Bernardino ORIO DE MIGUEL

IZQUIERDO, Agustín, *Ateos clandestinos*. Madrid, Ed. Valdemar, 2003, 192 págs.

La Ilustración alumbró en Europa un pensamiento marcado por la racionalización y la secularización. Las nuevas ideas iban acompañadas por sentimientos de libertad y tolerancia. Este marco ideológico no había surgido de la nada, sino que a lo largo del siglo XVII y primera mitad del siglo XVIII van cuajando en los diversos escenarios intelectuales muchas de sus tesis.

El propósito del A. es exponer algunas de las ideas radicales que circularon durante la primera mitad del siglo XVIII, determinando sus orígenes filosóficos y sus precedentes textuales. En este marco cultural de naturalismo y librepensamiento habría producido un enorme impacto la filosofía de Spinoza. Tan pronto como se difundieron sus ideas sobre la naturaleza y las relaciones entre filosofía y religión, y al extenderse sus tesis sobre las sumas potestades religiosas y políticas, Spinoza se ganó fama de deísta, ateo y vicioso (sobre esta (mal)-intencionada conexión remito al lector a un trabajo mío sobre los Sermones del reverendo Samuel Clarke, en *Cuadernos del Seminario Spinoza* nº 11). La lengua institucional llegó a acuñar el epíteto “spinozista” para calificar a los librepensadores.

La obra está dividida en dos partes. En la primera parte (pp. 15-63) el A. dibuja a grandes trazos la prehistoria del tema. Y busca en las raíces de la filosofía griega (el mecanicismo de los atomistas) el origen de una tradición, defendida después por el epicureísmo, el escepticismo y el estoico Evémero). Momento inevitable en el recorrido lo constituye la defensa del naturalismo por los renacentistas italianos Pomponazzi, Cardano, Telesio, Giordano Bruno y G.C. Vanini. Así como la exaltación de la libertad en textos de los librepensadores franceses, la conocida “Tétrade”: Charron, La Mote le Vayer, Naudé o Gassendi) y en el *Teophrastus Redivivus*. Desde la tradición del libertinaje erudito hasta los considerados “ateos clandestinos” (El autor del *Tratado de los Tres Impostores*, el cura Meslier, el grupo de Boulainvilliers, y Fréret) la conexión se realiza vía Spinoza (pp. 40-47). Abundan pues las referencias a tesis y a citas del *TTHP* y de la *Ética*. Sin embargo estas alusiones no pasan de ser pinceladas rápidas, sin entrar en cuestiones de fondo.

En la segunda parte del libro (pp. 63-188) el A. elabora y presenta a modo de sistema la ideología-tipo del “ateo filosófico”: criticismo y libertad de pensamiento, heterodoxia en la cuestión de Dios, naturalismo, materialismo y mortalidad del alma humana, una comprometida defensa de la libertad de pensamiento y de la felicidad en la vida presente, ejemplaridad y compromiso político del filósofo. Todos estos aspectos son tratados en otros tantos apartados de la obra, que se cierra con el epílogo: “Después de la clandestinidad” (pp. 183-188).

El libro, concebido como una síntesis expositiva, pretende divulgar esta parte de la historia occidental, menos conocida en nuestra tradición académica, y va dirigida a un lector no necesariamente especializado. Por esta razón el A. no ha incorporado elementos críticos, ni entra a discutir las tesis originales, echándose a faltar las citas textuales (sustituidas, en el mejor de los casos, por referencias aisladas a los títulos de las obras). El libro, en fin, carece del valor documental que tienen obras clásicas como la de O. Bloch (1982). Sin embargo no defrauda los objetivos de su autor, pues resulta de fácil lectura y proporciona una visión de conjunto sobre la cuestión. A la curiosidad que suscita el tema, se añade el interés de la Bibliografía final, que condensa una relación abreviada de manuscritos clandestinos, una escueta selección de monografías y estudios, y una bibliografía virtual. Esto último, en mi opinión, es lo que posee mayor utilidad para los interesados en el tema por las posibilidades de información que abre.

María Luisa DE LA CÁMARA

JAQUET, Chantal-PAVLOVITS, Tamás (ed). *Les significations du "corps" dans la philosophie classique*. Preface de P.-F. Moreau, Paris-Budapest-Torino, L'Harmattan, 2004, 188 pags.

Este volumen recoge las actas de un coloquio organizado por el CERPHI y el grupo de investigación del pensamiento clásico en Hungría, celebrado en el Instituto Húngaro de París.

Que en la época del descubrimiento moderno de la racionalidad matemática los creadores de la nueva ciencia se preguntaran por el cuerpo, sus condiciones y sus simbologías, podría parecer un tema menor, señala en su prefacio el Prof. Moreau. Sin embargo, añade, es interesante comprobar el enorme interés que, precisamente por ello, porque lo matemático se creía isomórfico con lo mecánico, la corporalidad ejerció sobre ellos una especie de fascinación y suscitó una enorme cantidad de problemas, casi todos derivados de la distinción cartesiana entre la "res cogitans" y la "res extensa": interacción, paralelismo, ocasionalismo, armonía... Pero también simbologías, desde la ciudad como cuerpo, la comunidad de "los miembros pensantes" de Pascal en el "amour du soi", a la percepción confusa o irreal de la corporalidad en Malebranche, etc.

El volumen está diseñado en tres partes. La primera, "Descartes ou le corps equivoque" (p. 13-88), contiene cuatro aportaciones. Se pregunta en primer lugar (KAMBOUCHNER, Denis: *Descartes: que peut le corps humain sans l'âme*, p. 13-25) : si el cuerpo es una máquina, lo mismo en los humanos que en el resto de los animales, ¿por qué Descartes evitó o transitó por la ambigüedad para explicarnos cómo funcionaría el cuerpo humano "con la sola disposición de sus órganos cerebrales"? ¿Razones metafísicas? ¿teológicas? ¿O más bien epistemológicas? ¿Sería el "alma cartesiana" un asilo de nuestra ignorancia?. Una segunda aportación (KAPOSI, Dorotya: *La perception claire et distincte dans la preuve de l'existence des corps chez Descartes*, p. 27-53) se centra sobre la *Meditación VI* : no hay prueba clara y distinta, sino sólo oscura o confusa (que parte de las sensaciones), acerca de la existencia de los cuerpos externos, lo que no invalida la prueba, pues ésta se apoya, por

una parte, sobre la experiencia interna de la voluntad que se enfrenta a algo exterior, y, por otra, sobre el buen uso del libre arbitrio en nuestros juicios, sin que sea necesario el recurso a la “veracidad” divina. Se trata de una responsabilidad individual. En tercer lugar (BOROS, Gábor: *L’amour du corps chez Descartes*, p.55-70), desde la correspondencia de Descartes con Chanut y con la princesa Elisabeth, hay una bella referencia al aspecto senequista de la antropología cartesiana y una interesante variación sobre “el calor” en el amor corporal, el calor en todos los dominios de la vida, el calor del amor universal divino. Finalmente (DÉKÁNY, Andras: *Le rôle du corps chez Descartes dans le mécanisme des passions*, p. 71-88), como complemento a la primera contribución del volumen, se nos muestra aquí la aportación del alma a través de la glándula pineal y mediante el movimiento físico de los espíritus animales (sin excluir las representaciones y la intervención de la voluntad) en la configuración de las pasiones; a pesar de toda su “mecánica de las pasiones”, Descartes nos informa, al final, de que “nuestro bien y nuestro mal depende principalmente de las emociones interiores, que no son excitadas en el alma más que por el alma misma” (*Las pasiones del alma*, art. 147).

La segunda parte del volumen está dedicada a Pascal: “Pascal ou les figures du corps”, p. 91-124. Contiene dos trabajos. El primero (GUENANCIA, Pierre: *Rémarques sur le corps comme figure chez Pascal*, p. 91-105) aborda la original intuición analógica o simbólica de aquellos fragmentos de los *Pensées* en los que Pascal nos habla de “un cuerpo lleno de miembros pensantes” (L.371/B.473): “para regular el amor que uno se debe a sí mismo, hay que imaginarse un cuerpo lleno de miembros pensantes, pues nosotros somos miembros de un todo” (L.368/B.474). Más allá del dualismo cartesiano, del que no obstante fue siempre deudor, Pascal nos habla espiritualmente de las cosas corporales y corporalmente de las cosas espirituales, e imagina simbólicamente bajo la figura del cuerpo nuestra dependencia y cooperación a lo comunitario; lo que aparece o se nos da como real –el propio cuerpo y el “amour du soi”– deviene figura de una realidad no actualmente dada pero infinitamente más substancial que la que contiene la figura; no una idea reguladora, sino una fuerza efectiva capaz de disponer al espíritu a percibir o sentir su pertenencia al todo (¿místico?), que se opone a y supera el sentimiento individual del “soi même”. El segundo trabajo (PAVLOVITS, Tamás: *Corps et connaissance chez Pascal*, p. 107-124) abandona la mística corporal para analizar la fuerza “persuasiva” que el cuerpo-autómata contiene en la epistemología pascaliana, los famosos fragmentos 110 y 418: las razones del corazón, que está en el cuerpo. “Nuestra alma está alojada en el cuerpo, donde encuentra el número, el tiempo, las dimensiones, y desde ellos razona y los llama “naturaleza”, “necesidad”, y no puede creer otra cosa”. El cuerpo tiene, así, una función positiva en el conocimiento de la naturaleza; pero, a la vez, tiene una función negativa, pues impide que este conocimiento sea perfecto: sólo se nos da la relación entre la palabra y la cosa por ella representada (la idea), pero no la esencia de la idea, que quedaría oculta. Entre la ignorancia absoluta y la omnisciencia. Ni empirista ni innatista. Las ideas acerca de la naturaleza no están innatas en el alma, pero tampoco se adquieren por experiencias: provienen del cuerpo desde el momento en que éste está unido al alma.

La tercera parte, “Spinoza, Malebranche, Leibniz, ou les représentations du corps humain”, p. 127-188, contiene tres breves pinceladas. La primera, sobre Spinoza (JAQUET, Chantal : *Le probleme de la difference entre les corps chez Spinoza*, p. 127-141). A diferen-

cia de la tradición aristotélica, donde la jerarquía de los seres corporales se definía, curiosamente, por algo no corporal, esto es, por su alma o jerarquía de almas, Spinoza trata de definir las clases de cuerpos por sí mismos, físicamente, i.e. por el atributo de la extensión, los distintos modos de la extensión. Ha de ser precisamente el cuerpo quien permita diferenciar a los espíritus y no a la inversa (E2P13sc). Los cuerpos no se diferencian directamente sino indirectamente; según la pluralidad y diversidad de afecciones que ellos son capaces de ejercer y de padecer simultánea o sucesivamente, se da la jerarquía, desde los cuerpos simplicísimos, pasando por los distintos géneros de cuerpos, el hombre... hasta la naturaleza entera, que es un solo individuo. En esta combinatoria de afecciones, privilegiando las activas sobre las pasivas, las plurales, diversas y simultáneas sobre las cotrarias, se encuentra el cuerpo humano. Estos criterios no son sólo cuantitativos, sino cualitativos (E3P57: la procreación animal vs humana; E4P57: diferencia entre “libido” y “gaudium”, etc). De manera que, aunque ignoramos la naturaleza de los cuerpos (E3P2sc), la experiencia nos permite distinguirlos a través de los aspectos variadísimos de sus afecciones. La segunda colaboración de esta tercera parte se refiere a un punto concreto de la teodicea de Malebranche (SCHMAL, Dániel: *Les représentations corporelles et la question du mal chez Malebranche*. P. 143-159). “La imaginación –dice Malebranche– es una loca que se complace en hacer de loca”. Pero, a diferencia de Descartes, que pensaba la insipidez como punto de arranque o criterio de demarcación entre la percepción ordinaria del sentido común y la reflexión filosófica, para Malebranche nuestros pensamientos ordinarios o simples no tienen ningún valor epistemológico, ni nos sirven para buscar la verdad; tenemos, pues, motivos para desconfiar de nuestra experiencia sensible. El mundo exterior que nosotros pretendemos ver mediante los sentidos no es en realidad más que una representación ficticia de las relaciones que las cosas tienen con la sustancia de nuestro cuerpo, el cual se va acostumbrando a “construirlas” según sus propios designios. De esta manera, el alma, en lugar de contemplar la verdadera realidad, que es la sustancia de Dios, se aferra a su cuerpo pervirtiendo el orden metafísico establecido por la divinidad. La experiencia cotidiana se convierte, así, en el terreno de la falsedad, producto artificial de nuestros sentidos y de nuestra imaginación; de suerte que, mientras no haya una revelación divina y especial, no hay posibilidad de probar la existencia de los cuerpos. Y, en todo caso, esta construcción mental del mundo es una extrapolación del amor propio, del cuerpo; está en el fondo del problema del mal. Si Dios actúa por las vías más simples y universales, es claro que la visión ilusoria e imaginaria del yo particular de nuestro cuerpo egocéntrico nos aparta de la verdad. Deberíamos sustituir nuestra posición antropomórfica por una geometría de la extensión inteligible, que podemos ver fuera de nosotros mismos, en Dios, mediante el Cristo encarnado, etc. Finalmente, una referencia a Leibniz (CHARRAK, André: *L’union selon l’ordre: les relations de l’âme et du corps selon Leibniz*, p. 161-188). ¿Cómo se corresponden las sensaciones del alma con los movimientos del cuerpo? Como es bien sabido, este fue el problema que el dualismo cartesiano dejó planteado a sus intérpretes. Desde el *Discours de métaphysique* hasta, sobre todo, la *Réponse aux objections contre le système de l’harmonie préétablie*, Leibniz rechaza la teoría del influjo físico así como la ocasionalista, principalmente ésta última bajo la acusación de la irracionalidad de un milagro continuo y la confusión malebranchiana entre “ley de la naturaleza” y “regla general” de ejecución (“los milagros –dice Leibniz– no difieren de cualquier otra acción de Dios más que por su rareza”), para establecer la espontanei-

dad (actividad intrínseca de la sustancia) y la hipótesis de la concomitancia entre las dos series, como dos relojes distintos pero bien ajustados para dar la misma hora, esto es, para “explicar los fenómenos”. No obstante, señala correctamente el autor de esta contribución, si sólo fuera esto, la hipótesis leibniziana, con todo y ser más inteligible desde la economía de medios, no pasaría de ser, como la teoría astronómica de Kopérnico, una mejor manera de “salvar las apariencias”. Lo interesante, lo definitivamente leibniziano, es que, en textos posteriores, la concomitancia cuerpo/alma (sin olvidar que el cuerpo no es ya una sustancia) es una aplicación de un concepto previo más primitivo, el principio de continuidad o “ley del orden”, que ya desde 1689 Leibniz había planteado como instrumento analítico y analógico universal de funcionamiento del mundo, y que discutirá con Locke en los *Nouveaux Essais*. Leibniz ya había criticado, y lo hará hasta el final, la doctrina cartesiana de la relación arbitraria entre los objetos externos y nuestras sensaciones de los mismos (por ejemplo, en su correspondencia con Bayle) sin necesidad de reintroducir, al estilo escolástico, una nueva semejanza entre las dos series: es la teoría de la expresión, que trata de destruir la distinción lockiana entre “cualidades primarias” (objetivas) y “cualidades secundarias” (subjetivas) mediante el paso continuo de unas a otras a través de las “petites perceptions” (NE. Preface, GP.V 49s). “No es necesario imaginar –señala Leibniz– que ideas tales como el color o el dolor sean arbitrarias y sin relación o conexión con sus causas: no es el estilo de Dios actuar con tan poco orden y razón. Yo diría más bien que hay una manera de semejanza, no ciertamente completa y, por así decir, *in terminis*, sino expresiva o de relación de orden, como una elipse, una parábola o una hipérbola se asemejan de alguna manera al círculo, de quien son proyección sobre el plano”, etc (GP.V 118). Leibniz nos lleva más allá de la armonía preestablecida cuerpo/alma. Si el principio de continuidad no es una verdad de razón sino una verdad de hecho, como expresión del principio de perfección (del que las concomitancias cuerpo/alma, elipse/círculo, infinitésimo/infinito, etc son, *todas ellas*, casos particulares), si no es en origen un concepto matemático que establece verdades cuya inversa sería contradictoria, sino una decisión que establece hechos más perfectos sobre otros que lo son menos, pero igualmente posibles, ¿de dónde diablos le viene a Leibniz semejante intuición, que al mismo tiempo integra y desbarata las aportaciones de la nueva ciencia?

Bernardino ORIO DE MIGUEL

LAUX, H.- MOREAU, P.-F. (Coord.), “Bulletin de Bibliographie spinoziste, XXV”, (correspondiente al año 2002) en *Archives de philosophie* (pp. 715-745).

En esta ocasión el *Bulletin* abre sus habituales secciones con una Memoria preliminar sobre la actividad celebrada en Cerisy-la-Salle (20-30 de julio de 2002) conmemorando la “segunda década spinoziana” (la primera tuvo lugar en 1982). El evento, organizado por Claude Cohen-Boulakia y P.-F. Moreau y coordinado por Mireille Delbraccio, buscaba una reflexión conjunta sobre la marcha de las investigaciones sobre Spinoza y el spinozismo. Y proporcionó una espléndida ocasión para el encuentro de destacados especialistas internacionales.

Como punto de partida, un hecho: La vitalidad y actualidad de Spinoza se despliega en

torno a dos dominios temáticos de reflexión. Por un lado, cuestiones relativas al Estado, al problema del tiempo y eternidad, a la Sagrada Escritura, a los modelos de sistema y al estudio de los diversos contextos (neolatino, judío y holandés). Por otro, temas relacionados con la biología, con la psicología y el psicoanálisis, con la literatura y el arte.

Pues bien, he aquí la cuestión: ¿Son compatibles ambas perspectivas de la investigación actual?

Una hipótesis: Ambos programas ponen de relieve que la filosofía de Spinoza es una filosofía potente y muy vigorosa.

Los resultados: 1) Numerosas evidencias, que acreditan los vínculos de interacción entre una y otra. 2) Sobre el trasfondo de esa profusa red de capilares, dos grupos de cuestiones destacan en los estudios actuales: las investigaciones sobre el *TTHP* y la que profundiza en las relaciones del spinozismo con las ciencias psicobiológicas.

Además de esta Memoria Preliminar, el "Bulletin" XXV contiene otra información de excepción: una relación analítica de los *Cadernos Espinosanos* (editados en Sao Paulo por Marilena Chaui), desde el I (1996) al VIII (2001), que permite al lector conocer la evolución de los estudios spinozistas en Brasil.

El contenido restante del "Bulletin" incluye una nutrida información bibliográfica, registrada con precisión y distribuida en las habituales secciones (Instrumentos de trabajo, Textos y traducciones, Obras colectivas, Vida, fuentes y entorno cultural, Estudios en torno al sistema o partes del mismo, Polémicas e influencia). Se recogen una treintena de títulos predominantemente en lengua francesa, pero también en portugués, alemán, inglés y holandés. Además contiene los Suplementos de 2001 (28 títulos más) y otros ocho correspondientes a los años anteriores (1996-2000).

En suma, la consulta del "Bulletin" es obligada para el especialista, pues siempre descubre algún título nuevo. Y, en todo caso, no deja de resultar curioso el comparar las recensiones que de una misma obra hacen los especialistas franceses y los españoles.

María Luisa DE LA CÁMARA

MISRAHI, Robert: *La place du desir dans la philosophie eudemoniste de Spinoza*. Mededelingen vanwege het Spinozahuis 84, Delt, Eburon, 2002.

En esta breve conferencia Misrahi nos ofrece una lectura de Spinoza, especialmente de la *Ethica*, centrada en la búsqueda de una antropología spinozista, en la cual, según afirma Misrahi, radica la verdad integral del sistema spinozista.

Antes de anunciar esta verdad a la que hemos aludido se plantean aspectos fundamentales de compleja contextura suscitados por la articulación de la imaginación y el lenguaje en la obra de Spinoza. Situarse en la articulación del lenguaje y la imaginación para desenmarañar la red del deseo es sin duda una opción compleja y arriesgada pero también fundamental. Tampoco parece desatinado alterar el orden de las distintas partes de la *Ethica* para articular una nueva lectura, tal y como lo muestra la obra interpretativa de Macherey. Misrahi parece sin duda tentado por esta opción y acomete una interpretación poniendo un énfasis especial en la tercera parte de la *Ethica* pero subordinando su contenido a la quinta

y última parte. El resultado de tal interpretación no deja de ser sorprendente ya que este análisis descriptivo del deseo como articulación del *conatus* parece conducir estos conceptos en un punto conceptual oscuro e inaprensible. En la revisión llevada a cabo de las definiciones del *conatus* sorprende que en su punto más delicado, tras citar la esencia dinámica que caracteriza al deseo y hacer alusión a la compleja noción de individuo, la definición de los términos se apoya en Aristóteles abusando de las nociones aristotélicas de existencia en acto y de potencia.

No acaba aquí la sorpresa ya que al benévolo lector le aguarda aún más de un sobresalto intelectual de envergadura. Lo verdaderamente fundamental para desenmarañar el deseo y el *conatus* spinozistas es restituir su papel tutelar a la conciencia travistiéndola en una batuta fenomenológica. Cito literalmente, "Así para Spinoza (y nosotros compartimos este punto de vista) el conocimiento sólo es posible a partir de la conciencia por muy oscura, mutilada o confusa que ésta pueda llegar a ser. De esta forma Spinoza responde anticipadamente a un interrogante planteado en el psicoanálisis: el paso del inconsciente a la conciencia no sería posible si el afecto no implicara una estructura de conciencia".

La aclaración de esta afirmación lleva a Misrahi a un terreno filosófico muy lejano al spinozismo, dado que los conceptos aludidos quedan fuera del marco conceptual spinozista.

El siguiente punto de anclaje de la disertación se centra en el papel de la razón. Señalamos que, como en los aspectos tratados hasta aquí, las cuestiones planteadas no pueden ser más importantes en el sistema spinozista pero de nada sirve todo ello si las respuestas no hacen más que forzar los conceptos del sistema para acabar zanjándolos con nociones que no sólo son ajenas sino además contrarias a los principios spinozistas. Este artículo afirma que la descripción de la imaginación hecha por Spinoza es peculiarmente original porque "nos parece más fenomenológica que mecanicista...además... nos parece que sugiere más una motivación más que una causalidad" porque "sólo una lectura abierta en términos de iniciativas puede dar razón de la empresa misma del individuo". Tras estas afirmaciones se acomete una descripción ciertamente singular de la imaginación caracterizada en términos de sustancia o dios, a saber, la imaginación es autónoma y libre. No es de extrañar que, pocas líneas después, el concepto del deseo, articulado como imaginación, acabe, por sus propias fuerzas, instaurándose él mismo como búsqueda de una vía nueva que aclara su propio desarrollo racionalmente.

Así es como, a juicio de Misrahi, se lleva a cabo una fundamentación de la posibilidad de instauración de la actividad de conocer, siendo esta última una actividad reflexiva.

La terminología utilizada es más propia de Hegel o Kant, lo cual se entiende si se atiende a lo que el mismo Misrahi dice sobre la metodología utilizada en su interpretación, a saber, "hemos intentado examinar las relaciones entre sujeto y deseo a través de una metodología reflexiva integral".

El intento de pensar la articulación de lenguaje e imaginación para elaborar una descripción del papel del deseo en la *Ethica* de Spinoza no puede ser más acertado y arriesgado siendo un punto fundamental en la lectura e interpretación. Desgraciadamente el lector no encontrará nada parecido a lo largo del texto.

Si bien, tal y como se afirma en esta conferencia, la mayor parte de los lectores de Spinoza de los siglos XVIII, XIX y XX no ha hecho más que dar palos de ciego sin hallar

la verdad de dicho sistema, los lectores del siglo presente cuentan con la ayuda inestimable de la interpretación de Misrahi para descubrir que la *Ethica* era otra cosa. Ahora sabemos que, después de todo, la *Ethica* de Spinoza no era más que un poco de Hegel, un poco de Kant, una pizca de Aristóteles y cinco kilos de beatitud y felicidad bobalicona.

Sin duda la imaginación de Misrahi es muy poderosa y respetamos su deseo de convertir la *Ethica* de Spinoza en una antropología kantiana para alcanzar la felicidad bobalicona gracias a la metodología reflexiva. Como spinozistas que somos la experiencia nos ha enseñado cuan fácilmente la imaginación determina nuestras mentes a dar por ciertas cosas que no son sino fruto de nuestros deseos.

Esther ALVES LATOURNERIE

MOREAU, Pierre-François: *Éléments de Biographie* (2003). En: www.cerphi.net/public/biospino.htm

Tan pronto como el lector se asoma a esta página-web o accede a través de www.spinoza.com, tiene ocasión de leer un relato de la vida de Spinoza austero y de extraordinario rigor. P.-F. Moreau, ayudado por Piet Steenbakkers (que ha leído y enriquecido el trabajo) pone sus amplios conocimientos sobre el autor y sus recursos metodológicos –repetidamente contrastados– al servicio de un texto que *escribe la vida* (“Biographie”) de Spinoza de una forma bastante diferente de la habitual: de ahí ese *Éléments* que figura en el título.

Que no se trata de una empresa fácil, es algo que ha sido apuntado en repetidas ocasiones. Atilano Domínguez en la Introducción a sus *Biografías de Spinoza* (Madrid, Alianza, 1995) señalaba que la vida del filósofo “ha despertado en todos los tiempos tanto interés y sus interpretaciones han sido tan dispares: del cristiano de Jelles al ateo de Bayle, del impío y malvado de Kortholt y Colerus al piadoso y santo de Lucas” (p. 8). Unas páginas más adelante se preguntaba el mismo autor: “¿Cómo escribir hoy la biografía de Spinoza?” (p. 31). Por su parte Pierre-François Moreau sostenía en 1975: “los juicios de los otros sobre Spinoza son esclarecedores no sólo en su verdad, sino en su desconocimiento, [...] pues las leyes que rigen las opiniones no sólo delimitan un determinado espacio teórico sino que imponen sus reglas a los que se encuentran allí para recibir lo que procede de otros espacios” (*Spinoza*, Du Seuil, Paris, p. 179). Esta fatal desviación, que Moreau comparaba con un “índice de refracción” con el que hay que contar a la hora de adentrarse en un autor, es la que ha difundido y velado a la vez la filosofía de Spinoza. Y también su vida.

Lo que explica a la vez la necesidad de escribirla de nuevo y la dificultad de hacerlo. Mas ¿cómo ha procedido en este caso P.-F. Moreau? Estos han sido los recursos utilizados por el A. en su *modus operandi*:

a) Los materiales: En lugar de utilizar las cinco biografías clásicas (el autor del Prefacio de OP, Bayle, Kortholt, Colerus y Lucas) y proceder al análisis comparativo de las mismas (como hace p. e. Hubbeling), el A. parte de materiales procedentes de grandes colecciones de fuentes clásicas: las recopilaciones de Freudenthal y Vaz Dias, a las que añade elementos tomados de monografías modernas, enriquecidos con informaciones acerca de su entorno (político, religioso, judío, cultural...). Sin olvidar, por supuesto, la *Correspondencia* de Spinoza.

b) Análisis de la información: Una de las dificultades a que se enfrenta todo historiador es determinar la autenticidad de los hechos. En este caso el biógrafo opta por incluir como datos los acontecimientos acreditados por una fuente, lo que refleja en el texto poniendo entre corchetes la inicial correspondiente a la primera letra del autor de la colección o de la fuente. Por ejemplo: “[F]” para Freudenthal, “[V]” para Vaz Dias, “[L]” para la correspondencia, y “[?]” si es dudosa. De esta forma el A. introduce un criterio que le permite distinguir entre acontecimientos fundados históricamente (datos) y leyendas “acumuladas por biógrafos y adversarios”. Esta distinción, necesaria cuando de ciencia histórica se trata, lo es aún más en el caso particular de Spinoza, porque amigos y enemigos han velado a base de panegíricos y condenas la auténtica historia de su vida.

Ahora bien, aunque la determinación de la fuente permite acreditar la filiación de un relato (en la medida en que conecta una información con el autor de la misma) y con ello su contrastabilidad, sin embargo, no garantiza *per se* su credibilidad. Pero P-F. Moreau no se pronuncia explícitamente acerca del grado de validez de la fuente empleada, limitándose a incluir/excluir las noticias y acontecimientos acreditados.

c) Síntesis: La reconstrucción biográfica a partir de los datos quiere ser extremadamente precisa. Y el A. lo consigue. Un marco de coordenadas espacio-temporales opera la ordenación de todos los datos en secuencias simultáneas y sucesivas. El autor determina una localidad y fija las fechas de permanencia en ella de Spinoza, lo que le permite establecer diversas etapas en la vida del holandés: “Amsterdam: 1632-(1661?)”, “Rijnsburg: (au plus tard) 1661-1663”, “Voorburg: 1663-1669 ou 1671”, “La Haye: 1669 ou 1671-1677”.

Uno tras otro (a excepción de 1634, 1635 y 1637) el A. va desgranando una cuarentena de años de la vida de Bento Spinoza. Algunos de ellos, como los que corresponden a la primera infancia (1633, 1638, 1640, 1643) y juventud (1647, 1652, 1653) del filósofo contienen pocos elementos informativos. Mas, a medida que Spinoza se adentra en la madurez, el flujo de interacciones con otros personajes se torna más denso e inquietante. También más complejo para el biógrafo que ha de articular el entorno político y religioso, las publicaciones de otros autores (Orobio, Balling, Leibniz, Meyer), testimonios, discusiones, fobias y filias, rumores, delaciones, diplomacia, súplicas, decisiones y cartas, todo lo cual proporciona la sustancia histórica y sociocultural que enmarca el legado vital y filosófico de Spinoza.

Así es como esta biografía escrupulosa se convierte en una crónica de los acontecimientos impregnada de color y de vida. Pues a medida que pasan los años y se van pasando las páginas de los *Éléments de Biographie*, el desfile de personajes resulta tan exhuberante y el torbellino de los acontecimientos se precipita de tal forma sobre las incógnitas y huecos del pasado que una página de la misma historia *se escribe* ante los asombrados ojos del lector.

Reducir a unas reglas el método empleado por el A. para elaborar estos *Éléments* siempre será inexacto, pero puede ser útil señalar algunas de las claves de su tarea: primero la extensa recogida de materiales y una cuidada selección de los mismos, después su ordenación espacio-temporal precisa, por fin el entramado de instituciones (religiosas, políticas, científicas y sociales) donde acontece el flujo de interacciones proporcionará inteligibilidad a los datos elevándolos a “elementos” de una biografía.

En suma, once páginas de materiales acreditados y tratados con procedimientos con-

trastados científicamente hacen de esta biografía un relato de la vida de Spinoza en una crónica de acontecimientos. Biografía pura, estos “*Éléments*” confirman a su autor, P-F. Moreau, como *escritor de la vida* de Bento Spinoza, biógrafo serio y riguroso.

María Luisa DE LA CÁMARA

PEPYS, Samuel: *Diarios (1660-1669)*, (Prólogo de P. Morand, 1939). Sevilla, Edit. Renacimiento, 2003, 425 pág.

Este libro contiene una selección de los *Diarios* de Samuel Pepys, elaborados a partir de un conjunto de documentos biográficos que habían permanecido en la sombra hasta 1825, cuando John Smith los transcribió. El inglés Samuel Pepys (1633-1703) nació en fecha muy cercana a la de B. Spinoza (1632-1677) y esa proximidad en el tiempo de ambos proporciona el nexo de algunos acontecimientos protagonizados por Inglaterra y Holanda, acontecimientos que nuestros personajes –en calidad de testigos directos, o como remitentes y destinatarios de informaciones sobre ellos- han registrado por escrito. Pepys fue un destacado personaje público de la Inglaterra del siglo XVII, emparentado con Sir Edward Montagu (Lord Sandwich). Su vida es la que corresponde a un funcionario de carrera con una trayectoria ascendente: comenzó llevando las finanzas de la Armada hasta alcanzar el puesto de Secretario del Almirantazgo. También fue miembro del Parlamento y Presidente de la *Royal Society*.

La selección documental de los *Diarios* cubre el período que va de 1660 a 1669, –entre los 27 y 37 años de su autor–, y se corresponde aproximadamente con los mismos años de Spinoza por esas mismas fechas. Tratándose de dos estilos de vida opuestos, en lo personal, resulta interesante conocer sus perspectivas acerca de ciertos acontecimientos comunes y en particular la guerra anglo-holandesa (también relatada por Oldenburg). Referencias a las pestes de Londres, a la *Royal Society*, a los experimentos de Hooke, o la esperada aparición de un cometa han sido registradas por Pepys en sus escritos personales. Los *Diarios* resultan pues muy ilustrativos porque ayudan a componer el panorama histórico y cultural de una época, a un lado y otro del mar.

El inglés descubre con aparente sinceridad su pasión por el trabajo y la cultura. Y su franqueza no oculta una vida llena de excesos en otros aspectos. Sin embargo no es el perfil humano de los *Diarios* lo que nos hace incluirlos en estas páginas, sino el relato de primera mano y con un lenguaje muy vivo de determinados acontecimientos. Como botón de muestra valgan algunas referencias concretas:

Sucesos políticos: la guerra con Holanda (29 de mayo de 1664, 3 de octubre de 1664, 20 de junio de 1665, 27 y 29 de julio de 1666); críticas a la recién restaurada monarquía; una hipotética cooperación con el Príncipe de Orange, o tal vez con De Witt (17 de febrero de 1667); la llegada de la paz entre ambas naciones (24 de agosto de 1667).

Eventos sociales: las pestes londinenses (30 de abril de 1665, 24 de mayo de 1665, 10 de junio de 1665, 20 de septiembre de 1665, 8 de noviembre de 1665, 10 de enero de 1666), los incendios que destruyeron la *City* (2 y 4 de noviembre de 1666), y asuntos económicos como la financiación de las expediciones a Holanda o los gastos reales.

Novedades culturales: la adquisición y lectura del *Novum Organon* de Bacon (15 de mayo de 1660); la visita de Pepys a la Haya (19 de mayo de 1660), un debate sobre el cometa (1 de marzo de 1665), el encargo del libro de Actas de la *Royal Society* (9 de enero de 1665), o los interesantes experimentos de Hooke sobre la naturaleza de los sonidos (8 de agosto de 1666).

Los hechos narrados acontecieron entre 1660 y 1669, un poco más que el período comprendido entre las Cartas 1 y 41 de la *Correspondencia* de Spinoza (desde el 16/26 de agosto de 1661 al 5 de septiembre de 1669). Y naturalmente hay asuntos comunes. Sirvan como ejemplo: la Carta 3 alusiva a la *Royal Society* (fecha por H. Oldenburg el 27 septiembre de 1661); la Carta 7 y la 11 (del mismo remitente, contiene información sobre el mismo tema); la Carta 25 en la que Oldenburg se queja de “la crueldad de las calamidades domésticas” (de 28 de abril de 1665); la Carta 28 de Spinoza a J. Bouwmeester (Voorburg, junio de 1665) comunicando rumores de guerra; la Carta 32 de Spinoza (Voorburg, 20 de noviembre de 1665) que habla de ciertas maquinaciones políticas para enviar a Inglaterra como mediador al príncipe de Orange; la Carta 33 de Oldenburg (8 de diciembre de 1665) que mira con escepticismo una esperanza de paz entre Inglaterra y Holanda; o las alusiones directas de Oldenburg a la peste de Londres (septiembre de 1665) e indirectas (el 20 de octubre de 1665), etc.

Aunque los *Diarios* de Pepys no son un libro de filosofía; sin embargo van más allá de la peripecia personal, pues proporcionan la perspectiva del hombre de mundo inglés que permite captar desde otro ángulo el patrimonio histórico y cultural común a la Europa del XVII.

María Luisa DE LA CÁMARA

PHILOSOPHIQUES, Vol. 29, n.º. 1, primavera 2002, 172 pp.

El número 29/1 de *Philosophiques*, revista de la Sociedad de Filosofía de Québec, está dedicado monográficamente al tema “Spinoza bajo el prisma de su antropología”. Syliane Charles y Jacques-Henri Gagnon, que se han encargado de la dirección de este número, subrayan en su introducción la gran revitalización que han experimentado los estudios spinozistas en numerosos países de Europa occidental y de América tras el tercer centenario de la muerte del filósofo. Esta revitalización ha ido acompañada de una renovación temática que, sin abandonar por completo los temas metafísicos, se ha abierto a otros nuevos que hasta entonces se consideraban marginales, como los relacionados con la antropología, la ética y la política. Estos temas han mostrado su fecundidad en orden a producir nuevas interpretaciones del sistema spinozista en su conjunto.

Esta renovación temática se plasma en este número monográfico de la revista *Philosophiques*, que aborda la filosofía de Spinoza desde la óptica de su antropología. Los distintos trabajos recogidos en este número ponen de relieve la originalidad de la antropología spinozista, que define al hombre por su potencia o *conatus* como se definen los demás seres, rompiendo así con la concepción cartesiana y cristiana del hombre como un ser ontológicamente distinto de los demás y superior a ellos. El hombre es sólo una parte de la natu-

raleza y está, por tanto, sujeto a sus leyes necesarias; sin embargo, su mayor complejidad le permite un grado superior de conocimiento que le devuelve su estatus privilegiado en el seno de la naturaleza. La tesis spinozista de la comunidad de esencia de todos los seres constituye el fundamento de un nuevo acercamiento al estudio del hombre desde perspectivas nuevas. Este número de la revista *Philosophiques* está dedicado al estudio de las nuevas perspectivas que nos pueden permitir comprender los últimos planteamientos en la interpretación de la filosofía de Spinoza.

Los dos primeros artículos de este número analizan las bases de una nueva teoría spinozista del hombre como una parte de la naturaleza sometida, como todas las demás, a su orden y leyes necesarias, en cuyo seno la liberación del hombre sólo puede lograrse a través de la aceptación y el amor de esta necesidad. Paola DE CUZZANI, en su artículo “Une anthropologie de l’homme décentré”, nos propone una lectura de la obra de Spinoza como un proyecto unitario en cuyo seno la concepción del hombre se funda en la ontología de la potencia, que define la esencia del mismo Dios. Para de Cuzzani, el hombre no es el punto donde todo converge, no es un dominio separado que sigue sus propias leyes, sino tan sólo un eslabón en el encadenamiento infinito de las cosas. La antropología spinozista supone un desplazamiento del puesto del hombre en el cosmos que le priva de todos sus privilegios –o, más bien, le muestra que son ilusorios–. Pero lo importante para de Cuzzani es el análisis de las implicaciones éticas de este nuevo posicionamiento del hombre en la naturaleza: el hombre, al verse privado de sus privilegios, no pierde por ello su sentido, ya que su presencia en el mundo no carece de efecto en la medida en que participa en la construcción del ser. Bruce BAUGH, en su artículo “Temps, durée et mort chez Spinoza”, estudia la filosofía del tiempo presente en la *Ética* de Spinoza a partir básicamente de la interpretación de Deleuze que entronca con Bergson y Nietzsche. Spinoza distingue entre el tiempo como *cronología* de hechos datables, que es un producto de la imaginación, y el tiempo como *duración*, que es la “potencia de la existencia” de los modos finitos existentes y, por tanto, es plenamente real. Según Deleuze, la duración es la “potencia de existir” de los modos finitos que se mide por los “grados de potencia” correspondientes a las esencias modales y no por el lapso de tiempo durante el que un modo existe. Baugh sitúa la existencia humana frente a la duración en Dios determinando hasta qué punto el tiempo está incluido en las relaciones eternas entre las esencias modales y en las relaciones de movimiento y reposo constitutivas de estas esencias eternas. Esta nueva concepción del hombre en el seno de la ontología spinozista como esencia deseante y dinámica lleva consigo también una concepción totalmente renovada de los distintos sectores de su actividad: la ética, la política, el conocimiento, el lenguaje. El resto de los trabajos recogidos en este número se centran en el estudio de los efectos que tiene la nueva antropología spinozista en los diversos sectores de la actividad humana. En primer lugar, aparecen cinco artículos centrados en el análisis de distintos aspectos de la ética spinozista. –Steven NADLER, en su artículo “Spinoza et le problème juif de la théodicée”, enlaza la cuestión de la teodicea con la de la inmortalidad del alma. Su propósito es mostrar que el tema de la conciliación de la justicia, de la sabiduría y de la potencia divinas con la presencia aparente del mal y la imperfección en el mundo no está ausente de la filosofía de Spinoza, como podría hacer suponer su rechazo de un Dios providente. Por el contrario, según Nadler, Spinoza ofrece una respuesta al planteamiento tradicional de la cuestión de la teodicea expuesto por la filosofía judía medieval que, rechazando su solución –a

saber, la aceptación de las recompensas a la virtud en el “mundo por venir”–, aprovecha elementos de esta tradición procedentes del racionalismo judío representado por Levi ben Gershom y Maimónides. Siguiendo la estela de estos autores, Spinoza niega la inmortalidad personal del alma. Tras la muerte, sólo subsiste “un cuerpo impersonal de conocimientos, un cuerpo de conocimientos que, en un sentido, nos pertenece ya durante nuestra vida” (p. 56). Este cuerpo de conocimientos son las ideas adecuadas que nos proporciona el tercer género de conocimiento y que nos permiten compartir la eternidad desde nuestra existencia en la duración “sentimos y conocemos –dice Spinoza– por experiencia que somos eternos” (E, V, p. 23 scol.). –Jacques-Henri GAGNON, en “Spinoza et le problème de l’*akrasia*: Un aspect négligé de l’*ordo geometricus*”, aborda la relación entre el método geométrico spinozista y el problema de la debilidad de la voluntad (*akrasia*) analizado en la IV parte de la *Ética*. Este autor se ocupa en poner de manifiesto que el método geométrico de la *Ética* no es un mero artificio, sino que interpreta “un papel determinante en la consecución del soberano bien”, en la medida en que las demostraciones en el marco de la *Ética* constituyen “auténticos ejercicios espirituales” que abonan el terreno sobre el que podrán ponerse en práctica los remedios a los afectos descritos en el escolio de la proposición 20 de la V parte de la *Ética* y que “mediante una práctica asidua, permitirán evitar la *akrasia*” (p. 71). –Syliane CHARLES, en “Le salut par les affects: la joie comme ressort du progrès éthique chez Spinoza”, inspirándose en la interpretación de Pierre-François Moreau, propone una relectura de la *Ética* encaminada a mostrar la importancia de tener en cuenta los afectos, y en especial la alegría, para explicar el progreso ético en general, que no puede reducirse a un avance en el “conocimiento” si se entiende por éste un mero contenido teórico. La afectividad no es un adorno colocado sobre el conocimiento, sino la vida misma que lo anima, el motor que lo hace progresar y lo que nos permite experimentarlo. Los afectos no se encuentran sólo en el primer género de conocimiento, sino en los tres. En el segundo género de conocimiento, los afectos dan cuenta del nacimiento de un deseo real de conocimiento adecuado, en cuanto adoptan la forma de la conciencia de sí que entraña inmediatamente la conciencia de la potencia de formar ideas y la alegría que la acompaña. –Rose GOETZ, en “La place de l’éviction et de la fuite dans le perfectionnement éthique”, analiza las diversas formas de lucha y de fuga que intervienen en el curso ético que conduce de la servidumbre a la libertad, tratando de valorar su eficacia liberadora con respecto a los peligros comunes de la vida. –Andrea ZANINETTI, en “L’importance du mécanisme de projection imaginaire au sein de la démarche éthique spinozienne”, estudia la dinámica proyectiva, a la que denomina “mecanismo de proyección imaginativa”, que comparten todos los procesos cognitivos que Spinoza engloba en el término “imaginación”, tanto el conocimiento sensible como la actividad fantasmática, con el fin de sacar a la luz el lugar central que este mecanismo ocupa en el marco de la gestión ética spinoziana, en la medida en que “los hombres viven comúnmente en el mundo cerrado de sus propias proyecciones” (p. 101). El mecanismo de proyección imaginativa se define por tres características esenciales: 1) es un mecanismo *inconsciente*, en cuanto ignora las causas que lo determinan; 2) es *diferencial*, en cuanto sus proyecciones adoptan la coloración particular del temperamento del que imagina, y 3) es *cerrado*, en cuanto cada proyección se desarrolla en un circuito cerrado. El segundo género de conocimiento, la *razón*, al hacer *consciente* este mecanismo proyectivo, rompe su carácter *cerrado* y neutraliza su carácter *diferencial*, puesto que el individuo toma con-

ciencia de la particularidad de su propia esencia a la vez que percibe por la razón que toda cosa tiene una esencia singular, neutralizando así su carácter diferencial y poniendo su particularidad al servicio de la formación de nociones comunes. Puesto que el mecanismo de proyección imaginativa resulta neutralizado cuando se hace consciente, la condición necesaria de su despliegue es la ignorancia de las causas que lo determinan, ignorancia que provoca la ilusión de la libertad en los individuos. Según Zaninetti, la dinámica proyectiva de la imaginación debe ser neutralizada en Spinoza por su carácter eminentemente destructor, carácter que hace extremadamente peligrosa la vida social de los hombres cuando se desarrolla bajo su régimen. En efecto, el mecanismo de proyección resulta destructivo en las relaciones intersubjetivas porque cada uno se esfuerza por amar en el otro la totalidad de sí mismo y por odiar lo que le niega total o parcialmente, de modo que nosotros mismos provocamos la destrucción de nuestra esencia en cuanto queremos forzar a los otros a vivir según nuestra particular complejión natural (*ingenium*), y éstos obrarán del mismo modo con nosotros. En segundo lugar, el artículo de Laurent BOVE, “De l’étude de l’État hébreu à la démocratie: La stratégie politique du *conatus* spinoziste”, deduce elementos muy útiles para comprender la doctrina spinozista de la constitución del cuerpo político en general y de la democracia en particular, a partir del estudio de la organización política más perfecta en la servidumbre, a saber, la teocracia hebrea. A través del análisis del individuo colectivo que es el Estado hebreo, Spinoza examina en el *Tratado teológico-político*, desde una perspectiva política e histórica, el esfuerzo de perseverar *in suo statu* que le permite elaborar su teoría del *conatus*. Esta teoría spinozista del *conatus* no se puede separar del conocimiento del proceso concreto de actualización de una esencia singular, de manera que hay tantas especies de *conatus* como individuos reales. Si bien la noción de *conatus* es universal, no obstante encierra en sus desarrollos concretos una serie de conceptos teóricos que lo explican como esencia individual: los conceptos de hábito (*habitus*), de costumbre (*consuetudo*), de complejión propia (*ingenium*) y de disposición (*dispositio*), que nos permiten concebir la naturaleza del esfuerzo como una práctica estratégica de afirmación y resistencia, como un proceso de auto-organización colectiva bajo un régimen de heteronomía o de autonomía, dependiendo de ciertas proporciones entre actividad y pasividad. Bove no entiende la noción de estrategia en sentido teleológico e instrumental, sino como “la lógica causal de cada ser en su esfuerzo singular para perseverar en su ser” (p. 109). De este modo, el autor bosqueja las líneas maestras de una ontología política de la estrategia o –dicho de otro modo– de la potencia actual y constituyente. Finalmente, los dos últimos trabajos del presente volumen abordan dos temas importantes de la doctrina spinozista del hombre: el lenguaje y la conciencia. –Jacqueline LAGRÉE, en “Sens et vérité chez Clauberg et Spinoza”, sitúa la posición de Spinoza en el *TTP* en una tradición hermenéutica marcada por la *Lógica* de J. Clauberg que distingue entre el sentido captado por el autor (*sensus genuinus*), el sentido verdadero y la verdad. L. Meyer retoma esta distinción, reduciendo el sentido verdadero a la verdad comprendida por la filosofía de Descartes o Spinoza. En cambio, Spinoza mantiene la distinción entre verdad y sentido verdadero, reconociéndole a la Escritura su carácter sagrado en cuanto facilita la práctica de la justicia y de la caridad. La razón extrae de la Biblia enseñanzas morales universales que favorecen una comunidad de búsqueda de la verdad. De este modo Spinoza puede defender un principio de adaptación libre del lector en su lectura de la Biblia y aplicar una hermenéutica tolerante y generosa sin ceder un ápice en el

rigor de la interpretación. –Elhanan YAKIRA, en “Spinoza et le problème de l’intentionnalité”, se propone la arriesgada empresa de aproximar el spinozismo a la fenomenología sin ignorar que se trata de dos mundos filosóficos muy alejados. Yakira ofrece una lectura de Spinoza a la luz de la noción husserliana de intencionalidad expuesta en *Ideas I*, articulada por la distinción entre *nóesis* y *noema*. Esta teoría supera la falsa problemática de las relaciones de una representación “interna” con un objeto “exterior”, en cuanto para Husserl la intencionalidad es un “*elemento esencial e inmanente* de las experiencias conscientes que podemos, por consiguiente, calificar de experiencias intencionales” (p. 141). El objeto intencional es inmanente a la relación de intencionalidad. Esta inmanencia completa del objeto en el pensamiento logra su articulación definitiva con ayuda de la terminología de *nóesis* –un acto de pensar o, más exactamente, de mirar– y *noema* –la realidad del “contenido” pensado–. La consciencia como acto noético y visión noemática es la determinación eidética de la región del sentido y de la significación, de la coherencia y de la comprensión, de la apofántica y de la verdad. Yakira encuentra un punto común a los dos sistemas al aproximar el campo del sentido determinado por el concepto de *intencionalidad* a lo que Spinoza llamaba *pensamiento*. Y basa esta aproximación en dos puntos: 1) el pensamiento en Spinoza y la intencionalidad en Husserl cubren, más allá de la cuestión de la verdad, también la de la *razón*; y 2) la relación *idea/ideatum* en Spinoza deriva de preocupaciones emparentadas con las que conducen a la temática *nóesis/noema* en Husserl. La “reducción” husserliana trata de determinar un ámbito de inmanencia en cuyo seno sea posible un análisis eidético de la significación, de la coherencia y de la verdad, reduciendo los dualismos filosóficos –interior/exterior, objeto/pensamiento, naturaleza/normas trascendentes (de verdad o de conducta)–. Spinoza también reduce todos estos dualismos filosóficos, pero en sentido inverso al de Husserl: éste “pone entre paréntesis” el mundo exterior, aquél el yo, la consciencia y la intencionalidad. Spinoza y Husserl comparten un fondo común de racionalismo y monismo, pero sostienen teorías opuestas sobre la naturaleza del pensamiento. La mayor originalidad de Spinoza radica, para Yakira, en su concepción *no-intencional* del pensamiento, del sentido y de la verdad. Así pues, la temática antropológica, animada por el deseo de determinar la potencia que define al hombre en Spinoza, es la que da unidad al conjunto de trabajos contenidos en este volumen y pone de relieve la actualidad de la filosofía de Spinoza.

Julián CARVAJAL CORDÓN

SALAZAR, L.: “El problema de la obligación política en Hobbes y Spinoza”, en *Diánoia*, 48 (2002), págs. 67-88.

El texto de Luis Salazar condensa con precisión y síntesis una cuestión ya tratada en un trabajo del mismo autor (*El Síndrome de Platón*) mucho más extenso. Esta cuestión principal, como el mismo título del artículo indica, es el problema de la fundamentación de la obligación en Hobbes y Spinoza, algo que remite inevitablemente al problema del pacto que funda la sociedad política, así como a la eventual transferencia de soberanía y a las bases de la obediencia o desacato.

Tras una breve introducción en la que se pone de manifiesto el ingrediente de aceptación y acuerdo que hay siempre en toda obediencia (a no ser aquella en la que el obediente es forzado físicamente), Salazar examina los fundamentos de la obligación en Hobbes, para luego hacer esto mismo en Spinoza, determinando a un tiempo las similitudes y diferencias entre ambos.

Por lo que se refiere a Hobbes, varios son los elementos esenciales que pueden destacarse. Para empezar, el derecho natural de Hobbes supone que todo orden político descansa sobre una estructura racional que remite a la idea de pacto. Dicho de otro modo, a la base de la tendencia natural “al pacto” estaría una naturaleza humana determinada por una estructura racional. Se trata por tanto de determinar las fuerzas pre-políticas y, por tanto, naturales, que permiten la aparición de un orden político estable. Esas fuerzas tienen un carácter vinculante, aunque no en el sentido de leyes naturales, sino en el sentido de reglas o teoremas racionales, como se derivará del hecho de que no siempre se cumplen. Es decir, estas reglas, pese a su racionalidad y universalidad, están condicionadas a dispositivos emocionales y cognoscitivos sujetos a variación, desvío, distorsión.

El primer elemento de esta estructura racional consiste en la idea de que el mayor mal para todo hombre es una muerte violenta y prematura y que, por tanto, evitar este mayor mal concreto y preciso es un principio de acción (racional) para todo hombre. Si este principio no se cumple ello se debe obviamente a las distorsiones y desvíos que antes mencionábamos. Lo que Hobbes parece querer establecer, es que existe una suerte de continuidad lógica entre esta prioridad respecto a evitar el mayor mal, y el carácter obligante de todo pacto. Dicho en pocas palabras: en el estado de naturaleza el incumplimiento de los “acuerdos” sólo puede conducir a la ruina, en la medida en que el que incumple un acuerdo se señala a sí mismo como “desleal” y pierde toda opción a una estrategia de alianzas, algo necesariamente fatal: “el incumplimiento de los pactos no puede ser racional en la medida en que nos conduce, en el estado de naturaleza, a la mayor soledad y vulnerabilidad.” (p. 73) En estas condiciones, sólo el desconocimiento y la irracionalidad de los demás, algo en lo que “si fuéramos racionales” nunca deberíamos confiar, permiten que nuestro fraude se salde sin repercusiones negativas.

Ahora bien, si esto es así ya en el estado de naturaleza, con mucha mayor razón lo es en sociedad política, en la que se ha renunciado al propio derecho, y en el que existe una autoridad capaz de determinar y castigar el fraude y la deslealtad. En este sentido, nos hallamos ante la misma lógica aunque reforzada: desde el momento en que somos racionales y nos damos cuenta de que todo incumplimiento es una amenaza a nuestra propia seguridad, debiéramos elegir siempre el cumplimiento del pacto. En consecuencia, rebelarse contra el orden político establecido resulta no sólo injusto, sino también irracional, desde el momento en que, incluso si tenemos éxito, abre la veda para que lo que nosotros hemos construido sobre la destrucción de otros, un tercero lo repita a nuestra costa, y, en definitiva, que se inicie una espiral hacia la guerra civil y al estado de naturaleza: es decir, ese estado en el que el mayor mal, la muerte violenta y prematura, es altamente probable.

Sin embargo, es un hecho que los pactos se incumplen, y que el hombre actúa irracionalmente, es decir, en contra de sus propios intereses. En consecuencia, nada de tiene de extraño que Hobbes proponga su propio pensamiento para que, convertido en doctrina estatal, haga visible y deseable para súbditos y gobernantes el complejo racional sobre el que se

apoyando la sociedad política y su propio interés egoísta. Dicho de otro modo, la imposición de la doctrina hobbesiana permitiría que imperase la racionalidad.

Frente a todo este dispositivo, Spinoza parte de presupuestos totalmente diferentes. El derecho natural no puede estar definido a partir de la razón, sino a partir de la condición humana común. De aquí puede extraerse una ley suprema de la condición humana: el imperativo de elegir entre dos bienes el que parece mayor y entre dos males el que parece menor. Pero entonces, todo vínculo, toda obligación, incluido, desde luego, el pacto que instaura la sociedad, está sujeto entonces a la opinión que se tenga sobre lo que en cada caso es más útil o ventajoso. Y se trata aquí, como dice Salazar, de una ley causal y no ya, como en Hobbes, de un imperativo prudencial. (p. 82) Dicho esto, parece obvio que el pacto sólo obliga dependiendo de la utilidad aparente o real que pueda proporcionar a sus firmantes.

Frente a la racionalidad como fundamento del cumplimiento, la obligación dependerá ahora de aquellas pasiones que estimulan para bien o para mal el comportamiento humano: la esperanza y el miedo. El soberano lo será sólo “en la medida en que logre infundir el miedo y la esperanza que motivan (casualmente) la obediencia.” (p. 83) El importante papel de la esperanza, y del amor, como fuente de obligación, en paridad de derechos con el miedo, tiene también una importante consecuencia teórica. Si en Hobbes el miedo (a la muerte prematura y violenta) es el eje que pone en funcionamiento toda la maquinaria política, en Spinoza es un instrumento que debe minimizarse. Y esto es así porque el miedo engendra inevitablemente tristeza, impotencia, odio, indignación... Por ello, un sistema político basado exclusivamente en el miedo, más bien que en la esperanza (y en el amor anclado en la imaginación), adolecerá siempre una estructura frágil, y repercutirá negativamente en la propia percepción que los súbditos tienen del pacto.

Por lo demás, el pacto, desde el momento en que todo derecho se define por la potencia, no implica una cesión total de soberanía. Ciertamente es que la potencia de cada uno disminuye en relación a la *societas* a la que se une, pero nunca, podrá ceder todos sus derechos, porque existen derechos literalmente inalienables: el propio juicio, las propias pasiones. Otra consecuencia importante: ya no es la obediencia la que hace posible la unión (como en el caso de Hobbes), sino, al revés, la unión (y su poder para generar vínculos causales de miedo y esperanza) la que genera la obediencia.

Además, disminuidos los derechos de cada uno en relación a la multitud, esta multitud nunca podrá tener una menor potencia natural que uno o varios de sus miembros y por tanto, nunca perderá el derecho, en la medida en que se mantenga unida como multitud, a revocar los pactos. Ahora, el gobierno más con-natural a cualquier *societas* es la democracia, en la medida que minimiza las divisiones y escisiones y, por la misma razón, las otras formas de gobierno (monarquía y aristocracia) adquieren rasgos democráticos.

De esta manera, el buen orden político no podrá estar basado en una filosofía pedagógica capaz de disolver las nubes que ocultan la verdadera racionalidad. Se tratará más bien de que sea la política misma la encargada de incentivar estructuralmente el respeto y la obligación de los términos del pacto: es decir, de hacer que el pacto no sólo sea inevitable, sino útil y persuasivo para una mayoría de hombres que ni mucho menos se guían siempre por la razón: miedo, esperanza, amor.

Juan MANUEL FORTE

SCHETTINO, H.: "Política e *imperium* en Maquiavelo y Spinoza", *Diánoia*, 48 (2002), págs. 37-66.

H. Schettino parte en su artículo de una plausible afinidad teórica entre las obras políticas de Maquiavelo y Spinoza, afinidad que el autor articula desde del concepto de *imperium* como lugar privilegiado para entender la política. A partir de tal afinidad entre el político florentino y el filósofo holandés se podría hablar de un modelo teórico que Schettino designa con el sintagma "realismo sofisticado".

Este realismo sofisticado se nos aparece como un tipo de articulación que apunta a una concepción de la política como una realidad cuya estructura esencial es el poder como fundamento (poder al que remite la noción de *imperium* y que Schettino traduce como dominación o dominio) y la seguridad como meta. Por lo demás, esta articulación reposa sobre la base de una concepción pesimista de la naturaleza humana, que se complementa con una realidad política marcada por la escasez y la lucha por el poder.

A esta concepción básica de la política nuestro articulista añade un elemento adicional: la cuestión de la legitimidad, que en nuestros dos autores aparecería articulado desde la noción de "autoridad". El *imperium* no es mero poder en el sentido de fuerza bruta o coacción, sino dominio legitimado de algún modo. Además, la cuestión de la autoridad no es baladí, pues según este análisis, ahí estaría la clave para distinguir entre la mala y la buena política.

Schettino insiste en destacar la peculiaridad de esta concepción sofisticada del realismo, que se opone sobre todo a lo que el autor llama realismo "vulgar" o "ingenuo" (p. 38, 64), y que consistiría en un ejercicio injustificado de la dominación. El otro referente negativo de Schettino parecen ser las interpretaciones puramente normativas de la política, y también el maximalismo de las interpretaciones democraticistas o republicanistas, tan en boga respecto de ambos autores.

Para fundamentar su tesis, Schettino señala los puntos de soldadura entre Maquiavelo y Spinoza, y que podrían concretarse al menos en cuatro: 1) una visión naturalista del conocimiento y la acción humanas; 2) el ya mencionado pesimismo antropológico; 3) la también anticipada concepción de la política como dominación, que debe incluir algún tipo de legitimación en su uso; 4) la afinidad en lo que Schettino llama problemas prácticos de la política, por ejemplo, la gobernación de la multitud o instrumentación política de la religión, la valoración positiva de la libertad como ausencia de tiranía, etc.

Una vez establecidos estos puntos, nuestro autor se vuelca en un análisis somero de la terminología de Spinoza y Maquiavelo que arrojarían el resultado de una concepción de la política como imperio o, por emplear sus propias palabras, "como ejercicio de la dominación autorizada". (p. 47)

Así, siguiendo a Sartori, frente a las concepciones horizontales y tendentes a la concepción participativa de la política, nos hallaríamos ante una visión vertical de las relaciones políticas, es decir, una visión incluye inevitablemente una estructura asimétrica, aunque no por ello deja de necesitar legitimidad y autorización.

La política es siempre dominación, y aunque es indudablemente más cosas, la dominación es la característica que define a la política. (p. 49) Por otro lado, desde el punto de vista de sus fines, la política aparece como una actividad necesaria que tiene como objetivo la

seguridad (el orden, la convivencia) y a partir de ésta el desarrollo de la civilización.

En el caso de Maquiavelo, la disposición asimétrica del estado, que implica siempre la dominación de unos sobre otros, permite una estructura orgánica de la acción (poder para) que revierte en beneficio de todos. En Spinoza, esta doble caracterización es aún más precisa, en concreto a través de la dicotomía potestas/potentia, o “poder sobre” y “poder para”. Pero sin *potestas* no habría *potentia*, sin dominación no habría civilización.

Por último, Schettino intenta delimitar la caracterización del detentor del legítimo de la dominación y la importancia de la legitimidad para el poder. Es aquí donde resulta necesario el análisis del concepto de autoridad en nuestros dos autores. En Maquiavelo se concebiría como reconocimiento de la legitimidad del poder. En Spinoza se combinaría con la noción de obediencia, que implica siempre un reconocimiento del carácter “racional” o “conveniente” de la estructura mando/obediencia.

Aunque quedan por determinar los valores fundamentales de la política (libertad e igualdad), que por razones obvias de extensión el autor se excusa de abordar en este artículo, lo esencial sería que se han determinado “los elementos distintivos de la política, que la distinguen de otras actividades y que permiten entender cómo funciona” (p. 64); en síntesis, que la política consiste “básicamente en dominación, y es una actividad necesaria para mantener la vida humana y, con ella, cualquier posibilidad de desarrollo civilizatorio.” (p. 64) Añadamos, brevemente, algunas notas críticas al análisis de Schettino, que en ningún caso deben entenderse como una impugnación general de su análisis.

En primer lugar, el término de dominación como poder legítimo ofrece alguna duda, pues parece que dominio apunta siempre hacia un tipo de poder discrecional o arbitrario, que no parece corresponderse con el concepto de poder político en general, sino con una de sus modalidades. La cuestión se complica si pensamos, por ejemplo, que el *imperium* de Spinoza se traduce a menudo por estado y no por, en general, por dominación.

En este mismo sentido si, según Schettino, “la característica que define a la política” es la dominación (p. 49), no queda entonces claro en qué medida se puede diferenciar de otras actividades (en el ámbito familiar, en la economía, la educación, etc.) que pueden incluir igualmente relaciones de dominación. Más importante, no se ve qué tipo de relación guarda esta concepción esencial de la política (poder legítimo) con sus objetivos o fines (la seguridad y la civilización) y sus posibles valores (libertad como autonomía, igualdad, etc.) En el texto de Schettino esta relación parece más bien accidental, externa. Pero si la política es una actividad intencional (es decir, dirigida a forjar seguridad y civilización), parecería que su definición esencial algo tendría que ver con sus fines, o quizás con sus principios (valores), y no sólo con su estructura formal, esto es, la de ser una actividad de dominación, algo en lo que precisamente no se diferencia de otros ámbitos de las relaciones humanas.

Por último, Schettino no nos aclara si ese realismo “sofisticado,” existente, sin duda, en Spinoza y Maquiavelo, es la nota distintiva de una corriente diferenciada, o más bien un elemento de su doctrina política que compartirían con otros autores, por ejemplo con Tucídides, Guicciardini o, más en particular, con Hobbes (traductor de Tucídides). Lo cierto es que este punto parece relevante para fijar la especificidad de esta doctrina o, en caso contrario, su carácter más o menos genérico.

Juan MANUEL FORTE

SPINOZA, B.: *Traité de la réforme de l' entendement*. Paris, Flammarion, 2003, Presentación, traducción y notas de A. Lécivain.

Una nueva edición del *Tratado de la reforma del entendimiento*

Esta edición bilingüe del TRE viene acompañada de un formidable aparato crítico consistente en una introducción y numerosas notas al texto. En la Introducción Lécivain sitúa la obra de Espinosa en su contexto cultural, dedicando especial atención a los años de formación de Espinosa y a sus primeras obras. A continuación se propone una estructuración del texto en tres partes: la introducción que ocupa los primeros 49 párrafos; a continuación vendría la presentación de la primera parte del método, párrafos 50 a 90 y por último la presentación de la segunda parte del método en los párrafos 91 a 110. Posteriormente, se reflexiona acerca de las relaciones entre la experiencia común y el conocimiento reflexivo. Por último, se expone el método espinosiano distinguiendo la imaginación y el entendimiento y se insiste en las condiciones para una definición verdadera y en la importancia del orden para la reflexión metódica.

La nueva traducción aquí propuesta recoge las últimas aportaciones de la crítica espinosista y pretende, en palabras de su autor, responder a una exigencia doble: permanecer por un lado lo más cerca posible de la lengua del filósofo pero respetando también las exigencias de la lengua francesa. Lécivain destaca en el TRE la imposición de la terminología cartesiana sobre los conceptos baconianos y en ese sentido el TRE supone la emergencia progresiva del pensamiento genuinamente espinosiano al subvertir radicalmente la terminología recibida.

El TRE plantea la necesidad del método y del conocimiento verdadero para conseguir lo realmente importantes, es decir, conseguir un bien verdadero, que pudiera comunicarse y que satisficiera completamente los anhelos del alma, es decir, alcanzar una felicidad que fuera suprema y eterna. Aquí se ve el objetivo 'utilitarista' del pensamiento espinosiano: el conocimiento no es un fin en sí mismo, sino un medio para alcanzar el supremo bien, es decir la felicidad suprema y eterna. Hasta aquí Espinosa no añade nada a la amplia literatura sapiencial que busca la verdadera felicidad más allá de los fútiles y engañosos bienes de este mundo; pero la aportación esencial de la modernidad, que Espinosa en la estela de Descartes y de Bacon hace suya, a esta búsqueda insaciable de felicidad eterna consiste en reconocer el papel que el conocimiento metódico, que considera como el modelo privilegiado a las matemáticas, tiene en esta búsqueda de la felicidad. El orden es esencial para la buena marcha del entendimiento y la reforma de éste tiene que tener en cuenta cómo escapar de las trampas que la imaginación nos tiende continuamente.

Una buena ocasión, pues, nos proporciona la presente publicación para volver a este texto seminal en la reflexión espinosiana y poder gustar de su denso latín en la versión original que acompaña a la traducción francesa.

Francisco J, MARTÍNEZ

STUDIA SPINOZANA: Volume 13 (1997). *Spinoza and Jewish Identity*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003. 336 pp.

En un mundo en el que el problema de la identidad colectiva es uno de los más conflictivos, parece muy relevante reflexionar sobre la relación entre la identidad judía y el pensamiento de Spinoza, pues ha sido y puede seguir siendo un buen laboratorio o campo de ensayo para discutir el problema.

En primer lugar, nos podemos preguntar si la filosofía de Spinoza tiene una identidad judía. Si está profundamente influida por el pensamiento y la cultura judías, el estudio de la tradición cultural judía podría arrojar mucha luz sobre su pensamiento. Éste sería un mero problema historiográfico.

En segundo lugar, si miramos la historia del judaísmo posterior a Spinoza, podemos preguntarnos si los judíos posteriores le han reconocido como uno de los suyos, es decir, si le han atribuido identidad judía, en cuyo caso estudiar este tema sería muy relevante para entender la importancia del pensamiento de Spinoza en la construcción de la problemática identidad judía en los últimos 200 años (recuérdense las exclusiones del judaísmo en la Europa moderna, el exterminio nazi, el sionismo, el nacimiento del Estado judío y el conflicto con los palestinos).

En tercer lugar, y no menos importante, el estudio de la relación entre la filosofía de Spinoza y una identidad cultural tan “fuerte” como la judía podría arrojar mucha luz a los conflictos de las identidades colectivas en los problemáticos años del inicio del siglo XXI y podría ayudar a la reflexión sobre la realidad judía en la actualidad.

Naturalmente estas perspectivas no son independientes, de modo que la concepción que uno tenga de la identidad colectiva será determinante a la hora de la respuesta a la cuestión del papel de la filosofía spinozista respecto de las identidades culturales, por ejemplo. Del mismo modo, como se puede comprobar en este volumen de *Studia Spinozana*, frecuentemente la identidad de origen de cada articulista influye en su visión del asunto. No es lo mismo, por ejemplo, ser holandés que judío.

Quizá el artículo más interesante de la revista es el de M. Walther, «Was/is Spinoza a “Jewish philosopher”? Spinoza in the struggle for a modern jewish cultural identity in Germany. A meta-reflection», pues es capaz de dialogar con distintos puntos de vista a considerar en este asunto. Así pues, el primer valor que tiene este artículo es que presenta al lector una panorámica de bastantes de las maneras de contestar a la cuestión. Para Walther el punto capital es saber la importancia de Spinoza en las contemporáneas comunidades judías cuando abordaron el problema de modernizar su identidad. ¿Qué papel se le ha atribuido a Spinoza en esta modernización desde dentro y desde fuera del judaísmo? El artículo de Walther intenta dar una relación de las diferentes estrategias usadas por judíos alemanes para incluir o excluir a Spinoza en la formación de una moderna identidad cultural judía, al mismo tiempo que presentar algunas reacciones a estas estrategias de algunos pensadores no judíos en la Alemania que va desde 1800 hasta el final del periodo nazi, en la seguridad de que esto ayudará a entender la relación entre Spinoza y la identidad judía y, por ende, traer de paso alguna interesante reflexión sobre la identidad cultural en nuestros días. Podríamos decir que, según Walther, hay cuatro tipos diferentes de respuestas a la cuestión de si se puede o se debe reconocer la identidad judía en Spinoza: (1) algunos pensadores judíos

intentan elaborar una identidad judía incorporando a Spinoza; (2) otros le excluyen de esa identidad; (3) hay algunos pensadores no judíos que piensan que en Spinoza no hay ninguna herencia judía digna de mención, mientras que (4) hay otros no judíos que subrayan el carácter judío del pensamiento de Spinoza para, frecuentemente, alejarse de sus ideas que creen perversamente erróneas por ser judías (Spinoza sería un judío disfrazado de filósofo moderno no judío).

La principal estrategia para afirmar que la filosofía de Spinoza fue una genuina expresión o una actualización del judaísmo antiguo y medieval consistió en hacer patente la riqueza de influencias de los pensadores judíos del pasado en la formación del pensamiento de Spinoza (Maimónides, Gersónides o Crescas). Pero esta estrategia tenía y tiene varios problemas, como la difícil justificación de una filosofía medieval propiamente judía, diferente de la de los cristianos o los árabes, o la gran distancia conceptual entre estos autores y el pensamiento de Spinoza. Una manera más débil de utilizar esta estrategia sería afirmar que, aunque el núcleo de la filosofía de Spinoza no derive de la influencia judía, sin embargo la tradición judía le fue útil para algunas ideas, por lo que es necesario estudiar sus orígenes. La manera más débil de esta estrategia para incorporar a Spinoza al judaísmo sería decir que, aunque concedamos que la tradición judía no influyó ni en sus doctrinas principales, ni siquiera en sus ideas, sin embargo, fue importante porque le estimuló a pensar.

Otro tipo de estrategia para integrar la figura y la filosofía de Spinoza en la identidad judía sería la de hacer visible el alto grado en el que Spinoza ha influido y ha contribuido a la formación de la moderna filosofía en Alemania y al mismo tiempo a la formación de la identidad judía contemporánea. Los que utilizaron esta estrategia querían presentarse a sí mismos, con la ayuda de Spinoza, como reformadores de las tradiciones de su religión en un sentido parecido al que lo fue Lutero con respecto al cristianismo. En definitiva, se quería hacer ver que la tradición judía había sido importantísima para Alemania y Europa, vía Spinoza. Pero cuando, después de algunas décadas de modernización del pensamiento judío y de creciente integración en la vida europea, en general, y alemana, en particular, empiecen a ver algunos pensadores judíos que, a pesar de esta mayor integración y modernización, está aumentando la hostilidad contra ellos, habrá algunos como Cohen que, para explicar este hostigamiento, echen mano de Spinoza: la culpa la tiene él, que ha trazado una perversa pintura del antiguo Estado hebreo y ha cometido una traición a su pueblo, siendo, pues, el principal responsable del antisemitismo contemporáneo. Frente a estos tipos de interpretaciones judías o no judías, tanto de judíos como de no judíos, podemos encontrar la que, a juicio de Walther, podríamos denominar “interpretación universalista”: Spinoza no pertenecía a ninguna nación o era simultáneamente miembro de varios pueblos: era judío, holandés, francés, italiano... Su filosofía es, en el más genuino sentido del término, “internacional”, la imagen de un mundo que se estaba haciendo internacional. También algunos pensadores judíos, como Strauss, afirmaron que hay que dejar a Spinoza en la comunidad de neutrales a la que él pertenece.

Walther concluye su artículo afirmando que si tomamos en consideración la tremenda influencia de Spinoza en los pensadores judíos europeos de los siglos XIX y XX, no se puede dejar de reconocer que Spinoza pertenece a la identidad judía, no porque haya una esencia judía en su filosofía, sino porque fue utilizado en la autocomprensión de esas colectividades judías, incluso aunque algunos de ellos le excluyeran de la historia judía. Spinoza

fue parte del problema de la identidad judía en los siglos XIX y XX. Ver, por otra parte, cómo algunos pensadores judíos le incorporan totalmente a su identidad, otros sólo en parte e incluso algunos lo rechazan, nos puede llevar a pensar que que todas las identidades en el mundo moderno son construidas artificial y arbitrariamente. El pensamiento de Spinoza no sólo ha influido en la comunidad judía, sino en toda Europa e incluso, podríamos decir, en todo el mundo. Walther acaba preguntándose: ¿el hecho de que Spinoza haya influido en muchas líneas de pensamiento diferentes en todo el mundo no es un signo que señala que su filosofía es un obstáculo para todo intento de identidad cultural nacional regresiva?

Hay una serie de artículos que de alguna manera ligan la figura y el pensamiento de Spinoza a la identidad judía, unos de manera tenue y otros con mayor fuerza. El artículo de Mino Chamla titulado “Spinoza et les identités juives contemporaines” quiere ver la cuestión de la relación entre Spinoza y la identidad colectiva judía desde la problemática actual y tiene como objetivo último mostrar cómo la filosofía de Spinoza es lo más contrario que se pueda encontrar a la tentación identitaria nacionalista, que fue el principal enemigo de los judíos en el siglo XX y que hoy es una tentación recurrente en el propio pueblo judío.

Chamla piensa que Spinoza, aunque hizo una clara opción por el laicismo de la política y la separación entre filosofía y teología, no ha abandonado del todo el judaísmo en tanto que tradición viviente de pensamiento y cultura. Utiliza como clave de su comprensión un texto de Spinoza en el que señala la posible reconstrucción del Estado judío en las tierras de sus antepasados. Chamla afirma que Spinoza parece contestar afirmativamente a la cuestión de si los judíos podrían tener una vida histórica en una identidad colectiva judía estatal liberada de la identidad teológico-política tradicional. No le parece mal que regresen y constituyan su propio estado, lo que podría hacer, dice Spinoza, si los fundamentos de su religión no afeminaran sus corazones.

Para Chamla la lección más importante que Spinoza nos brinda es que la única posibilidad de los judíos de tener un Estado en donde reine la democracia liberal, consiste en una radical despolitización de la religión, que la religión sea un asunto privado, que sea mera religión y no tenga un componente político. Lo que cuenta ahora para Spinoza es la libertad y la seguridad de cada ciudadano. El judaísmo tuvo un sentido mientras tuvo Estado, pero ahora no tiene sentido. Un judaísmo sin Estado es imposible para Spinoza. Por ello, o los judíos se asimilan a otro Estado, siendo su religión un asunto privado, o los judíos regresan (siendo esto una mera posibilidad) a Palestina y construyen un nuevo Estado; pero si quieren que éste sea algo bueno, también tendrán que pensar la religión como algo privado. Parece que para Spinoza hay dos posibles soluciones: abandonar la religión a un asunto privado individual e integrarse en una democracia liberal o construir un Estado judío, pero nunca ser una Estado dentro de otro Estado, ni tener una religión política dentro de un Estado liberal.

Esta posibilidad de regreso a la tierra prometida, que enuncia Spinoza, no lo hace, creemos, como un deseo, pero Chamla lo toma como una especie de “proto-sionismo”, dando mucha importancia al texto y no reduciéndolo a una frase suelta. El autor también trae a la memoria la interpretación de G. Brykman (1972) que señalaba que se podría encontrar en Spinoza una evolución que va de la aspereza antijudía del TTP a una suerte de redescubrimiento de su orígenes que se manifestaría en el interés por la lengua hebrea y sobre todo en que en el TP han desaparecido las críticas a los judíos y se ha convertido en central el

concepto de seguridad como el bien más grande que la sociedad política debe realizar.

Sobre esta idea de seguridad, piensa Chamla, se debe entender el sionismo moderno. Si el sionismo empezó con un intento de reconstruir una sociedad civil judía normalizada, así como de afirmar una identidad cultural específica o de adquirir una autonomía política que se empezaba a ver como necesaria tendiendo en cuenta la creciente amenaza antisemita, fue, en realidad, el exterminio en la Alemania nazi lo que hizo posible el nacimiento del Estado de Israel. Este acontecimiento es decisivo en cuanto que crea en los judíos un sentimiento fuertemente activo de lucha por la autoconservación y por el crecimiento como colectividad. Pero del derecho a la seguridad y a la libertad, que quería Spinoza, se ha pasado a la afirmación de un derecho al propio territorio nacional. Si el Estado judío nació del resentimiento derivado del exterminio por los nazis, el resentimiento identitario palestino se presenta hoy bajo la forma de su verdadero contrario. Más que la legítima reivindicación a la propia autodeterminación política, a un territorio donde realizarla y la aspiración a la seguridad y a la libertad, este resentimiento apunta a la perpetuación, a todo precio y antes que cualquier otra cosa, de su propia identidad. Más que la vida, es precisamente la identidad lo que está en juego, incluso y sobre todo a través de la radical negación de la existencia del otro. Acaba Chamla afirmando que no hay identidad colectiva en Spinoza que pueda legitimar el origen del Estado y menos todavía una identidad colectiva que se defina sobre la base de la relación con un territorio determinado.

O. Proietti en su artículo “Spinoza et le «Conciliador» de Menasseh Ben Israel” muestra la importancia de la crítica bíblica spinozista de las contradicciones presentes en el Antiguo Testamento, de modo que estas irreconciliables contradicciones podrían haber contribuido a que Spinoza se separase del judaísmo. Podríamos decir que incluso la propia cultura judía es, según Proietti, la que estimula el pensamiento de Spinoza y la propia excomunión.

Steven Nadler en su artículo “Spinoza as a Jewish philosopher. A test case” sostiene que ser un filósofo judío no requiere que esa persona se vea a sí misma como judía, sino sólo que él establezca algún tipo de diálogo con los pensadores judíos y que discuta cuestiones centrales a la tradición judía. Cree que en este sentido Spinoza es un filósofo judío. Una prueba de ello, que podría sentar jurisprudencia, es el tema de la eternidad de la mente, para cuya comprensión en Spinoza hay que pensar que él está dialogando con la tradición racionalista judía medieval, en concreto con Maimónides y Gersónides. Aunque la solución de Spinoza sea bastante diferente de la de aquéllos, sin embargo queda la prueba de que se hace en diálogo con estos pensadores judíos medievales. De ahí la conclusión de que Spinoza fue un filósofo judío, pues dialoga con pensadores judíos en temas centrales de la tradición judía, incluso aunque él, después de la excomunión no se haya sentido judío. Aunque sea muy interesante la tesis de Nadler y muy bien argumentada, nos podríamos preguntar: ¿si una persona dialoga con Kant, es un pensador alemán? Por lo mismo, tendríamos que decir que todos los filósofos de todos los países y tradiciones culturales diferentes son griegos, pues es evidente que todos, de alguna manera, dialogan con Platón o Aristóteles. Por otra parte, el caso que sienta jurisprudencia para él es el tema de la inmortalidad de la mente, tema típico, según él, del pensamiento judío, lo que no parece muy claro, pues Maimónides y Gersónides están a su vez dialogando con Platón y con el Aristóteles de la eternidad del entendimiento agente; sus reflexiones no están muy lejanas de otras cristianas o árabes del mismo tiempo.

También D. Novak en su artículo “Spinoza and the doctrine of the election of Israel”, aún señalando la fuerte posición crítica de Spinoza respecto del tema central de la identidad judía, la Alianza de Israel con Dios y el que, por ello, Israel sea el pueblo elegido, sin embargo encuentra en el judaísmo ideas y estímulos muy importantes para el desarrollo del pensamiento de Spinoza. Novak señala cómo Spinoza critica el concepto judío de la Alianza entre el pueblo judío y Dios o el que Israel sea el pueblo elegido por Dios, pues, señala, es incompatible con la teoría spinozista de Dios; si la Alianza y la Elección de Israel son, según la tradición judía, hechos históricos y contingentes, son imposibles de armonizar con el Dios necesario y eterno de Spinoza. Ser elegido por Dios es sólo una metáfora para decir que los hombres han escogido para sí mismos un tipo de vida, lo que es parte del plan eterno de Dios.

Sin embargo, apunta Novak que la teología de la Alianza entre Dios e Israel puede ser entendida también como la negación del dominio de un hombre por otro hombre, porque sólo hay un Señor, que es Dios. Esta igualdad entre los hombres parece la de la democracia. Esta negación del dominio de un hombre por otro pudo permitir a Spinoza, según Novak, desarrollar sus teorías de la democracia y la libertad; además, señala, proporciona a Spinoza una orientación ontológica más efectiva para la democracia que la orientación antropológica. Es esta afirmación de Novak un tanto curiosa, en primer lugar, porque no especifica qué entiende por “orientación antropológica de la democracia” y, en segundo, porque quizá más bien habría que decir que un Spinoza democrático interpreta así el antiguo Estado de los judíos para llevarse el agua a su molino.

Pero hay algunos aspectos del artículo de Novak en el que Spinoza aparece más bien como antijudío. El autor nos recuerda los párrafos del TTP en los que se dice que antes los judíos eran diferentes a causa de su Alianza y su Estado, pero que ahora ser diferentes ha llegado a ser un fin por sí mismo, y que su diferencia la han mantenido creyéndose superiores a las naciones en cuyo seno vivían y despreciándolas, ganándose el odio de los demás. Después de señalar esto, Novak afirma que aquí Spinoza está siguiendo las concepciones de aquellos antiguos paganos que atribuyeron la discriminación de los judíos a su propia xenofobia.

Pero, por otra parte, como Spinoza parece sugerir que la solución al problema judío es la creación de un Estado en una tierra propia, una cierta desmitologización de su Ley y un tratamiento moderno de su religión como algo personal que no debe afectar a la paz del Estado, y estas ideas de Spinoza fueron muy consideradas durante siglos posteriores por los judíos que reflexionaron sobre su propio problema, parece de ahí deducirse que para Novak Spinoza estaría ligado a la identidad judía.

El artículo de Elhanan Yakira titulado “Leo Strauss and Baruch Spinoza: remarks in the margins of Strauss’ timely reflections” trata sobre los escritos de Strauss acerca de Spinoza, lo que supone de alguna manera insertar a Spinoza en la cultura judía. Estudia las varias etapas del pensamiento de Leo Strauss sobre Spinoza y habla de la relación entre Strauss y Spinoza como paradigma de la relación entre los judíos del XX y de hoy con Spinoza. Como para Strauss, para Yakira, la crítica de la religión de Spinoza es algo que hay que pensar, pues no se puede ser judío simplemente como se era en el pasado. Muchas de las más fundamentales cuestiones de la modernidad judía son pensadas en conexión con el desafío spinozista.

Pero Yakira critica a Strauss por no haber prestado suficiente atención a la *Ética* y al *Tratado Político*, en los que no se quiere la eliminación política de la religión, sino sólo un cierto control del alto potencial que tiene para destruir la vida política de un Estado, con lo que la crítica spinozista de la religión, también la judía, no sería tan radical como cree Strauss. Más al exponer esta idea, Yakira quizá se va al extremo contrario, al afirmar que Spinoza no hace una crítica filosófica de la religión y de sus más importantes conceptos, como profecía, revelación o las Escrituras, sino que sólo discute que la religión pueda jugar un papel de supremacía en lo político. Incluso saliendo del TTP, como quiere Yakira, si no hay crítica filosófica de la religión, ¿cómo leer, entonces, el apéndice de la primera parte de la *Ética*? Por otra parte, el artículo en algunas ocasiones adolece de victimismo judío.

Pero hay otro grupo de artículos en los que se desconsidera la influencia judía y se subraya con fuerza la influencia del contexto holandés. Frente a la tesis tradicional de que la excomunión de Spinoza de la comunidad judía en 1656 fue debida a las ideas de Spinoza, O. Vlessing en su artículo “The excommunication of Baruch Spinoza. A conflict between Jewish and Dutch law” sostiene, alegando ciertos documentos económicos, que la raíz de la excomunión fueron problemas económicos y concretamente el que Spinoza no tuviese en consideración las leyes judías sobre estos asuntos y se declarase menor de edad a los 23 años para poder acogerse a las leyes holandesas que le eran mucho más favorables económicamente. Vlessing relee la excomunión haciendo hincapié en que “los problemas surgen de repente”, lo que no parece referirse a discrepancias ideológicas venidas de lejos, y en que la acusación de herejía era el mejor camino para evitar que Spinoza tuviera fortuna en su apelación a las leyes holandesas, estrategia que efectivamente fue favorable a los judíos. La conclusión que saca de esto es que no debía haber discrepancias de ideas entre Spinoza y los líderes judíos y que el pensamiento filosófico de Spinoza no se desarrolla antes de 1661.

Se trata de una interesante tesis apoyada en un gran conocimiento de las fuentes documentales económicas, que ha explicado en otros escritos, pero desconoce otras fuentes que señalan que antes de 1661 Spinoza tenía relación con ciertos círculos holandeses, con el pensamiento cartesiano y con algunos judíos heterodoxos, tres relaciones en las que se compartían ideas que no eran congruentes con la ortodoxia judía. Por otra parte, aún aceptando que el detonante para la excomunión fuera más económico que ideológico, no podemos pensar que Spinoza era un comerciante que con graves problemas económicos apeló a las leyes holandesas, por lo que fue expulsado de la comunidad judía, quedándose sin recursos económicos, y que fue entonces cuando decidió dedicarse al pensamiento y a la filosofía, y que quien sólo cuatro o cinco años antes era un mero comerciante ahora es capaz de escribir el *Corto Tratado*, *La reforma del entendimiento*, o los *Principios de la filosofía de Descartes*. Además, lo importante para la historia de la filosofía son las ideas de Spinoza respecto al judaísmo y éstas deben ser la clave de la lectura de la relación entre Spinoza y la identidad colectiva judía.

También Wiep van Bunge en su artículo “Spinoza’s Jewish identity and the use of context” afirma que la influencia judía es poco importante y mucho más lo es el contexto holandés. Afirma que todos los esfuerzos por probar el esencial carácter judío de su filosofía han fracasado, de un lado, porque no tenemos documentos que nos muestren cómo era su pensamiento antes de ser expulsado (es decir, cómo era su pensamiento en cuanto judío), y de otro lado, porque Van Bunge cree que la influencia judía en el pensamiento de Spinoza fue

sólo marginal. Además, cree, también es injustificada la teoría de que Spinoza fue un marraño, ya que a excepción de alguna pista descubierta por Revah no hay ningún documento que avale esta hipótesis.

En lugar de intentar delimitar la esencia de la identidad filosófica de Spinoza, quizá sería más prudente investigar sobre el contexto del que surge la filosofía de Spinoza. Cambiar, pues, identidad por contexto, ésa es la propuesta. Van Bunge piensa que es el contexto holandés contemporáneo a Spinoza el factor decisivo en el desarrollo de su pensamiento, fundamentalmente el cartesianismo holandés y la recepción de Hobbes por parte del republicanismo holandés. Van Bunge, por otra parte, no considera de ninguna importancia la posible influencia de los Colegiantes en el pensamiento de Spinoza. Integrar la filosofía de Spinoza en este contexto republicano holandés de cartesianismo y hobbesianismo, podría arrojar luz, piensa, sobre la geometría y el papel de las matemáticas en el método filosófico de Spinoza, la preeminencia de la ética sobre la metafísica en su filosofía, y el influjo del estoicismo a través de la universidad de Leiden.

También Van Bunge se ve en la necesidad de intentar explicar porqué en Holanda no se ha señalado la relevancia del contexto holandés en el pensamiento de Spinoza: los holandeses no reconocieron a Spinoza como uno de los suyos por el temor que las doctrinas spinozistas despertaban en el pensamiento oficial, lo que lo llevó a ser considerado un proscrito, y porque las circunstancias sociales cambiaron rápidamente, con lo que la problemática de las obras de Spinoza quedó pronto obsoleta.

El reconocimiento de la relevancia del contexto, piensa Van Bunge, también podría servirnos de antídoto frente a la tentación de exagerar lo extraordinario de su filosofía. Quizá lo extraordinario no esté en el individuo Spinoza sino en el país, y la anomalía resida en la Edad Dorada que vivió Holanda en el siglo XVII. Y aunque se reconociera la excepcionalidad del caso Spinoza, señala, habría que recordar que la historia de la filosofía es demasiado importante como para hacer de los filósofos su exclusivo objeto.

Parece necesario subrayar la importancia del contexto holandés para la filosofía de Spinoza. Pero no se puede reducir la pregunta de la identidad a la del contexto, porque son dos cuestiones distintas con propia entidad cada una; en el caso de Spinoza es relevante la pregunta por la identidad, sobre todo si, además de preguntarnos por la identidad que sentía Spinoza, tenemos en consideración que para la identidad judía de los siglos XIX y XX ha sido relevante la figura de Spinoza. Es también muy curioso en este artículo el que se refiera constantemente a la influencia del cartesianismo holandés, pero no hable de la influencia de Descartes. ¿No parece un larvado intento de introducir a Spinoza en la identidad holandesa? Por lo mismo, se habla más de la influencia de la recepción holandesa de Hobbes que de la influencia del propio Hobbes. Dos últimos apuntes críticos: el artículo quiere destacar tanto la importancia del contexto que minusvalora la importancia de la propia filosofía, los textos y los estudios sobre los textos de las obras de Spinoza. Aclarar el contexto de un filósofo todavía no es entender las ideas de ese filósofo y, se le dé la relevancia que se quiera, el estudio del contexto sólo es un paso previo. Igualmente peligrosa parece la sugerencia, que hace de pasada, de que la metafísica de Spinoza, mucho menos importante que su filosofía práctica, sería un intento de *reductio ad absurdum* de la metafísica cartesiana. ¡Cómo si no hubiera una propia poderosa metafísica spinozista enlazada geoméricamente con su teoría del conocimiento, su teoría de los afectos y su ética, su política o su teoría sobre la religión!

Como se ve, se trata de un volumen de *Studia Spinozana* extraordinariamente importante por su tema y sus artículos. Además, como es siempre, tiene las habituales secciones de reseñas de obras de diferentes tipos, entre las que encontramos la edición y traducción de la *Ética* de Spinoza de Atilano Domínguez y la obra de M. Beltrán, *Un espejo extraviado: Spinoza y la filosofía hispano-judía*. Para acabar, señalar que, aunque la figura de Spinoza intenta ser reivindicada sobre todo desde el judaísmo (la pregunta clave sería si hoy la identidad judía ha asumido el pensamiento de Spinoza como una de sus fibras que le dan sentido o se trata simplemente de hacerse una foto con él para aumentar el prestigio de la identidad judía, pero sin intención de tomarlo en serio) y desde Holanda, creemos que nadie le puede reivindicar en exclusiva. Todo aquél que lo lea e incorpore sus ideas a su propia identidad podrá reivindicar el pensamiento de Spinoza como parte de su propia identidad. Puede haber identidades colectivas para las que la obra de Spinoza puede haber sido, puede ser o podría ser muy importante. Por otra parte, resulta extraña que nadie haya abordado, ni siquiera de pasada, las reflexiones que hace Spinoza sobre la identidad.

Francisco Javier ESPINOSA

TATIÁN, Diego. *Spinoza, el amor del mundo*. Buenos Aires, Editorial Altamira, 2004, 223p.

Este libro es el resultado de un conjunto de escritos de D.Tatián, posteriores a la redacción de *Spinoza. La cautela del salvaje* (2002). Los escritos recorren diversos problemas y motivos en la filosofía de Spinoza, el texto principal es un informe sobre la recepción de Spinoza en Argentina (“El rastro de aire. Informe sobre algunas lecturas de Spinoza en la Argentina”), que encuentra como complemento final el apéndice I “Geometría y amistad : Borges lector de Spinoza” y el apéndice II, un índice de las obras y artículos sobre Spinoza escritos en Argentina, a lo que se suman las ediciones de su obra y las traducciones de libros y artículos sobre él realizadas en nuestro país. No quisiéramos dividir este libro en dos partes desvinculadas, más allá de que una trate sobre Spinoza en sus obras y la otra de Spinoza en las obras de los pensadores argentinos, puesto que todos los escritos están atravesados por un mismo énfasis de lectura que, en palabras de D.Tatián, intenta “establecer una interlocución con la inactualidad crítica de su pensamiento”. Si el autor señala que estos textos son “un conjunto de escritos más o menos ensayísticos” no es porque Spinoza sea el puntapié para un conjunto de reflexiones que corren el riesgo de ignorarlo. Por el contrario, todos los trabajos parten de la reconstrucción histórica y textual, donde el cuidadoso análisis de las fuentes y el permanente diálogo con los comentadores más relevantes nos hace correr el riesgo de perder de vista que la escritura de D.Tatián piensa *en* Spinoza, pero también *con* Spinoza, pues –como el autor afirma– “se busca siempre encontrar en Spinoza la comprensión de algo”.

Además de los escritos ya mencionados, el libro se completa con “Filosofía y revelación en el *Tractatus theologicus-politicus*”, “La fuente epicúrea”, “Prudencia y melancolía”, “Más allá del mérito”, “Imaginación y política” y “La eternidad de los peces”. Cada uno de los textos requeriría un comentario propio que es imposible realizar aquí, pues en cada uno

se mantiene un delicado equilibrio entre el desarrollo original del tema, la reconstrucción del mismo en la *Opera* spinozeana (de la que cabe señalar como rasgo distintivo la productividad que aporta el tratamiento que se le da al *Epistolario*) y la participación permanente de las fuentes contemporáneas y clásicas, bajo las exigencias de un análisis histórico y filológico no “erudito” que establece claramente las posibilidades y límites de poner en diálogo pensamientos con “afinidades electivas” antes que necesarias.

Es la paradójica actualidad de Spinoza la línea que, detrás de la especificidad de cada temática, recorre la totalidad del libro. No es casualidad que D.Tatián haya comenzado con el Spinoza del TTP, con la inevitable, aunque –según Spinoza– “indeseable”, confrontación con la tradición metafísica, enraizada en la moral, la política, la teología y la filosofía. Lo que circula por todos los textos es el embate contra la teología-política, contra las filosofías de la esperanza y la desesperanza, desenmarañando los diferentes modos de circulación del pensamiento de la dominación. Pero, al mismo tiempo, remarcando insistentemente en la ausencia de negatividad de la reflexión spinozeana, mostrando una labor crítica que se realiza desde la positividad radical, desde la permanente afirmación de la vida y la libertad.

Cada texto muestra el modo en que se da una constante en Spinoza; el tránsito de la física a la ética y de la ética a la política, sin reduccionismo ni deseo de totalidad. D.Tatián muestra que la metafísica y la filosofía práctica spinozeana confluyen permanentemente en categorías que, por lo general, parecieran delimitar espacios de reflexión autónomos, como *superstición* y *amor Dei*. Es así como, en “La fuente epicúrea”, luego de determinar el conjunto de los elementos históricos que permitirían establecer la influencia del epicureísmo en Spinoza, el autor explora un doble influjo, que recorre la filosofía de la naturaleza y la filosofía práctica. Partiendo de la carta 56 a Boxel de oct./nov. de 1674 muestra cómo Spinoza recupera a Epicuro, Demócrito y Lucrecio como filosofías antisupersticiosas. Pero no se detiene en el carácter liberador de esta filosofía, pues bajo el común principio de la inteligibilidad de lo real, Spinoza retomará tanto el materialismo epicúreo en la polémica en torno a los milagros, como la crítica a las causas finales (la idea lucreciana de un infinito sin finalidad) y la concepción de una naturaleza no jerárquica, sin orden ni destino; un mundo en el que nada sobra, “en el que todos no forman un todo”. D.Tatián no pasa por alto la crítica de Spinoza a la idea de azar (como tampoco la negación de Spinoza de la idea de vacío), mostrando que ésta no se dirige tanto contra el epicureísmo, sino contra la idea de una interrupción del mundo creado en virtud de un modelo predeterminado. Aquí, el análisis del concepto lucreciano de *clinamen*, mostrará un Spinoza que no niega la imposibilidad de reducir el mundo a un todo, escapando de un determinismo absoluto. Libertad y necesidad confluirán en su lectura, a partir de la recuperación spinozeana de una filosofía epicúrea del cuerpo, de la sensualidad y la amistad (el análisis de los conceptos de *Titillatio* y *Delectatio* será central), contra la superstición, el ideal acético, y el determinismo trágico, a la vez que señalará el plus spinozeano, que concluirá en una filosofía de la potencia como condición de posibilidad de una política democrática, antes que con la alternativa epicúrea del abandono de la política.

La prioridad de la felicidad, del amor al mundo, permitirá a D.Tatián –en “Prudencia y melancolía”– contraponer *melancolía* a *cautela*, desmarcando este último concepto del lugar negativo que se le ha asignado en la filosofía de Spinoza. La cautela no sería una retirada estratégica del mundo, sino una forma que se da el *conatus* para proteger su expansión afir-

mativa. “O política o melancolía” dirá D.Tatián, para mostrar que es la *Melancholia* el concepto que Spinoza identificará con un retroceso, una pérdida, con el lugar de la soledad que, al mismo tiempo, encuentra sus publicistas. “El sentimiento último de la melancolía no es ético-político, sino teológico-político y se concentra en la superstición”. La esperanza y la nostalgia melancólica serán sustituidas por un *amor mundi* que –señalará D.Tatián– “redundan políticamente en un *amor fati* revolucionario, un amor antiplatónico que se realiza siempre llevando hasta sus límites las fuerzas productivas de todos los seres”.

Si la crítica a la teología política, en sus distintas formas y momentos, es una constante, no lo será porque aparece un Spinoza enfrentado solamente con una tradición que ya va en decadencia. Tanto en “Más allá del mérito”, “Imaginación y política”, como en “La eternidad de los peces”, D.Tatián mostrará a un Spinoza que confronta con los pensadores e ideas que pasarán a formar el canon moderno. En “Imaginación y política” partirá de las transformaciones que acontecen en el campo de la óptica y, a partir de ellas, leerá la teoría política de Hobbes. D.Tatián muestra un Spinoza que desmonta el aparente paso necesario que va de “imaginación óptica” a la “imaginación mecánica”, de la relación “subjetiva” con el mundo a la necesidad de un Estado como *machina machinarum*, productora de paz, orden y seguridad a partir de la represión/administración de la imaginación natural. La *Etica* será, entonces, “una delicadísima artesanía óptica” que se opondrá a la “máquina óptica” hobbesiana, la política será praxis y no sólo un *ars* administrativo. La imaginación, que en Hobbes es la fuente de la libertad a suprimir, y desde una lectura parcial de Spinoza será reducida a un grado inferior de conocimiento, se convierte aquí en una forma central del *conatus*: “La imaginación de lo que incrementa la potencia es ella misma una potencia”.

El *amor Dei* será siempre *amor mundi*, lo que excluirá tanto al *Des mortalis* hobbesiano como –en “La eternidad de los peces”– el naturalismo mecanicista de Descartes (“Al igual que el arte de los hombres, la naturaleza produce sus autómatas –queda borrado el límite entre lo natural y lo artificial: las bestias han de considerarse como artefactos y los relojes como mecanismos naturales”). A contrapelo del canon moderno, D.Tatián nos presenta un Spinoza que desmantela la lógica de la trascendencia, que hallará en la ética del mérito su mayor expresión: reconocimiento, premio, castigo, vanidad, burla, alabanza, desprecio, admiración, honra, vergüenza, competencia, la *mercatura* del mérito, que excluye la felicidad, el entendimiento y la libertad. Quizás sea en “Más allá del mérito” donde podamos encontrar el centro de gravedad de la potencia del pensamiento de Spinoza que nos propone D.Tatián. Un Spinoza “salvaje” que, al final del libro, también resulta el mejor amigo de Borges: “*El más prodigio amor le fue otorgado, / El amor que no espera ser amado*”.

Spinoza, el amor del mundo es una propuesta crítica y amistosa, una lectura dirigida a quienes encontramos en Spinoza un pensamiento filosófico que permite decodificar los claroscuros de la tradición, al mismo tiempo que invita a pensar *con* otros. Este trabajo de D.Tatián se ubica claramente en la línea de un “Spinoza en Argentina” que demuestra la permanencia y productividad de una filosofía de la libertad.

Sebastián TORRES

VAN RULER, Han: *Kennen, Lijden, Handelen. De erfenis van Descartes bij Geulincx en Spinoza (Conocer, padecer y actuar. La herencia de Descartes en Geulincx y Spinoza)*; Mededelingen vanwege het Spinozahuis 82, Delt, Eburon, 2002.

La presente conferencia nos presenta a Descartes y Spinoza a través de uno de sus contemporáneos, el filósofo Arnold Geulincx (1624-1669). Dicho recorrido temático se lleva a cabo a través del análisis de diversos textos de la *Ethica* publicada por A. Geulincx en 1665. El recorrido textual realizado en este pequeño artículo resulta sin duda atrayente. A partir de los textos de este pensador flamenco, cotejados con textos de Spinoza y de Descartes, se analizan dos desarrollos posibles de la herencia cartesiana, el suyo propio y el de Spinoza.

El esquema conceptual dualista cartesiano sirve de base para una nueva ética, la cual será desarrollada bajo diferentes perspectivas por Spinoza y Geulincx en sus éticas publicadas en 1665 y 1677. Dicha ética parte de una condición humana caracterizada por las consecuencias que traen consigo asimilar que los estados de conciencia están ligados a un cuerpo.

El tratamiento y clasificación de las pasiones, en paralelo con el análisis de la experiencia empírica cotidiana y el desarrollo de los sentidos en la elaboración del primer nivel de conocimiento, el más primario elaborado a partir de la experiencia empírica, son algunos de puntos principales analizados. Siguiendo a Descartes, Geulincx describe la gradación del conocimiento y el desarrollo del mismo gracias a la paulatina introducción de distinciones dentro de la masa de percepciones indiferenciadas gracias a la experiencia. Las posibles carencias de este conocimiento empírico no radican en modo alguno, tal y como Spinoza afirma, en aspectos materiales sino en la perspectiva de dicho conocimiento. Aquí es donde empezaría el terreno de la ciencia en sentido cartesiano como la elaboración de una perspectiva adecuada que nos permita encontrar las causas objetivas de nuestras impresiones de lo que sucede en nuestro entorno. La ciencia nos ofrece una mirada más amplia bajo la que comprender nuestra experiencia constituyendo así un conocimiento de mayor calidad o más adecuado. Tanto en Descartes como en Spinoza y Geulincx el conocimiento es una reconstrucción de los efectos del entorno producidos sobre el cuerpo. Así pues, al margen de las diferencias entre la forma en que estos filósofos fundamenten el proceso mismo de conocer lo cierto es que todos se sitúan en el ámbito de la física o ciencia natural. Como consecuencia de ello, en el apartado “conocimiento y pecado”, se afirma que nuestro único pecado es no ser conscientes de la orientación funcional de nuestras percepciones del mundo externo. Los sentidos no ofrecen una visión del entorno neutral sino una percepción del mundo orientada funcionalmente por el cuerpo. Muy acertada, además de ocurrente, resulta la descripción del recién nacido como el empírico por excelencia que percibe el mundo desde un ateísmo extremo. Así pues, la condición humana, más allá del bien y del mal, es un mecanismo natural funcional, es, por decirlo de algún modo, el ateo que, de forma natural, todos llevamos dentro.

Las éticas que estos filósofos desarrollan corren en paralelo a la elaboración de otros grados de conocimientos más adecuados que nos ofrezcan una perspectiva más amplia.

La ética spinozista y la desarrollada por Geulincx, comparten puntos fundamentales de partida y, sin embargo, tiene diferencias de tono bien marcadas. Dichas diferencias son consecuencia de dos visiones del universo distintas, lo que en términos clásicos se entiende

como monismo, representado por la visión de Spinoza y la perspectiva ocasionalista, representada aquí por Geulincx. En ambos casos el hombre tiene un papel muy parecido al de algunos personajes de Pessoa, meros contempladores del mundo, puliendo la lente con fino arte para conseguir una mirada más nítida y amplia del mismo. La aceptación del hombre, como contemplador inmerso en la maquinaria natural, supone en ambos casos la aceptación de lo que estos filósofos entienden como mera condición humana.

Más allá de la descripción de la condición humana hay no obstante diferencias importantes entre Spinoza y Geulincx. Geulincx apoya su interpretación cartesiana a la luz de los textos de San Agustín y, como buen cristiano, ve la mano de Dios tras el mundo de las cosas, aunque eso sí, como buen cartesiano, las deja en el límite, fuera del escenario natural. Esta diferencia hace que el talante de ambos filósofos en el estilo en que redactan sus éticas sea también distinto. Tal y como Ruler señala, Geulincx intenta de algún modo mover a sus lectores a hacer esto más que aquello mientras que las observaciones éticas spinozistas, con su frío estilo analítico-descriptivo, están lejos de intentar mover a sus lectores a hacer una cosa más que otra.

Tan parecidos y tan distintos. Pese a reconocer, haber nacido naturalmente ateo, Geulincx, como la piedra que aparece en la *Correspondencia* de Spinoza, no ha podido resistirse a la ilusión de la elección, expresión del mito de la libertad humana.

Esther ALVES LATOURNERIE

VV.AA.: ANSALDI, S; BARBARAS, F. y LAUX, H.: “Le concept de puissance chez Spinoza” en *Archives de Philosophie*, (cahier 4, tome 64, oct-déc. 2001), pp. 709-757.

Los estudios recogidos en la publicación que comentamos fueron presentados como documentos de trabajo de una “Journée d’études” sobre la potencia en la filosofía de Spinoza, celebrada en Paris-Sorbonne el 11 de marzo de 2000. El producto se inscribe en el marco de una tradición interpretativa que desde hace un par de décadas, y cada día más, ha optado por subrayar los aspectos dinámicos que contiene la metafísica de Spinoza. Me permito refrescar la memoria del lector con la relación de algunas de las contribuciones bibliográficas más notables sobre el tema, sin ánimo de agotar la nómina de autores. Publicaciones españolas: E. Fernández, *Potencia y razón en la filosofía de Spinoza* (1987), “Potentia” et “potestas” dans les premiers écrits de Spinoza (1988), “Voluntad y deseo en el KV de Spinoza” (1990), “El deseo, esencia del hombre” (1992) y “El poder de la imaginación” (1994), C. Flórez, “Potencia y teoría de la acción en Spinoza” (1992), Fco. J. Martínez “El poder constituyente de la imaginación como respuesta a la crisis política del barroco” (1994), V. Peña, “Categorías jurídicas y ontología dinámica” (1995); precedidas por las conocidas publicaciones extranjeras de G. Deleuze: *Spinoza et le problème de l’expression* (1968), A. Negri, *L’anomalia selvaggia*, (1981), M. Revault D’Allonnes et H. Risk, *Spinoza. Puissance et ontologie* (1994; recensión en Boletín de Bibliografía Spinozista n.º 1, pp. 341-343), L. Bove (1996), Ch. Lazzeri: *Puissance et impuissance de la raison* (1999, recensión en BBS n.º 3, pp. 397-399), F. Mignini: “Le Dieu Substance de Spinoza comme *potentia absoluta*” en *Potentia Dei. L’omnipotenza nel pensiero dei secoli XVI e XVII* (G. Canciani,

M.A. Granada, Y. Ch. Zarka, 2000), Diogo Pirès Aurelio, *Imaginação e poder* (2000, recensión en BBS, nº 4, pp. 331-332). Es en esta línea de investigación donde cobran sentido los trabajos de Henri Laux, François Barbaras y Saverio Ansaldi que aquí comentamos.

Henri LAUX, “La puissance réelle chez Spinoza. Sur l’effet de l’interprétation” (pp. 709-719). Tras señalar la importancia de la potencia en la filosofía de Spinoza (como lo confirma el dato lexicográfico de que el término *potentia* aparece unas 200 veces en la *Ética*, sin mencionar otras cadenas semánticas relacionadas con la expresión), el A. profundiza en un concepto que da mucho juego en el pensamiento del filósofo holandés. Ahora bien, –se pregunta– ¿son la misma cosa “potencia” y “potencia real”?

Henri Laux comienza su análisis partiendo del ejemplo de una cosa concreta, que, “como todas las cosas, posee potencia”: el texto. Y el texto Bíblico (tal como es interpretado por Spinoza en el *TTHP*). Por vía fenomenológica Henri Laux va descubriendo los rasgos de esa potencia, que generaliza seguidamente a todos los individuos. La potencia del texto Bíblico no se reduce a su conservación material a través del tiempo, sino que consiste en la posesión de un significado virtual hasta el momento en que ese texto es leído o descifrado. Interpretar el texto es hacerlo pasar de la “insignificancia” a la “significación” que le fue dada en origen. Cuando no sucede así, entonces se produce una interpretación falsa de la Escritura, ideológicamente deformada. Por el contrario, el “verdadero” método es aquel que sitúa al intérprete (sea de la Escritura sea de la Naturaleza) en una perspectiva estrictamente inmanente (*TTHP*, VII). Y es que sólo una lectura deudora del “verdadero” método de interpretación puede *realizar* el despliegue de la *potencia* del texto (por ello, *potencia real*).

Pues bien, lo que vale para el texto sagrado, vale también para cualquier individuo, instalado como está el ser humano en un universo de signos (opiniones y creencias, imágenes, informaciones, intenciones, ideas y prácticas); estos signos constituyen la sustancia ética de sus acciones y son verdaderas “unidades” que designan otras tantas formas de acción y pasión. A imagen y semejanza del texto Bíblico, la conducta humana está hecha de signos que traducen la impotencia del hombre en términos de pasividad y fluctuación, o que expresan su potencia en cuanto a la capacidad para enderezar su conducta. Si por “interpretación” se entiende toda operación que media entre una potencia y los signos a los que *realiza*, entonces las conexiones entre esos signos éticos *realizan* también la potencia humana en cuanto se ajustan a una doctrina de justicia y caridad (según el *TTHP* y según la *Ética*). El despliegue de la potencia humana (y con ello su interpretación verdadera) se inicia cuando el hombre inscribe sus acciones en un auténtico proceso inmanente de liberación.

El impecable trabajo de Henri Laux concluye afirmando que la *potencia real* no es algo diferente de la potencia efectiva que se realiza en cada instante, como expresión de la propia naturaleza: potencia que fluctúa, que aumenta y disminuye. Pero que, aunque no se puede medir en unidades numéricas, es susceptible de ser calificada.

En “Le concept de puissance dans l’héritage de la science cartésienne”, François BARBARAS se adentra en los entresijos de un concepto de potencia en Spinoza, pregnante y complejo, pero también acrisolado. Su análisis se retrotrae a Descartes, en particular al significado y utilización que el francés otorga al concepto de potencia en sus consideraciones científicas. El trabajo meticuloso de la A. a través de tres registros –potencia de obrar de un cuerpo, potencia como conservación del estado de un cuerpo y potencia de Dios– pone de

manifiesto la principal fuente científica a partir de la cual Spinoza practica notables transformaciones con el fin de alumbrar la forja de un significado nuevo a partir de un viejo concepto. La A. valora el resultado de su investigación en los siguientes términos: “La reflexión de Spinoza sobre la potencia es un manifiesto contra la teología y el espíritu religioso [...]. La comprensión matemática de la potencia no es religiosa, sino divina: pues le permite poner el espíritu en Dios”.

Saverio ANSALDI en “Amour, perfection et puissance: un modèle de la nature humaine?” comienza su estudio con varios interrogantes: ¿Cuál es la potencia atribuible al amor intelectual de Dios?, ¿cuál es la potencia que corresponde a la perfección humana como beatitud?, ¿qué cambios en el alma y en el cuerpo entraña el tercer género de conocimiento?, ¿exceden estos cambios el modelo de ejemplar *humanae naturae* descrito en el prefacio de *Ética III*?

El A. reflexiona partiendo de dicho modelo de naturaleza humana, con el fin de delimitar la noción de potencia que lo fundamenta. En este modelo “bueno” y “malo” se establecen por comparación entre la conducta y un paradigma normativo. Más adelante, aunque dentro del mismo contexto de referencia, el marco queda modificado: lo “bueno” tiene que ver con el aumento de la potencia de obrar y lo “malo” con su disminución –sin que en uno y otro caso resulte alterada su forma–. Dicho en otros términos, la perfección se identifica con la intensificación de la potencia de obrar y de producir efectos, pero no consiste en un cambio de naturaleza. Porque la virtud, como afirmación plena y completa de la potencia individual, no implica cambio de naturaleza. Lo que explica la definición spinozista del hombre-modelo como aquel que vive bajo la guía de la razón. Esto permite a Spinoza, al término de *Ética IV* (proposiciones LXVII-LXXII) definir la *praxis* de libertad adecuada a todo el que responde al modelo dibujado en el Prefacio de *Ética III*.

En *Ética V*, se trata en cambio de exponer la dinámica de intensificación y crecimiento de la potencia humana. Spinoza aborda de nuevo la cuestión de la perfección humana, pero ya no hace referencia a un determinado modelo. La perspectiva es otra: el Amor intelectual de Dios. Con el conocimiento intuitivo de uno mismo y de la esencia de Dios se produce la alegría más alta, cuya causa es precisamente la percepción de la propia potencia singular (*acquiescentia*). De esta forma el hombre entra en *posesión* de la plena perfección, y no es un simple tránsito a otro grado de perfección mayor: “La perfección –dice el A.– no consiste en una dinámica de potencia... sino en una verdadera “dotación” (p. 746). La perfección es aquí potencia perfecta, común y plenamente productiva, inmanente, potencia del cuerpo y eternidad del alma” (pp. 746-749).

Hay pues en *Ética V* como un “plus” respecto a la potencia definida en *Ética III*: el excedente se debe al Amor que afecta al cuerpo humano con nueva intensidad en su potencia de obrar. Al abandonar la idea de un modelo de naturaleza humana, Spinoza, superando el marco de su propio pensamiento, enraíza con una tradición renacentista (no-humanista). Pues la metafísica de Giordano Bruno había planteado una auténtica *renovatio* de la vida humana sobre la base del conocimiento infinito de Dios y había mostrado la necesidad de edificar la ética sobre la finitud de los seres (*Furores heroicis*). Bruno partía ahí de un concepto de potencia infinita que tenía que ver con la metamorfosis incesante de todas las cosas. La dignidad humana era entendida como participación en ese proceso de transformación del universo. A partir de esa convicción, G. Bruno distinguió en el hombre dos conceptos de

amor, *amor ferinus* y *amor divinus*. Éste último no consiste en un impulso místico, sino en la potenciación de su necesaria finitud. El “heroico furor” es, en definitiva, lo propio de la finitud radical de ese hombre que no puede escapar de su potencia. Un hombre que no es pensado ya como a “imagen” de Dios.

El A. concluye que tanto en Bruno como en Spinoza, el Amor proporciona el marco para pensar la constitución de la perfección humana como un proceso doble que vincula conocimiento y acción, y une al hombre con Dios. El fundamento metafísico de este proceso no es otro que la pertenencia común y singular de todos los hombres a la naturaleza divina.

En suma: Los tres autores subrayan desde diferente perspectiva la complejidad y matices de la potencia en el pensamiento de Spinoza. Y como algunas veces la distancia permite entender mejor las cosas, no estaría de más echar un vistazo al libro noveno de la *Metafísica* de Aristóteles, y recordar las conexiones de la *dynamis* con el deseo y con la elección.

María Luisa DE LA CÁMARA

ZURRO, María del Rosario: “Spinoza en Hegel: la mediación de Jacobi”, en *Cuadernos del Seminario Spinoza*, n.º. 16, abril 2004; 21 pp.

Este trabajo recoge la conferencia con que la profesora Zurro nos deleitó (intelectualmente) en la reunión anual del Seminario Spinoza celebrada en Valladolid el pasado año. La autora empieza por subrayar la dificultad que encierra todo nuevo intento de abordar la compleja temática de la relación de la filosofía de Hegel con el pensamiento de Spinoza, a pesar de los numerosos estudios sobre la misma con que contamos ya en español y, entre los que cita, los de J. M. Artola, V. Peña, E. Fernández, H. C. Lucas, J. de Salas. La hipótesis que guía este estudio es que el Spinoza de Hegel no es el mismo que el nuestro, único modo de explicar los malentendidos, desencuentros e incomprensiones que los estudiosos actuales como P. Macherey encuentran en las interpretaciones hegelianas del pensamiento de Spinoza, puesto que no parece creíble que Hegel no estudiara a Spinoza en profundidad. Para verificar su hipótesis, la Dra. Zurro indaga “los conductos a través de los cuales se filtró en Hegel la filosofía de Spinoza y aún más, la atmósfera de la época en la que Hegel respiró la propia filosofía de Spinoza” (p. 3). Spinoza y su doctrina, el “spinozismo”, resultan omnipresentes en la filosofía y, en general, en toda la cultura alemana de finales del siglo XVIII y principios del XIX. La razón de esta omnipresencia estriba en que la filosofía de Spinoza es el eje en torno al cual gira toda la polémica del panteísmo (el *Pantheismusstreit*), que marca el paso de la Ilustración al Romanticismo y al Idealismo, y en la que intervienen todos los grandes intelectuales alemanes del momento. El Spinoza al que se enfrenta Hegel, es un “constructo cultural” muy diferente del Spinoza que nosotros conocemos y en cuya elaboración fue decisiva la intervención de F. H. Jacobi, auténtico instigador del *Pantheismusstreit*, también conocido como *Atheismusstreit*, con la publicación en 1785 de las *Cartas a Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza*. En el curso de esta disputa, se va perfilando la figura de un Spinoza alemán que sorprende a los spinozistas de hoy a la par que permite comprender la interpretación hegeliana de su pensamiento filosófico. Tras la

declaración hegeliana: “O spinozismo o ninguna filosofía”, que Lessing formuló por primera vez según Jacobi, se halla la tesis de este último según la cual la filosofía de Spinoza, que conduce al determinismo, al fatalismo, al ateísmo y al nihilismo, es la única filosofía racional consecuente. Toda filosofía coherente es, para Jacobi, spinozismo ya sea explícito o encubierto, incluida la filosofía de Kant. Por ello, frente a la razón, Jacobi propone un *salto mortale* en el vacío de la fe, apoyándose en una peculiar lectura del pensamiento ilustrado de David Hume en su obra *Una conversación con David Hume sobre la fe o idealismo y realismo*. La acusación de fatalismo y ateísmo que Jacobi lanza contra el racionalismo, coloca bajo sospecha a toda la Ilustración, como hija que es de la filosofía racionalista.

Tras la muerte de Mendelssohn, que trató de defender la Ilustración con poco acierto en su obra *A los Amigos de Lessing* y en las *Morgenstunden*, el mismísimo Kant hubo de salir en defensa de la Ilustración y de la libertad de pensamiento y expresión con su opúsculo *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, donde señala la “creencia razonable” como la brújula que nos permite orientarnos en el pensamiento y ponernos a salvo tanto del Escila del visionarismo filosófico del racionalismo que cree que la razón pura puede dogmatizar en el ámbito de lo suprasensible (Mendelssohn), como del Caribdis del visionarismo fideísta de la revelación interior que conduce al egoísmo especulativo, al orgullo de creerse un genio que ve más que los demás (Jacobi). Este rodeo por la filosofía de Jacobi y la disputa del panteísmo le permite concluir a la profesora Zurro que “la mediación de Jacobi es fundamental en la recepción del spinozismo por parte de Hegel” (p. 20), de modo que esta hipótesis puede servir de guía para comprender la compleja e intrincada relación de Hegel con Spinoza.

Julián CAVAJAL

Publicaciones recientes, pendientes de recensión:

- ATLAN, H.: *La science est-elle inhumaine? Essai sur la libre nécessité*. Paris, Bayard Editions, 2002, 86 págs.
- CARPINTERO, E.: *La alegría de lo necesario. Las pasiones y el poder en Spinoza y Freud*. Buenos Aires, Topía Editorial, 2003, 149 págs.
- COHEN, D.: “Universalidad del conato y actos suicidas en la filosofía de Spinoza”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía* Vol. XXIX, nº 1 (2003) 123-142
- DELEUZE, G.: *En medio de Spinoza*. Buenos Aires, Cactus Editorial, 2003
- GRASSI, P.: *L'interpretazione dell'immaginario*. Pisa, ETS, 2002, 192 págs.
- HENRY, M.: *Le bonheur de Spinoza*. Seguido de “Etude sur le spinozisme de M. Henry”, por J. M. Longneaux. Paris, PUF, 2004, 432 págs.
- JAQUET, Ch. et al.: *Fortitude et servitude. Lectures de l'Ethique IV de Spinoza*. Paris, Editions Kimé, 2003, 189 págs.
- DE JONGE, E.: *Spinoza and Deep Ecology*. Aldershot, Ashgate Publishing, 2004, 172 págs.
- MALINOWSKI-CHARLES, S.: “The Circle of Adequate Knowledge: Notes on Reason and Intuition in Spinoza”, en GARBER, D. y NADLER, S.: *Oxford Studies in Early Moderns Philosophy* vol. I, Oxford, Clarendon Press, 2003, pp. 139-163

- MALINOWSKI-CHARLES, S.: "Habitude, connaissance et vertu chez Spinoza" en *Dialogues* XLIII (2004) 99-124
- MORFINO, V.: *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*. Milano, Edizioni universitarie di Lettere, Economia, Diritto, 2002, 280 págs.
- VAYSSE, J. M.: *Totalité et finitude. Spinoza et Heidegger*. Paris, J. Vrin, 2004, 297 págs.
- AA. VV.: *Studia Spinozana, Spinoza on Mind and Body* Vol. 14 (1988), Würzburg, Königshausen und Neumann, 2003, 345 págs.

Eugenio FERNÁNDEZ

Dirección de la página web del Seminario Spinoza: www.uclm.es/nuevo/Spinoza