

Boletín de bibliografía spinozista

N.º 8

Spinoza's Bibliographic Bulletin

N.º 8

A Eugenio Fernández García, presidente del Seminario Spinoza, compañero y amigo, que puso en marcha este boletín informativo manteniendo vivo el estudio de la obra de Spinoza y el espíritu del spinozismo: “Sentimus, experimurque, nos aeternos esse”.

Con gratitud y afecto.
Tus compañeros

F. AKKERMAN y P. STEENBAKKERS (eds), *Spinoza to the letter. Studies in words, texts and books*, Brill, Leiden Boston, 2005.

En el trabajo sobre los autores clásicos hay dos niveles en la investigación. El primero y fundamental es el que se refiere al establecimiento de los textos, de las diferentes variantes y ediciones, el que se dedica a identificar las obras dudosas a través del estudio del estilo de los autores, el que analiza la actuación de los editores, etc. El segundo nivel de la investigación aprovecha esta labor previa y sobre ella establece sus interpretaciones y análisis textuales. Dado que la filosofía no deja de ser un género literario, un trabajo sobre textos, el establecimiento riguroso de los mismos es la tarea primordial de la misma, sin la que no se puede dar un paso.

El libro que comentamos se sitúa en este nivel esencial y primigenio de la investigación. Es un bello libro que se articula entre partes: la primera dedicada al lenguaje, estilo y vocabulario de nuestro autor; la segunda centrada en los problemas de la autoría de algunas obras de atribución dudosa, la transmisión, traducción e impresión de los libros de Espinosa; y la tercera dedicada a los problemas relacionados con la edición de las obras clásicas.

Entre los diferentes artículos, todos de gran interés, destacaríamos los centrados en el análisis del latín espinosiano debidos a J.H. Leopold, I. Kajanto, y M. Beyssade, el índice de términos del TTP presentado por E. Canone y nuestra amiga P. Totaro, los dos trabajos debidos a nuestros compañeros del Grupo de Investigaciones espinosistas J. Lagrée centrado en el análisis de las citas en el TTP y P.F. Moreau que estudio el uso del ‘Yo’ también en el TTP. Es interesante recoger las conclusiones sobre el latín de Espinosa: en primer lugar fue aprendido de mayor con van Ende; no es completamente clásico, en comparación con el

latín de Descartes, por ejemplo, ya que conserva usos ortográficos y sintácticos así como numerosos términos del latín escolástico medieval, pero se adecua perfectamente a lo que quiere expresar y lo hace no sin cierta elegancia.

En la segunda parte hay varios artículos centrados en la autoría de los dos tratados referidos al arco iris y al estudio de las probabilidades en el sentido de negar que se deban a la pluma de Espinosa. También hay un trabajo de F. Mignini sobre el texto y la transmisión del TTP y otro de F. Akkerman sobre el texto latino y las traducciones holandesas del TTP. Es muy interesante la semblanza que hace C. G. Manusov-Vehage del editor de algunas obras de Espinosa, Jan Rieuwertsz, porque pone de relieve la importancia de estos arriesgados editores que se dedicaban a la edición y comercialización de libros prohibidos o susceptibles de serlo. No podemos por menos de recordar con agradecimiento a las librerías españolas que durante la dictadura distribuían los libros prohibidos contribuyendo de esta manera a la difusión de obras que el régimen consideraba peligrosas, obscenas o simplemente inconvenientes. El pensamiento radical y subversivo tiene una gran deuda con los editores y librerías que contribuían a su producción y distribución, ya que sin estas operaciones dicho pensamiento no hubiera tenido ninguna difusión.

La tercera parte recoge las ediciones de la obra espinosista en el siglo XIX, base fundamental de la actual importancia concedida al pensamiento espinosiano y la edición de la correspondencia de Grocio.

Como conclusión haremos algunas alusiones a los artículos de Lagrée y de Moreau. La autora francesa a partir de las aportaciones de Peirce distingue varias funciones de la cita en la obra de Espinosa: la cita como ejemplo, la más utilizada por nuestro autor que a través de ella busca explicaciones del vocabulario, alude a las condiciones de enunciación de los escritos y autores analizados, busca el verdadero sentido de los textos, remite a las condiciones históricas o culturales de los textos, etc.; la cita como índice o sentencia, que va a buscar en la obra citada una confirmación de las interpretaciones propuestas por el que cita; la cita como icono que califica al que cita en relación al autor citado, marcando sus distancias o buscando la comprensión del lector, está poco presente en Espinosa; por último, tenemos la cita como emblema que relaciona el conjunto de la producción de un autor con el texto completo del autor que cita marcando generalmente el acuerdo entre ambos.

Por su parte Moreau en el contexto de una reflexión sobre la traducción de los términos técnicos en las obras filosóficas, analiza los diferentes usos que Espinosa hace del 'Yo' en el TTP. Unas veces Espinosa se refiere al saber común a todos los hombres y en esos contextos utiliza el nosotros o hace referencia a los hombres en general; en cambio cuando nuestro autor hace una afirmación propia y original utiliza el yo. Moreau distingue varias formas de usar el 'Yo': un uso objetivo, narrativo; un uso por el que el autor se separa de una opinión sin refutarla; un uso que pone de relieve que el autor se equivoca; un uso dubitativo, hipotético en el que Espinosa duda entre varias posibilidades. El objetivo de Moreau es convencernos de la importancia que los procedimientos de enunciación tienen en los textos y la necesidad de que las traducciones los tengan en cuenta.

En resumen un libro muy útil por las informaciones que recoge y que a pesar de su prolijidad no es de difícil lectura.

Francisco José MARTÍNEZ

ALTINI, C.: *La fábrica de la soberanía: Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, Buenos Aires, El cuenco de Plata, 2005, 241 págs.

A partir de la observación de una serie de dinámicas impuestas por la globalización, cuyas consecuencias redundan en una crisis de soberanía a escala global, Carlo Altini – profesor de Filosofía Política en la Universidad de Siena– nos propone una nueva lectura de los grandes textos modernos (especialmente centrada en Maquiavelo, Hobbes y Spinoza). Este nuevo análisis propone líneas de convergencia entre estos y otros autores, poniendo las bases para un diálogo que se pretende rico y fecundo. Diálogo, por cierto, que incorpora acuerdos y desacuerdos, consensos y disensos, propuestas y silencios.

Pero Carlo Altini no sólo lee a estos gigantes de la filosofía política, sino que también examina la lectura que de ellos hacen autores como Leo Strauss o Carl Schmitt. También hay lugar para la aparición de algunos autores muy trabajados por Altini en otras publicaciones, y cuya aportación en la última parte de la obra es fundamental, a saber: Alexandre Kojève, Gershom Scholem y Hans Jonas. Este repaso, realizado de forma fragmentaria, tiene como objetivo mostrar cómo se gesta la modernidad en la filosofía política, cómo la cuestión de la soberanía lentamente se desliza por entre los mantos escolásticos, desgajándose finalmente de la teología política, o, más propiamente, dando lugar a lo que Altini llama “problema teológico-político”. Éste “remite a un modelo teórico en el que la justificación del poder político, aún asumiendo la cuestión de la dimensión religiosa, opera a partir de una base mundana” (p. 16); y más adelante se refiere a tal problema en los siguientes términos: “modelo teórico en el que la justificación del poder político tiene lugar sobre una base politeísta mundana, en el que se subraya la falta de una correspondencia directa entre lo teológico y lo político en el gobierno de la política interna y externa” (pp. 188-189). Esto supone un desplazamiento en la discusión desde el ámbito de la teología política (construida a partir de un sustrato teológico monoteísta revelado), hasta un plano en el que domina la arbitrariedad, el politeísmo (es decir, los numerosos mitos o valores fundantes de la sociedad política) y las alternativas. De este modo, se abre un espacio para la dialéctica, para la discusión entre las diversas autoridades “divinas”, independientemente de su justificación histórica o ética.

En el debate teológico-político es de vital importancia la distinción aristotélica entre “lo que es primero en sí” y “lo que es primero para nosotros”. Esta distinción permite a la filosofía política perseguir la verdad en las cosas políticas, no estando condicionada por la creencia religiosa. O, dicho de otro modo, la vieja distinción aristotélica dota a la filosofía política de una autonomía que le permite “librarse” del análisis de las cosas en sí, de lo absoluto, de lo trascendente. Y éste es precisamente el momento en que Altini hace entrar al Platón de *Las Leyes* en escena, con el propósito de confrontar sus tesis con las de Maquiavelo y Hobbes. El fin de la política, según estos últimos, ya no será más el de incrementar la perfección del orden político, esto es, aspirar a la excelencia de las almas de los ciudadanos. En efecto, el problema platónico de la relación entre el orden de las leyes y la virtud es marginado en favor del problema práctico entre el orden de las leyes y la seguridad, o, mejor, entre el poder político y el control social. En este desplazamiento del problema juega un papel muy importante la concepción antropológica que Altini atribuye a Maquiavelo, o, más concretamente, al Maquiavelo de Spinoza. Esta concepción antropológica, basada en el con-

cepto de “maldad inocente”, es recuperada por Carl Schmitt en su crítica del liberalismo político. En efecto, el filósofo alemán se esfuerza en que esta concepción, presente en el *Leviatán* de Hobbes, salga del olvido al que fue condenada por el propio “pacto hobbesiano”.

Asimismo, es importante subrayar que el proceso al que el autor está aludiendo no es tanto un proceso de secularización cuanto un proceso de desteologización. Recordemos que se trata, al menos en el caso de Hobbes, de una fundación contractualista (y absolutista) del Estado, lo cual requiere de una única fuente de autoridad política sobre la base de un argumento racional. Y esta fuente de legitimidad se busca “en los márgenes de la sacralidad religiosa (pero no en dependencia de ésta) a través de préstamos, sustracciones, y, sobre todo, nova” (p. 115). Para que el problema teológico-político emergiera en el tumultuoso S XVII europeo, fue necesario que se operase en el seno de la teología una distinción fundamental entre la “potentia absoluta” (que se refiere a un Dios omnipotente) y la “potentia ordinata” (que se atribuye a un Dios Pantocrator). La primera alude a un poder divino infinito, libre y absoluto, en consonancia con el Dios irascible del Antiguo Testamento. Por contra, la segunda se refiere a un poder divino ordenado, organizado y dispuesto según el plan eterno que gobierna la estabilidad y la regularidad del curso de las cosas. No cuesta trazar el paralelismo entre esta distinción y la que se da entre la imagen de un soberano que ejerce el propio poder absoluto suspendiendo la validez de las leyes positivas que él mismo ha elaborado, y la idea de un soberano que ejerce el propio poder absoluto ateniéndose a los criterios de la ley positiva.

Al mismo tiempo no conviene soslayar la importancia metodológica que supone un planteamiento como el de Altini. Recordemos que el autor italiano nos propone retornar al momento crítico en el que tiene lugar el nacimiento de la modernidad. Pero, para comprender la forma como se gesta y nace la modernidad, hemos de poner en diálogo a autores que no tienen por qué haberse conocido. Nuestro autor es consciente del riesgo que comporta la creación de tramas discursivas allí donde no las ha habido, pero considera que vale la pena correr el albur ya que en la relación entre ventajas e inconvenientes se encuentra el “núcleo de la relación entre filosofía e historia de la filosofía, si ésta no quiere agotarse en una abstracta investigación filológica o contextualista”. La discusión en torno a la relación problemática entre filosofía e historia (cuyo núcleo lo constituye la “historia de la filosofía”, como subdisciplina), concluye en el capítulo primero apuntando la posibilidad de que se formen árboles genealógicos entre filósofos cuyo diálogo no ha sido directo y, mucho menos, regular.

Ya hemos subrayado más arriba el carácter fragmentario de la obra. Este carácter asistemático del texto responde a la voluntad del autor de poner las bases para un análisis más pormenorizado del tema. El autor se esfuerza por dar las pinceladas maestras (necesarias, pero no suficientes), que permiten vislumbrar el papel que juega la soberanía en el peculiar contexto del S XXI. Como han apuntado desde hace tiempo sociólogos y politólogos, la globalización ha puesto de manifiesto la crisis del modelo de Estado moderno, entendido como el único depositario de la soberanía. Pero sus análisis no son suficientes. Por ello, hemos de bucear en los cimientos de la modernidad con el objeto de encontrar una respuesta teórica, es decir, filosófica, a la pregunta de sobre qué fundamentos está sustentada la democracia moderna y la sociedad liberal, en un sentido no sólo descriptivo sino, sobre todo, normativo.

El libro va dirigido a un público especializado en temas de filosofía política, rasgo que se acentúa en los capítulos que tratan las obras de Maquiavelo, Hobbes y Spinoza (y en menor medida Carl Schmitt). En efecto, en varios pasajes se dan por supuestos algunos conceptos sin los cuales se hace muy difícil seguir la lectura. Así por ejemplo, al tratar temas relacionados con la teoría política de Spinoza se dan por sobreentendidos los conceptos de “potencia” y “conatus”, sin cuyo conocimiento es imposible captar lo que el autor nos quiere transmitir. Sin embargo, el carácter abierto del tema permite acceder a él desde distintos campos del saber: ya sea desde la ciencia política, la sociología, la historia o la filosofía. Como inconveniente menor mencionaría el abultado número de notas a pie de página que vuelven dispersa la lectura del texto, siendo necesario en ocasiones releer la página. Quizás hubiera sido mejor agruparlas al final del capítulo o del libro.

Por otra parte, aunque el contenido de la obra entraña grandes dificultades para los no iniciados en el tema, el estilo del autor facilita, en gran medida, la comprensión del texto.

Guillermo FERNÁNDEZ VÁZQUEZ

CHAUI, Marilena: *Política en Spinoza*, (Traducción de Florencia Gómez; Prólogo de Diego Tatián), Buenos Aires, Editorial Gorla, 2004, 336 págs.

La lectura de los cinco ensayos que componen este libro nos muestra el encuentro de M. Chauí con el pensamiento de Spinoza. Estos trabajos, que han sido publicados originalmente entre 1979 y 1996, junto a sus libros *Da Realidade sem Mistérios ao Mistério do Mundo. Espinosa, Voltaire e Merleau-Ponty* (Brasiliense, 1985), *Espinosa: una filosofía da liberdade* (Moderna, 1995) y *A nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa* (Companhia das Letras, 1999), dan cuenta de lo intenso y fructífero de este encuentro. Desde su labor docente en la Universidad de San Pablo, M. Chauí se ha convertido en un referente intelectual en Brasil y en Latinoamérica. Muestra de ello es la publicación de esta colección de ensayos por una editorial argentina, además de contar con un prólogo del importante estudioso de Spinoza en la Argentina, Diego Tatián. La riqueza y rigurosidad del trabajo de M. Chauí se presta como puente transatlántico, entre América y Europa, en la búsqueda de “nociones comunes” o espacios de concordancia que nos lleven a *tomar parte* operante en lo real.

Según el prólogo de Tatián el libro de Chauí sería de aquellos “que resultan iluminadores por su extraordinaria potencia de comprensión” (p.13). Reafirmamos este parecer, pero añadiríamos que el ejercicio de comprensión llevado a cabo en este libro *vivifica* lo puesto en juego por Spinoza. La interpretación que se nos presenta participa de la fuerza viva del pensar spinoziano, es esta fuerza la que logra hacer inteligible su obra en la *re-creación*, instalándose en la producción del discurso mismo. La tarea de Chauí le saca partido a lo que podríamos considerar como la “genealogía” spinoziana, es decir, el estudio de las condiciones del advenimiento de algo a través de sus causas generadoras. Este será el proceder de la escritura de Chauí, así nos toparemos con la génesis de la teología racional, de la sociedad, de la política, del discurso jurídico, del ser humano, del sujeto político, etc. Buscar el lugar de nacimiento nos permitirá deslegitimar lo legitimado arbitrariamente y poder llegar a un

conocimiento adecuado, por medio de las causas productoras, de aquello que acontece. “Génesis” es una de las palabras que más se repiten en el texto, pero no se trata de un uso inerte sino “performativo”, donde acontece un conocimiento de las causas inmanentes y eficientes del objeto estudiado. Frente a la trilogía Origen-Ignorancia-Trascendencia la “genealogía” spinoziana responde Génesis-Conocimiento-Inmanencia. Al estudiar el proceder de Chauí, que no hace más que instalarse en lo que el propio Spinoza ha señalado, se nos presentan conexiones y discrepancias de lo que podría ser un estudio decisivo para el filosofar actual, entre la pregunta genética en Spinoza y la genealogía nietzscheana y, tal vez, la deconstrucción derrideana. Quizás sea la mirada spinoziana aquella que, además del ejercicio desarticulador de lo que pretende estar eternamente articulado, brinde un ejercicio constructivo de innovación y creación en el ámbito de lo político, éste vinculado intrínsecamente al ámbito del ser. Como afirma Chauí: “la política no puede ser separada de la ontología” (p.238). Sería necesario añadir que esta mirada al nacimiento, al surgir de las cosas en su producción inmanente y no trascendente, se ve acompañada por un motivo que recorre todo el texto; el deseo del ser humano de “gobernar y no ser gobernado”, esto es, de ser *sui juris* y no *alterius juris*. Este deseo “determina la emergencia de lo político” (p.190). La instauración de la experiencia política sólo se alcanza en la asociación y en la cooperación, es decir, en la constitución de un individuo complejo nuevo: la *multitudo*, y es en democracia, “el más natural de los regímenes políticos”, donde “mejor se realiza el deseo de libertad o de ser *sui juris*” (p.193). En Spinoza la democracia tiene fundamentos ontológicos.

Estos son los lugares que vertebran el discurso de Chauí en su dejar hablar a Spinoza, se trata de llevar al discurso a su máxima potencia. Esto se logra en la lectura pausada, cercana y rigurosa que hace el texto inteligible, incluso en lugares (como el *TTP*) donde otros comentaristas se quedan en señalar la paradoja. El primer capítulo marca la pauta del resto del libro, su título “Política y profecía” nos encamina hacia la diferencia radical entre la teología, como teoría imaginaria de la contingencia, del capricho de la voluntad divina, y la filosofía como el ejercicio libre del pensamiento. Para esto Chauí analiza pormenorizadamente el *TTP*, ese potente texto donde Spinoza descifra el jeroglífico, haciendo inteligible el enigma de las *Sagradas Escrituras*. La pregunta demoledora y desveladora del discurso es: ¿cómo fue producido? Método filológico-histórico-crítico del *TTP* que: “Desenmascarando la manera en que el texto engendra el contexto de su sacralización, la lectura podrá, finalmente, desacralizarlo” (p.24). Chauí interpreta la “tardanza” del capítulo sobre el método (cáp. VII), como el proceso mediante el cual la escritura spinoziana ofrece la definición real de su objeto, presentando la causa productora de lo definido. Los primeros seis capítulos presentan la forja del concepto de “religión revelada”. El *TTP* se ocupa de lograr un conocimiento adecuado del texto sagrado mediante el análisis de las circunstancias de su producción. Esto se lleva a cabo por medio de las cautelosas distinciones entre la *Escritura* y su manipulación, la filosofía y la teología y entre lo que sería la singularidad de un pueblo, el hebreo, y el conocimiento histórico. Además, como parte de esta tarea, Spinoza da cuenta de las configuraciones de las figuras bíblicas. Este capítulo también atiende a las diferencias, no sólo temporales, entre la experiencia teocrática hebraica y la búsqueda cristiana de un modelo teocrático. De esta manera, son analizadas las diferencias entre las figuras del profeta y el apóstol. El “Apéndice” a este capítulo revela con inmensa erudición que el siglo XVII no sólo fue el conocido siglo del racionalismo sino un tiempo de pro-

fetas y profetismos. En este contexto de oscurantismo la voz de Spinoza suena aún más disonante.

El capítulo segundo, “La institución del campo político”, esclarece aún más, lo que anteriormente nombrábamos como “genealogía” spinoziana. En este caso en particular se trata de dar cuenta de la génesis de la experiencia política, de su instauración, y de la constitución del sujeto político. El esfuerzo por desteologizar el espacio político en Spinoza sólo puede concebirse de la mano de su esfuerzo por despersonalizar y desantropologizar el concepto de Dios. Afirma Chaui que: “una de las más sorprendentes innovaciones del *discurso político* aportada por la filosofía spinoziana” es “que el texto político más importante de Spinoza sea también su texto ontológico más importante: la Parte I de la *Ética*, el *De Deo* (p.92). El concepto de un Dios cuya potencia es su esencia misma (EIP34) distinguirá a Spinoza de autores anclados en el concepto de *persona*. En este punto Chaui ilustra las divergencias entre el pensamiento estudiado y el de autores como Suárez, Altusio, Grotius y Hobbes. Este capítulo atiende las particularidades del concepto de potencia en Spinoza, potencia efectiva y actual que lo distancia de los debates a partir de Aristóteles entre la potencia y el acto. Para una mejor comprensión de la crítica spinoziana a los ámbitos de lo contingente y de lo posible se llevará a cabo un esbozo de la noción de potencia en Duns Scotus y Guillermo de Ockham. Frente a la “ontología de la contingencia” basada en la voluntad divina o en la fortuna, la filosofía se presentará como una “ontología de lo necesario” a través de la cual podemos pensar las condiciones y determinaciones del campo político, librándonos de esta manera de instancias teológicas y normativas. El estudio de la ontología spinoziana lleva a Chaui a un análisis rico en matices del *conatus*, que le adentra en el estudio de ese modo determinado llamado hombre; a su singularidad compleja, a su venir a ser y a su deseo que puede llevarlo a construir un individuo aún más complejo y más activo: la *multitudo*. En el análisis la autora repasa importantes pasajes de la *Ética*, no sólo resaltando la importancia cardinal de los mismos, sino poniendo en evidencia lo hilvanado que está el pensamiento político de Spinoza con su ontología.

El capítulo tercero, “Derecho es potencia. Experiencia y geometría en el *Tratado político*”, concluye con lo nuevo que trae Spinoza al estudio del discurso político, esto es, la génesis. Escribe Chaui que: “todos los capítulos del *Tratado* son precedidos por una reflexión acerca del origen y la forma de poder que diferencia un régimen político de otro” (p.250). En este contexto la geometría se vuelve ejemplar porque enseña a conocer las causas eficientes-generadoras llevándonos hacia un conocimiento adecuado de las cosas, además de “demostrar que el poder político conoce varias formas no según el número de gobernantes (...) sino según la *proporción* (o la *ratio geométrica*) entre la potencia soberana y las potencias individuales” (p.229-230). La geometría, entonces, ocupa un papel nuclear en el entendimiento de las maneras de configurar el cuerpo político, tomando en consideración la proporcionalidad entre sus miembros. Junto a la geometría la experiencia ocupa la atención de este capítulo. La autora brinda un estudio pormenorizado del concepto de experiencia en el *TP* que aúna tres determinaciones aparentemente contradictorias: la experiencia como riesgo de ilusión, como sabiduría política y, finalmente, como punto de partida y de llegada del discurso en torno a la política (p.242). El cuarto capítulo continúa en la profundización del *TP*. Bajo la interrogación de “¿Quién le tiene miedo al pueblo?” se dejan ver las diferencias radicales del texto spinoziano frente a otros textos políticos pertenecientes al con-

texto histórico-político holandés. Para finalizar, el último capítulo discute el “Derecho natural y el derecho civil en Hobbes y Spinoza”. Más allá de la cercanía entre estos dos pensadores, afirma Chaui que en el análisis detallado son mayores las diferencias. Por ejemplo, Spinoza entiende el concepto de *conatus* como intensidad mientras Hobbes lo entrelaza con la inercia y la velocidad. Vuelven a tratarse en este capítulo algunos de los temas recurrentes en el libro como, por ejemplo, el concepto de “abstracción”. Según Chaui, para Spinoza este concepto “no significa hipótesis lógica o idealidad sin correspondiente fáctico, sino todo lo que se encuentra separado de las condiciones que permiten su realización” (p.315). También lo abstracto cobra importancia ontológica. En estado de naturaleza el derecho natural es una abstracción, entendido como estado de soledad, inadecuado por definición. Por esta razón cobra importancia el advenimiento de la *multitudo*, como sujeto político adecuado, en la instauración de la experiencia política como ejercicio incesante de constituir la Ciudad.

Una muestra de la riqueza intelectual de este libro son sus notas al pie de página, las cuales contienen comentarios valiosísimos acerca de diversos temas como las “nociones comunes”, el papel de la imaginación en el siglo XVII, o la filosofía tomista, sin que se pierda en ningún caso la línea argumentativa de cada capítulo. Por suerte nos encontramos ante un caso de erudición viva, que no hace sino buscar el conocimiento adecuado en la historia del pensamiento, y esto, como enseña Spinoza se logra conociendo las cosas singulares por medio de sus causas generadoras. Digamos que M. Chaui se sirve del método filológico-histórico-crítico utilizado en el *TTP* para leer y dar vida a Spinoza.

Raúl E. DE PABLOS ESCALANTE

Cuadernos del Seminario Spinoza

MOREAU, Pierre-Francois: “¿Por qué fascina Spinoza a los escritores?”, *Cuadernos del Seminario Spinoza* n° 18 (trad. Pedro Lomba), Ciudad Real, 2004, 16 pp.

El profesor Moreau plantea con su habitual buen hacer la pregunta por la gran presencia de Spinoza en campos y autores diversos, al margen de la exactitud técnica de quienes lo citan o aluden, pues lo relevante es que lo toman como referencia de primer orden y a menudo como modelo. Importa, nos dice, la vida del holandés, sí, pero sobre todo el “estilo” de la misma; también la doctrina, pero más aún los “efectos” derivados en el tiempo y los sobreentendidos. Y, en efecto, esta mirada oblicua resulta a veces más eficaz para abordar la cuestión que la propiamente historiográfica. En segundo lugar, se ofrece una tipología de seis motivos no teóricos que tematizan su recepción y la explican en buena medida: como hombre virtuoso, como pensador panteísta, judío laico, disidente y radical, crítico de los prejuicios y de la conciencia, o como argumento de debate. Sin duda son aspectos muy significativos, con independencia de que puedan añadirse otros o destacarse la autonomía insobornable del filósofo que parece estar detrás de todos ellos. De hecho, la tercera parte del artículo concluye que hay una mezcla de todas las dimensiones en la causa de su atractivo, pero que nada lo explica mejor que “el brillo de la escritura” y, más exactamente, “una

estilística de la negación” (p. 14). Spinoza es, entonces, alguien que siempre sorprende, pues en su vida y su obra nunca responde a lo esperado y por eso cautiva, en particular porque parece ir contracorriente en todas las esferas señaladas y “niega” cuanto supone limitación. Me permito abundar en esta línea (según la pregunta final del profesor Moreau: ¿por qué nos fascina a nosotros?) para decir que acaso lo más sorprendente es su capacidad para conciliar múltiples aspectos y registros, es decir, para ser *complejo*: hay en él unidad en la diversidad, con cierto materialismo y cierto espiritualismo, una defensa de la seguridad y de la libertad, alianza de razón y afecto, rigor y placer, compromiso y distancia, etc., etc., lo que transforma aquella negación en una pluriafirmación de intensidad deslumbrante.

MARTÍNEZ, Francisco José: “Identidad nacional y republicanism en Spinoza”, *Cuadernos del Seminario Spinoza*, nº 19, Ciudad Real, 2004, 23 pp.

El autor ofrece una rica panorámica histórica y temática en torno a las nociones que dan título al estudio, lo que permite a su vez barajar las diversas concepciones en juego en la época de Spinoza. Junto al comentario inicial sobre el contexto, es interesante la contraposición harto vigente entre las corrientes republicana y liberal: el compromiso con lo público de la primera como exigencia de la propia autorrealización humanista frente al individualismo mercantil de la segunda, que amordaza a la auténtica política. Después se abordan los rasgos específicamente holandeses de la cuestión, lo que supone dialogar con Lipsio, Grocio, F. Van Enden, los hermanos de la Court..., dado el trasfondo histórico de constitucionalismo contractualista común, aparte de que la inspiración sea de tradición florentina o veneciana (que resulta la preferida). Aunque la opción de fondo –como subraya con cierto el profesor Martínez– está entre una legitimación mítica (Grocio, el calvinismo) y otra procedimental, en la que obviamente encaja Spinoza. El realismo, el gobierno mixto, la atención a las pasiones perennes y la búsqueda de equilibrios y contrapesos, entre otras cosas, define esta opción que prima a las instituciones sólidas frente a las utopías de cualquier signo y a los individuos providenciales. Al final se concretan algunos rasgos del republicanism espinozano, que va del egoísmo racional a la integración de los diversos intereses y opiniones en amplias asambleas o consejos, donde prima la opción democrática que no cabía en los, por otro lado afines, de la Court. Lo paradójico –como antes lo fue, apunto, que buena parte de las libertades modernas tengan evidente origen liberal burgués– es que hay una “ingenuidad” de base en Spinoza, en la medida en que da por hecho que la racionalidad única asegura la concordancia final (cf. p.18). Queda en pie, sin embargo, lo importante: su “patriotismo constitucional”, no ético ni comunitarista, sino ceñido a la ley y al procedimiento racional (p. 23), lo que es una muy buena formulación para terminar. El problema es que el llamado realismo nunca les parece suficiente a algunos, pero qué hacer sin claudicar a la mera administración de conflictos y poderes..., por no hablar de la presente globalización. Probablemente sólo cabe profundizar en la democracia, por imperfecta que sea, y bien cerca tenemos las resistencias feroces que ello provoca.

DE LA CÁMARA, M^a Luisa: “La doctrina jurídica de las obligaciones en el *Tratado político* de Spinoza”, *Cuadernos del Seminario Spinoza*, n.º 20, Ciudad Real, 2004.

Después de mencionar algunos precedentes en esta línea de investigación *jurídica*, la autora propone la original tesis de que el antiguo *ius civile* (privado) aporta a Spinoza los elementos técnicos que fundan la relación política entre gobernantes y gobernados en términos de reciprocidad entre acreedor y deudor, además de ser fuente de normatividad. Para apreciar ese trasfondo histórico-jurídico, se exponen después los rasgos esenciales del *Corpus iuris civilis* de Justiniano, del cual se pueden extraer al menos tres nociones básicas que tendrá en mente el holandés: el contrato consensual, el contrato de sociedad y la idea de mandato. Con este utillaje será más fácil diferenciar el ficticio derecho natural del verdadero y efectivo derecho en el estado civil (pp. 10 ss.), donde –según muestra con claridad la profesora De la Cámara– cobra todo su peso la idea central de *ley*: ésta articula los poderes de la multitud a partir de un acuerdo fundacional y vertebrada el Estado con fuerza imperativa que a todos obliga. Una vez constituido el colectivo sobre un territorio y con unas potestades, se trata de establecer unas relaciones eficaces que aseguren la buena organización del conjunto (pp.15 ss.): las obligaciones, en buena medida contractuales, de los políticos –como justa correspondencia a los ciudadanos que delegan en ellos y obedecen– giran en torno a la noción de “mandato” o representación, de manera que cada cual haga lo que debe y rinda cuentas de ello. Por eso la autora pormenoriza con pleno acierto las obligaciones jurídicas de las diversas instituciones y sujetos públicos en los tres regímenes, según estipula Spinoza en busca del mejor equilibrio y contrapeso. De este modo se salvaguarda la autonomía del Estado frente a injerencias externas (religiosas, etc.), su soberanía y estabilidad, así como el bien colectivo frente a grupos de presión. El artículo, en definitiva, sustenta de forma pulcra y solvente que no puede haber sociedad sin reciprocidad ni común responsabilidad.

Luciano Espinosa

DAMASIO, Antonio: *En busca de Spinoza*, Barcelona, Crítica, 2005.

Este breve comentario sólo pretende matizar algunos aspectos, después de la amplia y densa reseña que dedicó M^a Luísa Ribeiro Ferreira a esta obra en el Boletín n.º 7 (pp. 227-233). No repetiré, por tanto, las muchas y atinadas observaciones que allí se hicieron, pero sí quiero enfatizar alguna cosa con motivo de su publicación en español: es claro que no se trata del estudio de un especialista en Spinoza ni lo pretende, y que la referencia a éste queda supeditada a los intereses científicos y personales del autor, pero resulta hartamente estimulante comprobar que hay argumentos neurobiológicos que avalan elementos capitales de la filosofía del pensador holandés. Y es que me parece muy saludable que las teorías filosóficas se contrasten y alimenten con cuantos datos experimentales estén disponibles, sin que por eso se reduzcan a ellos. De otra forma, la especulación será más pobre y vacía, como lo es el puro positivismo en el otro extremo.

La capacidad de observación, la coherencia y la intuición de Spinoza salen así confir-

madras en asuntos nada triviales: en el marco de las evidencias empíricas de que la mente es la idea del cuerpo (cf. pp. 85-90, 198-206, en particular), es posible construir con mayor solidez una ética de la autoconservación inteligente y solidaria (cf. pp. 167 ss.), en torno a la alegría como realidad neurofisiológica y afectiva que verdaderamente potencia al individuo (cf. pp. 100 s., 130 ss.). No caben los detalles, pero el discurso técnico de Damasio sobre las emociones y los sentimientos no sólo refuerza la noción de *inteligencia emocional*, entendida de forma rigurosa y fecunda, sino que sitúa de lleno a Spinoza entre los más competentes anticipadores de la misma. Es cierto que hay aquí una preeminencia del cuerpo (lo que se correspondería con *Ética* II) y un relativo olvido de la consistencia propia del alma (*mens*, según *Ética* V); pero el autor comprende la “asimetría” o peculiaridad que supone la duplicación de la idea o autoconciencia (p.204), desde una mirada compleja hacia dentro (“carne viva” autorregulada) y hacia fuera (apertura ecológica fundamental), a la par. Además del reconocimiento expreso de una dimensión metabiológica, simbólica, etc., en la ética y la política (cf. pp. 168 s., 196 s.), destaca el valor de lo afectivo para lograr auténtica calidad de vida: el propósito es una educación racional en “emociones competentes”, donde la felicidad y la libertad suponen liberarse de aquéllas que nos esclavizan (cf. pp.254 s.) y gozar de una armonía superior, no reducida pero tampoco disyuntada de su base orgánica (cf. pp. 262 s.). Una vez más, lo que importa es la integración y la continuidad de dimensiones, algo de lo que Spinoza siempre hizo gala, la flexibilidad de quien suma y no resta aptitudes y actitudes. Damasio concluye que el judío de Ámsterdam “afirma la vida y transforma la emoción y el sentimiento en los medios para nutrirla, una hermosa mezcla de sabiduría y de previsión científica” (p. 256), lo que no es en absoluto un mal remate.

Luciano Espinosa

DAMASIO, Antonio: *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona, Crítica, 2005, 334 p.

Aunque esta obra de Damasio fue recensionada en el *Boletín de bibliografía spinozista* nº 7, sin embargo atendiendo a que la magnífica recensión de María Luísa Ribeiro está escrita en portugués, ha aparecido una traducción al castellano de esta obra de Damasio y él mismo ha sido galardonado con el premio “Príncipe de Asturias” de Investigación Científica y Técnica, pensamos que se brinda la ocasión de una nueva recensión que, de alguna manera, pretende ser complementaria a la anterior. En esta obra de divulgación, el neurólogo de origen portugués Antonio Damasio, que es profesor de la Universidad de Southern California y director del Institute for Neurological Study of Emotion, Decision-Making and Creativity, sigue la línea de otras obras suyas de divulgación en las que habla sobre el substrato neurobiológico de la maquinaria afectiva humana. En su obra *El error de Descartes*, obra que tuvo una amplia difusión, trataba del papel de la emoción y el sentimiento en la toma de decisiones. Posteriormente en *La sensación de lo que ocurre*, obra muy reconocida en Estados Unidos, insistía en el papel de la emoción y el sentimiento en la construcción del yo. Ahora, en el presente libro se centra en los propios sentimientos, qué son y cuál es su función en la vida humana (p. 12).

Si aparece su reseña aquí es porque Damasio se ha tomado mucho interés en estudiar a Spinoza. Llegó a él, como confiesa, por casualidad. Pronto descubrió que abordaba los temas que más le preocupaban como científico (la naturaleza de las emociones y de los sentimientos y la relación entre mente y cuerpo) y que parecía haber prefigurado las soluciones que los investigadores están ofreciendo ahora (pp. 16-17). Por eso, afirma en esta obra, Spinoza es absolutamente relevante para cualquier discusión sobre la emoción y el sentimiento humanos (p. 14). Así el segundo propósito de este libro es conectar el pensamiento de Spinoza con la neurobiología actual (p. 20), lo que va haciendo a lo largo de todo el libro. También Damasio, casi sin darse cuenta, empezó a buscar a la persona que había detrás de esas ideas tan peculiares, de manera que hablar de la historia de la vida de Spinoza, a la que dedica un capítulo entero, se convirtió en el tercer objetivo de este libro (p. 22). El título de la obra, *En busca de Spinoza*, quiere responder a esto. Damasio ha buscado y rebuscado a fondo en la vida y las ideas de Spinoza; no tiene de él un conocimiento puramente superficial y circunstancial, como podría esperarse del hecho de que su campo de especialización sea otro. Su pensamiento y su figura le han cautivado, razón por la que ha estudiado sus ideas y biografía con un cierto detenimiento, como se ve en la nómina tan amplia y experta de estudiosos de Spinoza citados por este neurólogo: Curley, Harris, Hampshire, Deleuze, Negri, Nadler, Aurelio, Chau, Albiac, Pollock, Machado, la propia Ribeiro, Gullan-Whur o Bennet.

En cuanto a qué son los sentimientos, primer objetivo de esta obra, las tesis fundamentales de Damasio son: que las emociones, con las que reaccionamos a las cosas que nos suceden, producen ciertos cambios en el cuerpo y el cerebro humanos; que estos cambios son representados por una especie de mapas que elabora la corteza cerebral acerca del estado en que está el organismo total; y que a partir de estos mapas, estas emociones pueden representarse como placenteras o dolorosas, representaciones que denominamos sentimientos. Así los sentimientos serían las representaciones que nos hacemos del impacto de las emociones en el cuerpo (y también del cuerpo aunque en un determinado momento no tenga ninguna emoción). Al conocer las emociones mediante los sentimientos, podemos esforzarnos intencionadamente por controlarlas, al menos en cierta medida. Por ejemplo, podemos saber que determinados objetos y situaciones nos producen emociones que nos hacen sufrir y podemos decidir alejarnos de estos objetos y situaciones. Al controlar nuestra interacción con los objetos que causan emociones, ejercemos, efectivamente, un cierto control sobre los procesos vitales y llevamos al organismo a una armonía mayor. En realidad, estamos anulando el automatismo y la inconsciencia tiránicos de la maquinaria emocional (p. 54).

Quizá en castellano, y en inglés, se utilizan corrientemente los términos “sentimiento” y “emoción” indistintamente, no con este preciso significado con que lo hace Damasio. Lo importante no es discutir sobre las palabras, sino ver si Damasio tiene razón en la secuencia explicativa que presenta de la vida afectiva humana. Sería la siguiente: hay cosas y situaciones que nos afectan (también pueden ser recuerdos o pensamientos) y se produce así una determinada emoción, una respuesta del cerebro y el cuerpo. Los cambios corporales y cerebrales son representados en el cerebro como en un mapa. Se produce enseguida un sentimiento, un sentir ese mapa, sentimiento que despierta pensamientos, representaciones y otros sentimientos que están en la memoria.

Los sentimientos son, pues, percepciones totalizantes del organismo humano que se

apoyan en los mapas corporales del cerebro. Un sentimiento es «la percepción de un determinado estado del cuerpo, junto con la percepción de un determinado modo de pensar y de pensamientos con determinados temas» (p. 86). Pero los sentimientos no son meras percepciones pasivas (p. 91), pues, en la medida en que se asocian con la memoria y las zonas propositivas del cerebro frontal, tienen capacidad de cambiar el cerebro y el cuerpo.

En cuanto a la función que cumplen los sentimientos, Damasio afirma que si tuviéramos una vida puramente biológica, quizá bastara con tener emociones, pero la vida social, mucho más compleja, requiere que haya sentimientos que representen las emociones que se tiene, que las comparen con otras situaciones del pasado y con pensamientos. Así el hombre, mediante el procesamiento de la información de los mapas corporales en el cerebro y la información memorizada de emociones semejantes y pensamientos colaterales a estas emociones, siente que lo que está sucediendo es bueno o malo, que está en un determinado grado (dentro de la gran variabilidad que hay) de la alegría o la tristeza. El individuo así puede categorizar la experiencia de los acontecimientos en el registro de su memoria autobiográfica según la nota de “bondad” o “maldad” que su aparato de sentimiento confiere a dichas experiencias. En realidad, piensa Damasio, éste es el origen de las construcciones éticas de las nociones de bondad y maldad, es decir, las construcciones culturales de lo que debiera considerarse bueno o malo, dados sus efectos positivos o negativos (p. 154). Las convenciones sociales y las normas éticas pueden ser consideradas, en parte, como extensiones de las disposiciones homeostáticas básicas a nivel de la sociedad y de la cultura (p. 164).

Los sentimientos permiten jugar con una imagen total de cómo está el organismo y con representaciones memorizadas y de pensamientos sobre el desencadenante de la emoción que se está percibiendo. Este conocimiento del presente y del pasado y, de alguna manera, una cierta previsión del futuro de acuerdo con lo que sucedió en el pasado en situaciones semejantes, serían un terreno abonado para la manipulación de imágenes que se requiere en la resolución de problemas sociales complejos en donde a veces es necesaria una cierta creatividad. Las imágenes mentales en que consisten los sentimientos permitirían una facilidad de manipulación de la información que el nivel de sólo emoción no admitiría (p. 197).

Por otra parte, el sentido del yo, la conciencia de que somos un yo, aporta una orientación, la noción de que todas las actividades actuales representadas en el cerebro y la mente pertenecen a un único organismo cuyas necesidades de autopreservación son la causa básica de la mayoría de los acontecimientos que se representan en realidad. El sentido del yo orienta el proceso de planificación mental hacia la satisfacción de dichas necesidades. Dicha orientación sólo es posible porque los sentimientos son integrales al grupo de operaciones que constituye el sentido del yo, y porque los sentimientos están generando continuamente, dentro de la mente, una preocupación por el organismo (p. 198).

Estas ideas están, según Damasio, de alguna manera prefiguradas en Spinoza, de ahí su empeño en rendirle tributo y estar continuamente citando sus ideas. En este sentido, la idea de Spinoza capital para Damasio es la afirmación de que la mente humana consiste en la idea del cuerpo humano (p. 200). Esta afirmación, piensa, se aparta radicalmente del saber tradicional, pues, por lo general, se considera que nuestra mente está poblada por imágenes o pensamiento de objetos, acciones y relaciones en su mayor parte vinculados con el mundo externo, en lugar de con nuestro cuerpo (p. 203).

También para Damasio la noción spinozista de la idea de la idea es muy importante, por-

que a partir de ahí se puede entender lo que es el yo (p. 205). De alguna manera los sentimientos son ideas de ideas, pues son percepciones de las representaciones y mapas cerebrales, percepciones que provocan en la memoria el surgimiento de pensamientos relacionados con el tema. Ya hace algún tiempo, Castilla del Pino, que no tiene menos veneración por Spinoza que Damasio, los denominaba metasentimientos (*Teoría de los sentimientos*)

Además Damasio encuentra muy interesante que Spinoza entienda la vida como una especie de proceso homeostático, donde hay cosas que nos favorecen y cosas que nos perjudican. A partir de ahí Spinoza construye una teoría de la afectividad humana basada en la alegría y la tristeza y de ahí una correspondiente teoría ética basada en el bien y el mal. Se liga así la ética, los sentimientos alegres y el beneficio corporal (cfr. p. 256). Damasio había conservado en un papel amarillento una cita de Spinoza en esta línea, que decía que el primer fundamento de la virtud es el esfuerzo por conservar el yo individual, y la felicidad consiste en la capacidad humana para conservar el yo (E 4P18), y cuando la encontró por casualidad, pasados ya muchos años y después de media vida de investigación de los sentimientos, es cuando se desató su voraz interés por Spinoza.

El planteamiento de Spinoza de las relaciones entre mente y cuerpo añadió fuerza a sus propias convicciones sobre el tema (p. 176). La referencia spinozista del cuerpo y la mente a una única Substancia le parece muy bien a Damasio porque esto significa que la mente es inseparable del cuerpo, tan inseparable que no es otra cosa que la idea de ese cuerpo. La referencia, por su parte a dos atributos, reconoce la distinción de “aspectos” entre cuerpo y mente. Por otra parte, piensa Damasio que hay una tensión entre las afirmaciones generalistas de Spinoza respecto de este tema (igualdad entre mente y cuerpo, “paralelismo”...) y cuando habla de funcionamientos concretos donde generalmente hay una dirección del cuerpo a la mente y una prioridad de aquél. También hay cosas de la mente que no se dan en el cuerpo, desequilibrios a favor de la mente, como la idea de la idea (pp. 198-206). De cualquier manera, como es un lugar común las dificultades que tiene el spinozismo (y todas las demás filosofías) para explicar la relación entre mente y cuerpo, remito al lector a mi trabajo sobre *Idea y verdad en Spinoza*.

La lectura que Damasio hace de las obras de Spinoza es realmente sugerente y tiene la virtud de que lo pone en el foco de atención de la actualidad científica. Señala muy bien algunos de los problemas que tiene la filosofía de Spinoza con la relación entre mente y cuerpo. Pero también apunta algunas críticas en las que, creemos, no lleva razón. Así por ejemplo lo critica por su ascetismo (p. 257) y la verdad es que es difícil pensar la filosofía de Spinoza como ascetismo, cuando es más bien lo contrario. También le atribuye algunas ideas “de tinte estoico”, que creemos no se encuentran en el pensamiento de Spinoza, por ejemplo la recomendación de ensayos mentales de estímulos emocionalmente negativos como una manera de construir una tolerancia hacia las emociones negativas, actuando a la manera un inmunólogo mental que desarrolla una vacuna capaz de crear anticuerpos anti-pasión (p. 254). Como dice María Luísa Ribeiro en su recensión, Damasio algunas veces convierte una sabiduría filosófica en una mera terapia.

Por otra parte, el interés de Damasio por su vida es, según dice, encontrar al ser humano que está detrás de ideas tan impresionantes para aquella época. Pero quizá en el fondo se da una cierta simpatía por una persona que, como él, es de origen portugués y trabaja en el sitio más avanzado de su época. Dedicó el capítulo sexto de la obra (pp. 209-246). No aporta nada especialmente relevante a los estudiosos de Spinoza, pero es una síntesis aceptable.

La verdad es que una filosofía tan rica como la de Spinoza ha inspirado de diferentes maneras a los que lo han leído en la historia del pensamiento. A veces ha sido el metafísico el que ha impresionado a los lectores, otras veces el teórico del conocimiento o el lógico geométrico, siempre el filósofo de la política y el crítico de la religión. Ahora son sus explicaciones sobre los sentimientos y la relación entre mente y cuerpo los que están de moda. Es un motivo más para ir *en busca de Spinoza*.

Fco. Javier Espinosa

ECCY DE JONGE: *Spinoza and Deep Ecology. Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*, Aldershot, Ashgate, 2003, 171 pgs.

Como todos os grandes filósofos, Espinosa tem sido sujeito a múltiplas abordagens e a leituras diversificadas. Se a designação de Pierre Bayle, que o considerou um “ateu de sistema”, dominou no séc. XVII, convivendo em parte do séc. XVIII com a acusação kantiana de filósofo obscuro, a sua recuperação enquanto pensador consistente e sumamente religioso fez-se sentir no *Pantheismusstreit*. Independentemente da pertinência ou impertinência da visão jacobiana, o facto é que, a partir dela, o filósofo adquiriu o lugar que lhe era devido no panteão dos grandes pensadores da humanidade. Desde então temos assistido a sucessivos retratos que o colocam em paradigmas tão específicos quanto o materialismo e o idealismo, as teorias liberais e as revolucionárias, a psicanálise e a mística, o judaísmo e as filosofias orientais. É sobre uma leitura particular de Espinosa – a de Arne Naess – que Eccy de Jonge se debruça neste livro, contestando a apropriação feita pelo pensador norueguês e desconstruindo a tese central na obra deste: a consideração do espinosismo como a metafísica que melhor fundamenta a sua ecologia profunda.

O livro de E. de J. tem na base uma tese de doutoramento e esta origem é evidente no desejo de mostrar leituras e domínio de conhecimentos, quer no que respeita à ecologia profunda, que é apresentada nos seus diferentes representantes, quer relativamente a Espinosa, cujos temas essenciais são trabalhados. Se a ideia dominante é assinalar a inadequabilidade da apropriação feita por Naess do pensamento do autor da *Ética*, há temas que recorrentemente aparecem ao longo dos capítulos, sendo um deles a crítica à inconsistência filosófica dos *deep ecologists*: “Deep ecologists can be criticized for doing bad philosophy” (p. 57). Na verdade E. de J. veria com melhores olhos a inserção dos escritos de Naess em domínios não filosóficos como a literatura, a poesia, a psicologia ou a actuação política (p. 43).

Logo no prefácio percebemos que um objectivo forte é demarcar Espinosa da ecologia profunda naessiana. É verdade que tanto o filósofo judeu como Naess e os seus discípulos valorizam a auto-realização e defendem uma filosofia do cuidado e do amor à Natureza. No entanto, o radicalismo e a violência defendidos pelos segundos, nomeadamente a cobertura dada a algumas acções em prol da defesa ambiental, são criticados como totalmente distantes do pensamento espinosano. De facto, grupos activistas como *Earth First* e *The Sea Shepherds* foram apoiados por Naess e pelos seus seguidores. De Jonge questiona esta aproximação, classificando de eco-terrorismo as acções realizadas e considerando-as

incompatíveis quer com o pensamento de Espinosa quer com os próprios princípios da *deep ecology*, orientados para a realização de uma ética do cuidado na qual deveriam dominar a paz e o amor universais. No entanto, E. de J. apresenta o pensamento de Espinosa como susceptível de fundamentar uma ecologia profunda, desde que devidamente interpretado. Para ele, a visão de Naess é deturpada, omissa e desviante no que respeita ao autor da *Ética*.

O livro organiza-se em duas partes. A primeira (capítulos 1 e 2) diz respeito à filosofia profunda, aos seus representantes, às teses mestras que defendem, às dificuldades com que se debatem. Assim, estes capítulos tratam das relações entre as várias correntes ecológicas, identificam a especificidade da *deep ecology* e referenciam os diferentes autores que a integram. Há um particular relevo dado a Arne Naess, o militante da aproximação com o espinosismo.

Numa tentativa de clarificação de conceitos, começa-se por traçar as divergências entre a filosofia profunda e as filosofias ambientalistas, sobretudo no que respeita às respostas dadas por uma e por outras à crise ambiental que hoje vivemos. Os defensores da *deep ecology* vêem-se a si mesmos como filósofos que captam a raiz da crise, enquanto os ambientalistas se ficariam pelos sintomas. Para os primeiros, o problema determinante reside na atitude antropocêntrica, responsável maior por todos os agravos que se têm cometido sobre o planeta. Acentuando a necessidade de uma consciência do eu que ultrapasse o dualismo corpo /alma, Naess propõe-nos um possível lugar de encontro para o pensamento Ocidental e Oriental, tomando Espinosa como patrono e o florescimento (*flourishing*) individual como meta a atingir por todos os seres vivos.

Para além de Naess, E. de J. apresenta outros ecologistas profundos, dando um particular relevo às teorias de Warrick Fox, Freya Mathews, George Sessions, Harold Glasser, Michael Zimmerman; analisa criticamente os oito tópicos programáticos da “*Deep Ecology Platform*” (DEP), verdadeira carta de princípios do movimento; delineia alguns traços dos vários sistemas de que Naess & C^a se socorrem, nomeadamente o *Advaita Vedanta* (um ramo do hinduísmo) e a psicologia trans-pessoal. Por fim, avança com o pensamento de Espinosa, o filósofo escolhido para suporte metafísico e unificador das teorias da auto-realização e da ética do amor e do cuidado. É a análise crítica da (im)pertinência desta aproximação que constitui a segunda parte do livro. Esta, centra-se em Espinosa e nas relações que é possível estabelecer entre a sua filosofia e a ecologia profunda. Os capítulos 3, 4 e 5 são ocasião para mostrar, por um lado, aquilo que de Jong considera ser o verdadeiro Espinosa e, por outro, o seu repúdio pelas teorias de Naess. O objectivo é “dar o seu a seu dono” desmascarando a utilização do pensamento espinosano, colocado pelo norueguês ao serviço de determinadas causas que lhe são extrínsecas. Embora nem todos os interlocutores tenham as mesmas armas para se defender neste debate, ele é interessante por colocar frente a frente três posicionamentos: Espinosa e a ética fundamentada na totalidade da Natureza; Naess e o desejo de promover o valor intrínseco e a igualização de todos os seres vivos; E. de Jonge e a denúncia de uma apropriação abusiva empreendida pela *deep ecology* quanto ao pensamento do autor da *Ética*.

O desejo de mostrar as incongruências do pensamento de Naess leva de J. a reconstituir a gnosiologia, a teoria dos afectos, a metafísica, a ética e a política espinosanas. À medida que vai criticando o filósofo norueguês, de Jong vai também desenvolvendo a sua tese própria – Espinosa pode realmente ser usado para veicular uma filosofia não

antropocêntrica, susceptível de nos fazer ultrapassar o mundo percepcionável dos sentidos. Mas não é legítimo identificar o seu pensamento com o de Naess pois são-lhe particularmente avessos o misticismo naturalista que este defende, bem como o apelo a um regresso às culturas primitivas, o igualitarismo biocêntrico, a crítica à sociedade moderna, a exigência de sociedades descentradas. Estas teses, fulcrais em Naess, são por de J. consideradas alheias ou mesmo contrárias ao pensamento de Espinosa. Não tendo ele uma teoria do eu (*self*), torna-se difícil considerá-lo defensor do conceito de auto-realização, central em Naess. Também nunca o filósofo judeu defendeu uma igualização de todos os seres vivos; pelo contrário, afirma que podemos usá-los, conforme nos for mais útil, em função do poder que sobre eles detemos. Classifica mesmo de supersticiosa e de feminina a interdição de matar os animais (*Et*, IV, 37, scol). A ideia de um eu compassivo, fruto do auto-conhecimento e da passagem de um *narrow* para um *mature self* é para Naess uma etapa fundamental que nos leva a respeitar a Natureza, impedindo-nos de qualquer violência sobre ela. De Jonge argumenta que em Espinosa não encontramos a tese da bondade natural de todos os seres pois há entre eles uma relação de poder que impede por vezes um relacionamento pacífico. Contudo, ao considerar que somos uma fonte de amor, desenvolvemos um cuidado relativamente a nós mesmos e aos outros, visto que a destruição e o domínio podem ser contrários ao nosso *conatus* (pg. 107). Ao relevar a Natureza, Naess secundariza o homem e menospreza os seus direitos. Espinosa nunca subscreveria esta tese; como também não subscreveria a defesa do valor intrínseco de todos os existentes. Fazê-lo, seria para de Jonge transferir os valores humanos para o mundo, ou seja, cair no antropocentrismo que o filósofo judeu tão duramente critica. Segundo de J., Naess confunde, abusivamente, a ideia de preservação inerente ao *conatus* com a preservação da eco-esfera. Nele, a auto-realização passa pelo contentamento que sentimos quando presenciamos o florescimento de todos os seres do Universo. Ora Espinosa não se refere ao amor sentido perante a riqueza e a diversidade de todos os seres. Defende que os temos de respeitar enquanto partes que são do Todo. No entanto, a sua aniquilação nunca influenciaria o Todo que se manteria intacto.

Se as críticas quanto a interpretações erróneas são constantes ao longo do livro, elas fazem-se particularmente sentir no capítulo 5, que trata do eu social e político. Aqui, Naess é acusado de defender uma visão romântica e nostálgica do estado de natureza (pg. 110) incompatível com a defesa espinosana de um regime democrático. Para o autor do *T.T.P.* o estado de natureza está longe de garantir uma vida em harmonia com o Todo pois é uma fonte de conflitos, uma situação onde não existe bem ou mal, justiça ou injustiça. A política de descentralização, acarinhada pelos *deep ecologists* é algo que de Jonge não encontra em Espinosa, o qual elogia um Estado democrático poderoso e forte. Contrastantemente, os promotores da ecologia profunda propõem mudanças radicais na sociedade que, para de Jonge, não só seriam fortemente criticadas pelo filósofo judeu como contradiriam os ideais de paz, de amor e de cuidado universal professados por estes pensadores.

O livro é inegavelmente interessante, mostrando as virtualidades do pensamento espinosano no que respeita à contemporaneidade. A tese de que podemos encontrar em Espinosa um fundamento para um conceito ecológico de Natureza, convive com a exigência de uma leitura rigorosa dos textos deste autor. É em nome da fidelidade a um pensamento, que se afasta como abusiva a interpretação desviante do mesmo por parte de Naess. É em

nome da defesa do ambiente que se criticam as teses da ecologia profunda, quer na sua consistência interna, quer na apropriação de Espinosa como seu patrono. As críticas a Naess e aos *deep ecologists* são certas e demolidoras. Se por vezes nos parecem repetitivas ou mesmo exageradas, é verdade que têm sempre como referência os textos do filósofo, revelando deles um conhecimento profundo. A bibliografia final, rica e variada, é um estimável contributo não só para os espinosanos como para outros especialistas, tanto da ecologia quanto da filosofia moderna. E a paixão que atravessa a obra é um estímulo para todos aqueles que apostam no diálogo vivo com os filósofos do passado, considerando que os problemas da actualidade se enriquecem com o revisitar da sua história.

ECCY DE JONGE, *Reinstating the Infinite: Arne Naess and the misappropriation of Spinoza's God*, Eburon, Delft, 2003, 24 pgs.

Na mesma linha da crítica feita a Naess no livro que recenseámos, temos este texto que constitui o nº 86 dos cadernos *Meddelingen vanwege het Spinozahuis*. O texto serviu de base a uma comunicação proferida a 25 de Maio de 2002, em Katwijk, precisamente onze anos depois de uma conferência de Naess a essa mesma sociedade. Tal como no livro, os objectivos de de Jonge são essencialmente dois: mostrar a infidelidade de Naess ao pensamento de Espinosa e provar que é possível aproximar o último da ecologia profunda sem que haja desvirtuamento das suas ideias mestras. A chave de leitura para este segundo objectivo reside na tese central que aproxima os ecologistas profundos e o filósofo judeu, ou seja, a crítica ao antropocentrismo.

Independentemente dos objectivos comuns ao livro e à conferência, nesta esboça-se uma estratégia diferente. De facto, nela de Jonge atribui um particular relevo ao conceito de Deus, mostrando que o tratamento dado por Naess não tem em conta o Deus de Espinosa mas sim um Deus finito, somatório de todos os seres que o compõem.

O texto inicia-se com a história do termo *deep ecology*, traçando as suas vicissitudes e tornando patente a demarcação entre a ecologia profunda e a superficial (*shallow ecology*). Segue-se a identificação dos partidários da primeira bem como a apresentação dos princípios que defendem. O tom dominante é crítico, nomeadamente quando se refere ao acolhimento feito a grupos eco-anarquistas cujo comportamento é classificado como anti-social. É uma crítica agravada com a acusação de incongruência. Para além de Espinosa, Gandhi é outra das referências naessianas. De Jonge interroga-se quanto à legitimidade de conciliar os ideais de pacifismo com a cobertura dada a acções subversivas.

Arne Naess, o fundador do movimento da *deep ecology*, é mais atacado do que qualquer outro, por não ter conseguido discriminar os aspectos filosóficos, políticos e activistas das teses que defende. É considerado responsável por ter reconstruído a filosofia de Espinosa de um modo incorrecto, usando-a para alcançar determinados fins. O facto é tanto mais grave quanto o norueguês se notabilizou por um programa de investigação empírica cujo objectivo era clarificar termos filosóficos vagos. Naess pretendeu aplicar a sua semântica empírica à *Ética*, nomeadamente a conceitos fundantes da mesma, como é o caso do conceito de "Deus". Este seria ambíguo e flutuante, podendo ganhar precisão com a introdução da ideia de finitude. A identificação "*Deus sive Natura*" permitiria esta interpretação visto que a Natureza não seria concebível nem existiria sem as coisas finitas que a constituem.

É este conceito de Deus / Natureza, constituído pela totalidade das coisas particulares, que de Jonge contesta, considerando que se afasta do espinosismo onde nunca o infinito pode ser constituído por elementos finitos. Segundo de Jonge, a interpretação de Naess é redutora quando identifica (e circunscreve) Deus a uma força activa, presente em todos os seres vivos. A crítica é feita em nome da própria *deep ecology*. De facto, se Deus é a totalidade das coisas finitas e estas necessariamente morrem sem ele ser afectado, ficaria em causa uma linha de força da ecologia profunda que é a preservação vital de todos os indivíduos.

Outra fonte de discordância é a valorização feita por Naess aos afectos fortes. Segundo de J., trata-se de uma tese não espinosista pois nunca o autor da *Ética* advogou o cultivo de emoções violentas que levassem à tristeza, pela possibilidade de as transformar em afectos alegres. Naess não dá qualquer exemplo de quais os afectos negativos fortes que se pudessem transformar em positivos.

Outras críticas incidem sobre a igualização de todos os seres, um pensamento alheio a Espinosa mas presente na ecologia profunda. Esta atribui um mesmo valor moral a todas as criaturas, exigindo para elas um igual respeito. Para de Jonge este igualitarismo biocêntrico é desacreditado por alguns passos da *Ética* onde o seu autor admite que os homens usem e matem os animais em proveito próprio (*Et. IV, prop. 37, scol.*). É um passo que, quanto a nós, mereceria um maior aprofundamento e que é meramente citado sem que dele se tirem todas as implicações no que respeita a esta controvérsia. Mas de Jonge reserva as suas críticas mais acerbas para outros tópicos, desmistificando a identificação feita por Naess entre a suprema felicidade e a interacção com a Natureza não humana. Esta abertura para o exterior a que Naess dá tanto relevo não coincide com o “*Amor intellectualis Dei*” proposto por Espinosa, um amor que resulta da intensificação do esforço interno de auto-conhecimento, da alegria que decorre da compreensão e domínio dos nossos afectos.

O artigo é perpassado por um desejo de fidelidade a Espinosa e pelo ataque à leitura desviante de Naess. Por isso nos lembrou a posição de Allasdair MacIntyre (“*The relation of philosophy to its past*”) quando analisa o dilema em que caímos ao lermos os filósofos do passado – ou a vontade de os tornar actuais nos leva a deturpá-los ou a preocupação de sermos fiéis os transforma em peças de museu. De Jonge conseguiu ultrapassar o dilema pois se, por um lado, se mantém fiel a Espinosa, por outro, simultaneamente demonstra a actualidade do seu pensamento e o muito que dele poderemos aproveitar na relação que devemos estabelecer com a Natureza.

María Luisa RIBEIRO FERREIRA (Univ. de Lisboa)

DELEUZE, Gilles: *En medio de Spinoza*. Buenos Aires, Cactus editorial, 2003

Bajo el título editorial de este libro se compilan las diez clases impartidas por Gilles Deleuze sobre Spinoza en sus “cursos de los martes” durante el período transcurrido entre el 25 de noviembre de 1980 y el 24 de marzo de 1981, más un anexo de 1978 que como pausa en su trabajo sobre la variación continua, trata el tema de la idea y el afecto en Spinoza.

De aquellas clases en Vincennes se retiene por los que las disfrutaron una imagen legendaria, porque en un espacio deplorable que se limitaba a un barracón prefabricado sobre tierra pisada y sin calefacción, se hacinaban de pie o sentados en ese verdadero suelo, cientos de estudiantes venidos de todos los rincones del mundo para escuchar a un Deleuze que, con la ayuda de un diminuto trozo de papel que se sacaba del bolsillo disertaba durante horas sobre Spinoza. La transcripción literal de esas clases orales ha circulado por Internet durante años sin que nadie hasta ahora se hubiera atrevido a realizar en castellano la necesaria depuración técnica de transformación en texto oral enriquecido, y eso es lo que ha conseguido en parte el equipo editorial de la argentina Cactus. Pero solo en parte, porque el grueso del libro no logra apartarse de la reiteración o de los giros lingüísticos de la oralidad que siendo imprescindibles para una mejor transferencia personal, resultan a veces irritantes para su lectura y para su subrayado.

Althusser decía que ser un spinozista herético formaba parte del spinozismo y Deleuze fue un spinozista herético, o malabarista como alguna vez se definió en la traza del protagonista de Chejov; y lo es porque no se contentó con leer a Spinoza sobre sí buscando la comprensión de todo lo que es posible comprender de o en él, sino que lo enriqueció con el aporte ontológico de Bergson por ejemplo y con la ética del poder de Nietzsche que ya estaban en Spinoza mismo. Procede como en una lectura “en futuro anterior” del propio Spinoza para concebirlo perfeccionado en dos de sus mejores continuadores: Bergson y Nietzsche, tal como si Spinoza hubiera construido su práctica sobre la base de estos autores posteriores. Esa convicción permitió a Deleuze mucho más margen y mucha menos ortodoxia para leer fructíferamente a Spinoza.

Con esos cursos de 1980 y 1981 Deleuze retorna una vez más a Spinoza, porque no era la primera vez que hacía de él su referente filosófico por antonomasia. En 1968 había publicado su tesis de doctorado sobre “Spinoza y el problema de la expresión” y en 1970 su “Spinoza: filosofía práctica”, previos ambos al libro que dos años más tarde le catapultaría al estrellato mediático intelectual, “El Antiedipo” y del que es difícil hallar trazas del spinozista que jamás ha dejado de ser, probablemente por su asociación intelectual con el psiquiatra Félix Guattari. Al final de ese paréntesis escribe su monumental obra “Mil Mesetas” y su spinozismo herético vuelve a resplandecer entre líneas, probablemente a pesar de Guattari. Es ese el momento en el que se recluye en Vincennes y repasa ante sus oyentes lo que es para él un Spinoza enriquecido no solo por Bergson y por Nietzsche sino fundamentalmente por la práctica del mayo de 1968. Los cursos sobre Spinoza agrupados en este libro se enmarcan en ese momento que bruscamente interrumpió para luego, justo al final de su vida, volver una vez más al filósofo holandés; periodo este en el que insiste en la idea de “las tres éticas o las tres alas” del spinozismo.

Los capítulos en que se estructura el libro reciben el nombre de “clases” para las que la editorial argentina les asigna un título aleatorio y a veces arbitrario, porque en el texto oral de Deleuze permanecen implícitos. Tan libérrimo es el proceder en la titulación de las clases como el prólogo del grupo editorial titulado “Spinoza contemporáneo”, que es mejor dejar pasar de largo.

Las diez clases tienen como tema común la relación entre ontología y ética en Spinoza, y así la primera clase podría haber sido titulada “Ontología y teología” en vez de “Filosofía y teología” que le ha dado la editorial. Ahí Deleuze nos descubre como primera sorpresa que

tras el tema de Dios, el concepto y por tanto la filosofía quedaron liberados porque ambos dejaron de tener por tarea la representación de algo. Ese “Dios” del libro primero de la *Ética* se hace la más extraña creación de la filosofía como sistema de conceptos en el que no rige, por vez primera, una secuencia o causalidad emanativa que distinguiría la causa del efecto, sino inmanente, en la que los modos existen en los atributos de la sustancia rompiendo cualquier jerarquía entre éstos; es la tentativa más audaz para dar un estatuto a la univocidad del ser – concluye Deleuze. E insinúa que si la *Ética* no se tituló “Ontología” fue por razones estratégicas, para que se aceptaran sus proposiciones especulativas en función de la pertinencia de las proposiciones éticas que aquellas implicaban.

Por su contenido nietzscheano la segunda clase habría sido mejor titularla “Genealogía de lo natural y genealogía de la moral”, en vez del neutro “Derecho natural” con que la editorial lo hizo. En la primera parte de la clase Deleuze inicia su recorrido genealógico desde el *possest* de Nicolás de Cusa hasta llegar a Hobbes que rompe de un golpe con la tradición iusnaturalista clásica mediante la formulación de cuatro proposiciones: 1) la definición de las cosas por su potencia en vez de por su esencia; 2) la concepción de un estado de naturaleza cuya ley no prohíbe lo que uno puede, y previo al estado social; 3) la idea de que el derecho en cuanto potencia también precede al deber, y no al contrario; y en fin, 4) la proposición acerca del crepúsculo del sabio cuyo cometido en el iusnaturalismo clásico era el de determinar las esencias y de ahí su derivación política. Y si no hay competencia del sabio – según Hobbes – el estado civil sólo es posible por el pacto de consentimiento político de todos los que participan en él. El derecho natural clásico de Cicerón y de Sto. Tomás parte de una visión moral del mundo, mientras que la visión de Hobbes supone el desarrollo de una concepción jurídica de la ética: la de que los seres definen su derecho por su potencia.

De la idea spinozista de que no hay seres sino modos de ser o grados de potencia deduce Deleuze en la segunda parte de esta segunda clase las posibles categorías inferiores en grado de potencia: el esclavo o impotente, el tirano que lo es sobre la tristeza ajena y el sacerdote que también lo es sobre el remordimiento y la culpa de los demás. La clase finalizó con una descripción de la risa de la sátira y del hombre de la sátira, que juzga la vida inoculando tristeza en ella.

La tercera clase “Ontología, ética y moral” es de las más flojas del libro y además está cargada de incómodas repeticiones. Plantea ahí el surgimiento de un mundo ético concatenado al proyecto de una ontología pura para el que los existentes o los seres son en el Ser. Es el mundo de la inmanencia, diametralmente distinto del mundo moral que personifica Kant y que presupone una instancia que trascienda al Ser y un sistema del juicio en el que los valores morales siendo expresión de esa instancia superior se transforman en la misma esencia de las cosas tomada como fin. En el mundo ético la esencia es siempre una determinación singular; no hay otra cosa que singularidades en el Ser.

La cuarta clase “Ontología pura y Filosofías de lo uno” y la quinta “Las cartas del mal”, así como un apéndice intermedio responden a la pregunta de qué tipo de filosofía política puede implicar la ontología de Spinoza. Para ello abre Deleuze tres rúbricas de reflexión: 1) la ontología pura al rechazar una instancia superior al Ser, a todo lo que es, repudia toda jerarquía en una especie de anarquía lógica; 2) la ontología va del Ser a los entes, de lo idéntico a las diferencias pero sin que esa diferencia sea jerárquica, y por tanto todos los seres son igualmente en el Ser; y 3) si no hay un Uno superior al Ser, tampoco hay Bien, ni Mal,

solamente Ser. Ese es el punto de arranque de Deleuze para analizar las clásicas “cartas del mal” de la correspondencia entre Spinoza y Blyenbergh y deducir de ellas no solo que desde el punto de vista de la naturaleza todo es composición y por eso Dios no conoce ni el mal ni lo malo, y también que solo por convención podremos llamar “bueno” en cada caso a las acciones de composición directa de las relaciones y “malo” a las acciones de descomposición, sino que además Dios no hace signos sino que da expresiones, es decir, que revela relaciones que son las leyes naturales. La necesidad de la Naturaleza es que no haya relaciones sin efectuar, que todo lo posible sea necesario, y de ahí que nociones tan extrañas como mandato u obediencia a las leyes de la naturaleza sean desconocidas para Spinoza.

En la clase sexta “Ética. Afección, afecto y esencia” Deleuze entra de lleno en el plano ético y deslinda lo que él considera que son las tres pertenencias de la esencia: 1) la esencia pertenece a sí misma – dice – bajo la forma de la eternidad; 2) la afección en tanto relación entre una acción y una imagen de cosa pertenece a la esencia bajo la forma de la instantaneidad y 3) el afecto o paso de un estado de potencia a otro pertenece a la esencia bajo la forma de la duración. Sobre tal esquema define la *Ética* como una “teoría de los afectos” y pasa a describir lo que puede caracterizarse como una dinámica de los afectos en sus composiciones y descomposiciones infinitas para concluir que hay afectos-pasión tristes que disminuyen la potencia, afectos-pasión alegres que la aumentan y afectos-activos o acciones necesariamente alegres que, como una afección sobre sí mismo, supone poseer la potencia al máximo. El apéndice a esta clase se refiere al “materialismo del prudente” rousseauiano que permite al sujeto ético elaborar una ciencia vital y singular que le posibilite organizar los encuentros: a estudiar y seleccionar las relaciones que son constitutivas de aquellas que no lo son.

Las clases séptima y octava deben leerse bajo el mismo rótulo de “Las tres dimensiones de la individualidad” tal como las presenta Spinoza: 1) el individuo como una infinidad de partes extensivas; 2) el individuo como relación, como composición infinita de relaciones exteriores de sus partes extensivas; y en fin, 3) el individuo como grado o modo intrínseco que constituye su esencia singular. De la primera dimensión dice Deleuze que cada individuo está compuesto de una infinidad de cuerpos simples externamente determinados que la matemática del siglo XVII pudo concebir con su teoría de los conjuntos infinitos. De la segunda dimensión subraya el descubrimiento también en ese siglo del cálculo infinitesimal para comprender que la relación diferencial subsiste cuando los términos se desvanecen. De ese cálculo es posible así mismo la comprensión de la soldadura de los conceptos de infinito, de relación y de límite: hay siempre un límite que marca la finitud del individuo y hay siempre un infinito de un cierto orden que está comprometido por la relación. El individuo como potencia se concibe filosóficamente enfrentándolo con la abstracción griega de la idea del límite-contorno, de las superficies. Las cosas, ya lo plantearon los estoicos, son de los cuerpos y no de las ideas, y por tanto son acciones. El límite de algo es el límite de su acción, su potencia, y no el contorno de su figura. El individuo pues como modo, como “modo intrínseco” (Duns Scoto), como algo más allá de la forma, de la cualidad y de la extensión. La individualidad se entendería siendo sus partes intensivas o grado de potencia; la esencia singular que se expresa en relaciones. La teoría de las intensidades de la Edad Media permitiría concebir esta última dimensión.

La novena clase “Los tres géneros de conocimiento. La muerte y la eternidad” ya fue

tratada por el profesor Francisco José Martínez en el Boletín de Bibliografía Spinozista núm. 5, a cuya glosa me remito.

En la décima y última clase Deleuze se pregunta por qué Spinoza pudo decir que todas las afecciones y todos los afectos son afecciones de la esencia, incluso las pasiones, cuando en principio había quedado establecido que lo que pertenece verdaderamente a la esencia son las ideas adecuadas y los afectos activos. A través de las nociones comunes y de las ideas del segundo y tercer género – se responde Deleuze – la esencia se afecta a sí misma por cuanto todas las esencias son interiores las unas a las otras e interiores a la potencia divina. Ahora bien, cuando se trata de percepciones inadecuadas y de pasiones, son también afecciones de la esencia en tanto que ésta tiene una infinidad de partes extensivas que le pertenecen bajo tal relación; son afectos que vienen del exterior.

En el anexo final “Idea y afecto en Spinoza” datado en 1978 se define el afecto como aquel modo de pensamiento que a diferencia de la idea no es representativo pero que está determinado por las ideas que se tienen y que supone en última instancia una variación en la potencia de actuar. Para Spinoza habría tres tipos de ideas: 1) las ideas-afección que son las representaciones de efectos sin sus causas, es decir, las ideas inadecuadas deducidas del azar de los encuentros entre cuerpos (*occursus*) y que producen un incremento o una disminución de la potencia de actuar y un afecto de alegría o de tristeza en función de la composición o descomposición de la relación característica de un cuerpo por el buen o mal encuentro con otro: es el territorio de la pasión, del pasivo que no es causa de sus propios afectos. 2) Las ideas-noción que se elevan desde las afecciones alegres a la comprensión de la causa; son las ideas adecuadas deducidas de la composición de las relaciones singulares entre los cuerpos y por las que se adquiere la posesión formal de la potencia de actuar: es el territorio de la filosofía. 3) Las ideas-esencia en fin, que van más allá de las composiciones de relaciones que conciernen todavía a las partes extensivas del cuerpo y se elevan a la esencia singular, que es un grado de potencia. Ideas que son pura intensidad y que se convienen todas, unas con otras. Ya no se trata de la alegría o de la posesión formal de la potencia de actuar: es el amor de Dios y el amor que Dios se tiene a sí mismo; la beatitud, el afecto activo o el autoafecto. Es por fin el territorio de las intensidades puras.

Si el tema de estas clases de Deleuze es el de la relación entre ontología y ética en Spinoza quizá debiera haber sido subtítulo de esa manera el libro para mejor entendimiento de su conjunto. Se prefirió en exclusiva el título que finalmente lleva porque así es el modo en el que Deleuze decía que había que entrar en la filosofía de Spinoza, “por el medio”, por la parte más práctica de la filosofía instalándose en medio de la vida, pues no fue Spinoza un pensador que privilegiara su primer principio, el de una sola sustancia, sin el que todo resultara incomprensible. Casi al contrario.

Joaquín DE SALAS VARA DE REY

ESPINOSA, Francisco Javier: “La religión natural en Spinoza. Algunas consideraciones desde Kant, Schleiermacher, Bonhoeffer y Cox”. *Cuadernos del Seminario Spinoza* nº 7, Ciudad Real, 1996, 26 p.

El autor, profesor de Filosofía de la UCLM en Cuenca, se interesa desde hace años por

Spinoza, pensador sobre el que realizó su tesis doctoral (*Idea y verdad en Spinoza*) y al que conoce muy bien. En la actualidad sus intereses afectan también a la ética, a la filosofía de la religión y al pensamiento contemporáneo. Con fecha de 1996 publica, además del presente trabajo, el titulado “Naturaleza y religión: Spinoza y el pensamiento actual” (en *Razón, Persona y Política*, Coord.: A. Hernández y J. Espinosa, UCLM, 1996, pp. 87-109) que se insertan en esta línea de investigación. El estudio que comentamos saca a la luz las ideas de Spinoza sobre la religión desde la perspectiva de los desarrollos posteriores de Kant (s. XVIII), Schleiermacher (s. XIX), Bonhoeffer y H. Cox (s. XX).

Entre una forma de religión supersticiosa e imaginativa y la religión filosófica, el autor defiende la existencia de una religión-puente, una religión universal consistente en la práctica de la justicia y la caridad. El estudio se divide en cinco partes que ordenan progresivamente las características de esta religión-puente que también se descubre en las Sagradas Escrituras:

1. Es una religión natural (pp. 2-11). J. Espinosa se remonta hasta la edad media para examinar el significado del término “sobrenatural” frente a “natural”. Aquino y Cayetano ponen los peldaños de una lectura que en la modernidad terminará considerando lo religioso según la “teoría de los dos pisos” como algo separado y alejado de lo natural. La postura contraria, que supone la inserción de la divinidad en el mundo, remite en cambio a Campanella, Hobbes, Locke, Tolland, Kant, Schleiermacher y Hegel. Es en esta corriente donde se inserta la filosofía de la religión de Spinoza.

2. Es una religión revelada pero de forma natural (pp. 11-14). Con Spinoza se opera una importante transformación en el concepto de revelación. El A. apunta a la inserción de esta doctrina en las formas actuales de pensar la revelación. En este sentido las referencias a Kant y a Schleiermacher son obligadas.

3. La religión revelada es universal (pp. 15-17). Desde la religión racional con un núcleo común de mínimos de Spinoza al universalismo de Kant; y de éste al pluralismo tolerante de Schleiermacher, J. Espinosa traza una línea que permite entender la marcha de la historia en esta temática.

4. El problema del culto (pp. 17-21). Dejando de lado el culto supersticioso y la religión sin culto de la *Ética*, Spinoza habilita un espacio para el culto interno que corresponde con la religión natural.

5. La religión-puente no es especulativa. El estudio termina confrontando la postura de Spinoza con las de la teología del siglo XX (H. Cox y Lubac).

El trabajo, acompañado por una Bibliografía especializada sobre la cuestión, está sólidamente fundamentado y resulta original y muy sugerente en un momento crucial de nuestra historia.

María Luisa DE LA CÁMARA

Eugenio Fernández y el *Boletín de Bibliografía Spinozista*

Eugenio Fernández consiguió en 1996 que la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, acogiera la idea de publicar un 'Boletín de Bibliografía Spinozista' donde se recogieran anualmente las publicaciones hispánicas y extranjeras sobre Espinosa, su época y el contexto. Desde entonces han aparecido siete entregas de este Boletín coordinado por el propio Eugenio y María Luisa de la Cámara. En este número ocho, desgraciadamente ya sin Eugenio entre nosotros, queremos agradecer a la Dirección de la Revista la continuidad de la publicación del Boletín y además hacer un pequeño recordatorio de las aportaciones de Eugenio al mismo.

Cuando se repasan sus aportaciones lo primero que salta a la vista es que en las mismas predomina lo que fue su principal interés en el estudio de Espinosa: el análisis de los afectos y las pasiones. La mayor parte de sus reseñas tratan de libros con este tema. También hay que resaltar que comenta dos novelas lo cual pone de relieve su interés por la relación entre literatura y filosofía.

Entre estas aportaciones destacan, en el Número 1: el comentario de las obras de R. Bodei, *La geometría de las pasiones* y de P. F. Moreau, *Experiencia y eternidad*. En la primera Eugenio destaca que para Espinosa el sabio no es impasible sino apasionado, que trata de comprender y utilizar las pasiones, más que destruirlas y además que su utilitarismo no es egoísta ni posesivo, sino libre y generoso. Respecto al libro de Moreau, Eugenio destaca a partir del mismo la imbricación de lo geométrico y lo experiencial en la obra de Espinosa. Asimismo retoma la importancia de las experiencias prefilosóficas en la construcción de la filosofía. La experiencia aunque no sea el fundamento del sistema filosófico está en su comienzo. Por último, Eugenio recoge el análisis que Moreau hace de la frase de Espinosa según la cual nos experimentamos como eternos. La experiencia de la eternidad en Espinosa, en el marco de su ontología de la finitud, nos conduce a pasar de una noción absoluta de la eternidad a una noción diferencial de la misma que nos lleva a la plenitud de la razón.

En el Número 2: Eugenio reseña algunos tomos de la Introducción a la Ética de P. Macheray, destacando el propósito de la misma: escribir una guía de lectura que no pretende superponer al texto un comentario erudito sino limitarse a leer la Ética a partir sólo de la propia Ética. El trabajo de Macheray tiene una dimensión semántica según la cual los términos son analizados en sus múltiples significados y en la evolución de dichos significados. También tiene una dimensión estructurante de la obra de Espinosa que ofrece una organización temática de cada una de las partes.

También aquí nuestro autor hace una reseña de la novela de L. Winter titulada 'El hombre de Hoffman'. Novela de espías cuyo protagonista encuentra el TIE y lo convierte en su libro de cabecera. En esta novela nuestro autor descubre como el texto de Espinosa "es puesto a prueba, retado en su claridad y capacidad de producir verdad". Eugenio recomienda la obra no sólo para los que quieran acercarse a la obra de Espinosa, sino también para "quienes quieran poner su vela en medio de la experiencia humana, más que a resguardo de cualquier celemin". Es importante esta reseña porque muestra muy bien el acercamiento de Eugenio a la filosofía de Espinosa y a la filosofía en general, según el cual el rigor académico no está reñido con el intento de utilizar la filosofía para iluminar la experiencia humana que es lo fundamental.

En el Número 3 del Boletín Eugenio presenta las actas del Congreso de Santiago organizado por Jesús Blanco y dedicado a 'Ética y política'. Estas actas son la muestra de la continuidad de los Congresos internacionales que el Seminario Spinoza ha organizado de forma periódica desde su fundación en 1990. Este de Santiago tuvo una dimensión ibérica que siempre el Seminario ha tratado de impulsar al relacionar a los investigadores de lengua castellana con los de lengua portuguesa. También en este número se recensiona el libro "Spinoza et les affects", del Grupo de Investigaciones espinosistas dirigido por P.-F. Moreau. Aquí Eugenio de nuevo apunta la importancia que las pasiones tienen en el sistema de Espinosa, como algo a estudiar y a utilizar más que simplemente a controlar o a dominar como en la tradición estoica o cartesiana. En este Número también analiza el libro de Ch. Lazzeri sobre 'Espinosa crítico de Hobbes'. En la obra se destaca cómo Espinosa sometió a los conceptos hobbesianos a un cuidadoso trabajo de "sustitución, desplazamiento y transformación" de tal manera que la comparación entre la obra de los dos grandes pensadores conduce a la conclusión de que más que obedecer a un patrón común ambas obras muestran soluciones distintas a unos problemas compartidos. En concreto en Espinosa se produce un desplazamiento triple de la noción de derecho natural como derecho subjetivo y por otra parte en Espinosa la noción hobbesiana de representación se muestra como superflua ya que para éste la unidad de la multitud se produce mediante la composición de potencias.

En el Número 4: nuestro autor comenta el 'Spinoza subversivo' de Negri., destacando la capacidad que tiene el autor italiano para romper tópicos y para lograr que el pensamiento espinosista, como toda verdadera filosofía, actúe como "proceso constituyente, en los conceptos y en la praxis, y despliegue una potencia de hacer ser, creadora, revolucionaria, que convierta la actualidad en acontecimiento". Aquí de nuevo vemos como Eugenio se interesa por la capacidad de la filosofía de romper el marco académico e incidir en la vida individual y colectiva. También en este número recensiona el número 12 de los *Studia Spinozana* dedicado a las relaciones entre Spinoza y la filosofía antigua, y comenta el libro de Ch. Ramond sobre el vocabulario de Spinoza que consta del análisis de 31 términos en tres planos: el significado tradicional y el sentido que le da Espinosa, el perfil del campo semántico del término y las principales conexiones con otros términos.

En el Número 5, Eugenio analiza otra novela, 'El cuaderno de Baruc' de M. García Guerra. El autor escribió una tesis en 1993 sobre la noción de libertad espinosista y en esta novela plantea la existencia de un cuaderno que no se publicó en sus Obras porque L. Meyer pensó que no estaba a la altura del resto. La novela reconstruye la experiencia teórica y vital de Espinosa y especialmente el amor con María van Enden que Eugenio describe como sigue: "Un extraño nudo reúne la vida, el amor y la muerte, nos acerca y nos estrangula". La pregunta sobre la muerte del amor entre Baruc y María lleva a Eugenio a una frase que vista retrospectivamente nos ayuda a comprender la dura lucha que mantuvo con la enfermedad y la muerte los últimos años. Eugenio escribe de forma lapidaria: "Porque ni el deseo es una conquista, ni la muerte una derrota". De la propensión de la vida a dejarse en cada deseo surge la verdadera filosofía: "Esa filosofía que se quiebra en el intento de trazar la imposible geometría de la muerte, pero que enseña a vivir libres ya". Este comentario es revelador de la posición íntima de Eugenio frente a las relaciones intrínsecas de la filosofía con el deseo, la vida y la muerte.

También en este número del Boletín se comenta el libro editado por G. Lloyd *Spinoza. Critical Assesment* y el libro de L. Madanes *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*. El profesor argentino defiende aquí que la común oposición al filósofo rey de raigambre platónica es la base de sus posiciones en torno a la tolerancia y la libertad de expresión. Espinosa en el TTP habría desarrollado posiciones hobbesianas contra el propio Hobbes.

En el Número 6 del Boletín, Eugenio comenta dos libros de D. Tatian, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza* y “Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza” publicada en la revista de Córdoba (Argentina) *Cuadernos de Nombres*. Vemos aquí de nuevo el interés de Eugenio por el tratamiento espinosiano de las pasiones, no sólo de las ‘pasiones políticas’ sino también de la ‘política de las pasiones’. En el primer libro se parte de la expulsión de Espinosa de la comunidad judía y a partir de aquí se considera que “comunidad no es algo a lo que se pertenece, sino algo que se construye; no es un dato, sino un efecto”. Después se habla de la vida en común y se analizan cinco pasiones: amistad, adulación, odio, ambición, miedo, esperanza y amor y se concluye con un estudio sobre la idea de comunidad. Tatian habla de un Spinoza impolítico en el sentido de R. Esposito y Cacciari, es decir, en tanto que Espinosa no reduce la política al discurso político convencional ni identifica política con Estado; lo impolítico supone una crítica de la noción de representación y de la enajenación de la potencia en un poder extraño que la controla desde el exterior. Respecto a la vida común el autor parte de TRE y sus análisis sobre los diversos bienes y pasa de la vida común a la vida en común basada en la dinámica de la concordancia entre los hombres. El libro plantea la política espinosiana como una reflexión sobre la vida en común de los hombres capaz de pasar del predominio de la plebe a la estructuración de la potencia de la multitud. Eugenio concluye diciendo que “la propuesta de Spinoza no consiste en alienar derechos, sino en componer potencias y construir así la civitas donde los hombres puedan ser sui juris, realizar la utilidad común y construir la paz”. La comunidad es el punto de llegada del proceso que parte de la vida común; es una comunidad de afectos basada en el *auxilium*, la amistad, la honestidad y la generosidad. Estos afectos combinan potencias y ayudan a formar una ‘razón afectiva común’ y una ‘praxis común’. También analiza Eugenio en este Boletín el número de la revista argentina *Cuadernos de Nombres*, constatando la importancia de la reflexión sobre Espinosa en la Argentina actual que a pesar de su valor desigual revela el interés que por el escritor judío se da en América latina.

Por último, en el Boletín N.º 7 Eugenio comenta en primer lugar un espléndido trabajo de nuestra común compañera y amiga desde la Facultad, Remedios Avila ‘Spinoza en Nietzsche’ que es el número 15 de los opúsculos editados por el Seminario Spinoza. Eugenio destaca el valor del trabajo que inscribe e interpreta la relación de Nietzsche con Spinoza preguntando si se puede situar al autor judío dentro del espíritu de pesadez moderno o bien se le puede hermanar con Nietzsche como filósofo alegre, ligero e intempestivo. En el trabajo se hace un repaso exhaustivo de las referencias a Espinosa presentes en la obra de Nietzsche y los diferentes periodos de identificación y alejamiento entre los mismos. Eugenio resalta que el valor esencial del trabajo de R. Avila reside en la puesta en evidencia de las afinidades entre los dos autores, más allá de la conciencia que el propio Nietzsche pudo tener de la misma.

También aquí Eugenio Fernández analiza el libro de la autora argentina D. Cohen, *El*

suicidio: deseo imposible o la paradoja de la muerte voluntaria en Baruch Spinoza. A pesar de resaltar algunas deficiencias en la consideración de términos centrales en la obra espinosista como la distinción ente esencia objetiva y esencia formal de las ideas, la noción de paralelismo, la relación del deseo con el apetito, Eugenio reconoce la finura con la que la autora analiza las diversas formas del suicidio y como amplía el horizonte para tratar el tema de la muerte en Espinosa. Acaba sus reflexiones con una pregunta que de nuevo de forma retrospectiva adquiere un particular significado: "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'?" En este punto plantea la relevancia teórica de su propia experiencia de la enfermedad y además apunta a otra de sus grandes preocupaciones teóricas, el psicoanálisis con su pulsión de muerte como límite absoluto de cualquier fácil optimismo, que no es el de Spinoza, obviamente, pero que no deja de mostrarse, la pulsión de muerte, como un pendant oscuro y trágico de todas las filosofías afirmativas, vitalistas y alegres como la espinosiana.

En estos trabajos que no se pueden considerar ocasionales surge la posición teórica de Eugenio no sólo en relación con Espinosa sino también respecto a la filosofía en su conjunto e incluso respecto a la vida en general. Para él la filosofía no era solamente una pasión teórica sino una pasión vital; él, tan atento siempre al papel de las pasiones en la vida individual y colectiva de los hombres, fue un hombre apasionado que utilizaba la reflexión filosófica como un medio más para entender y experimentar la vida, la suya y la los demás. Por eso el pensamiento no se agotaba en la filosofía y así hemos podido comprobarlo en las recensiones de dos novelas. La literatura y la filosofía son dos actividades que pretenden, cada una con su especificidad, entender la vida y promover la vida y a las dos se dedicó Eugenio con entusiasmo. Filósofo alegre y vitalista, Eugenio Fernández tuvo que sufrir el embate destructor de la enfermedad y al final de la muerte prematura, pero lo hizo con gran entereza poniendo en acto lo que proclamaba en sus escritos y animándonos a todos con su ejemplo para que nunca renunciemos al deseo propio ampliando la potencia del conato en el marco de lo posible.

Considérense estas líneas como una contribución al permanente homenaje que nuestro recuerdo rinde al gran amigo, fino filósofo y generoso intelectual que fue Eugenio Fernández.

Francisco José MARTÍNEZ

R. FOSTER y D. TATIÁN: *Mesianismo, nihilismo y redención: de Abraham a Spinoza, de Marx a Benjamin.* Buenos Aires, Altamira, 2005, 544 p.

Se trata de una obra que recoge y transcribe, desde una grabación, las clases impartidas por los profesores Ricardo Foster y Diego Tatián en un curso de doctorado en Estudios Judíos de la Universidad de Córdoba en Argentina. Al ser la transcripción de un lenguaje oral, es un libro lleno de viveza y colorido, salpicado con preguntas y comentarios de los estudiantes que re-orientan el discurso en interesantes direcciones. Pretende ser una historia

del pensamiento judío, pero no expuesta según un estilo academicista. Su modo de redacción tiene su cara y su cruz. Por una parte, no tiene la pesadez del lenguaje academicista, fríamente estructurado, sino que es chispeante y está lleno de sorprendentes conexiones con obras de literatura y de filosofía. Pero, por otra parte, parece a veces más la expresión de las ideas de los propios autores que la narración de la historia del pensamiento judío. Esto pasa, sobre todo, en el caso del primero de los autores, Ricardo Foster. De vez en cuando el hilo de la narración histórica se pierde o se dejan de lado personajes imprescindibles para cualquier historia filosófica del judaísmo, como Moisés, Isaías o Jesús.

La obra se divide en tres partes. En la primera, de 200 páginas, Ricardo Foster hace una interpretación del judaísmo desde sus orígenes hasta Spinoza. Como he dicho antes, es una interpretación muy personal. En realidad, podríamos decir que es una interpretación postmoderna del judaísmo o, al menos, desde predecesores de la postmodernidad, como son los judíos Rosenzweig y Benjamin: el judío siendo visto como el que ha perdido su tierra y el templo, y vive en la experiencia de la fragmentación de su identidad y de la debilidad (p. 19). El judaísmo es presentado como un exilio donde no hay una autoridad normativa, por lo que lo típico del judaísmo serían las diferentes interpretaciones que nunca pueden ser canónicas (p. 29). Se afirma que una de las causas de la persecución del judaísmo radica precisamente en su falta de ortodoxia (p. 32) y que la herejía salvó al judaísmo de sí mismo de su cristalización dogmática (p. 33). La experiencia de lo judío, se afirma, no es la tierra ni el espacio, sino el exilio y el tiempo; su mundo es el Libro, la *Biblia*, pero un libro que no es igual para todos: el libro como mundo, como vida, como diversidad, como aventura interpretativa (p. 46).

Por eso, en esta lectura es tan importante Abraham, porque, a diferencia de Ulises, que todo su viaje es un intento de regresar siempre a su tierra y a su *ethos*, la vida del patriarca judío es la del abandono de la tierra; lleva la marca del extranjero eterno; es el hombre de las fronteras, es decir, de una identidad que permanentemente es puesta en cuestión, que se desarticula y se vuelve a articular, porque no puede ser afirmada desde el arraigo y la identidad de la tierra (pp. 63-68).

Foster incide sobremanera en la experiencia marrana y el mesianismo de Sabbetai Sebí, es decir, en los siglos XV, XVI y XVII. Los marranos, aquellos judíos que en esos siglos fueron forzados en la península Ibérica a convertirse al cristianismo, pero en su intimidad siguieron siendo judíos, se veían a sí mismos como los verdaderos judíos, que guardaban el legado, atravesando pruebas extremas, para que en el momento adecuado el judaísmo renaciera. Por eso, para él, el marrano es el ser de la ficción, de la metamorfosis, de la lógica del simulacro. Además la exterioridad de un cuerpo cristianizado se irá colando en la interioridad judaizante hasta modificar tanto la exterioridad cristiana cuanto la interioridad judía, convirtiendo al portador de esa experiencia en un ser marcado por la *hybris* (p. 157). El marrano, incluso cuando en el XVII pueda, por ejemplo en Holanda, volver al judaísmo, en el fondo de su ser siempre estará marcado por esta escisión (p. 159), por una identidad fragmentada y, de acuerdo con esta lectura de Foster, entrará en colisión con el proyecto de una modernidad articulada alrededor de prácticas unificadoras universalistas ilustradas cuya pre-ocupación principal será acallar las voces de la diferencia (p. 153).

Para Foster es de capital importancia la historia de Sebbetai Sebí. Fue proclamado Mesías en Oriente en 1666, lo que produjo un revuelo en todas las juderías de Europa.

Mucha gente pensó que había llegado el momento de regresar a la Tierra Prometida. Pero el sultán lo capturó y lo puso en la alternativa de la muerte o la conversión al Islam. El Mesías se convirtió al Islam. Quizá en algunos judíos esto produjo un sentimiento de decepción, pero otros muchos, de acuerdo con la lógica marrana, lo interpretaron como un disimulo, como la prueba definitiva de que era el auténtico Mesías, que les liberaba de su conciencia culpable de simuladores. Era la glorificación definitiva de la dualidad inherente al marrano (pp. 183-185). De este movimiento surgieron varios otros caracterizados por el mesianismo y la fragmentación-simulación de identidades, que serán los rasgos decisivos en el judaísmo moderno, ya sea religioso o secularizado.

Acaba esta parte comparando las tres posibilidades que se dan en estos albores de la modernidad: Uriel da Costa, Juan de Prado y Spinoza. En el primero, la imposibilidad de retornar a una identidad clara, no escindida, sin simulación ni vergüenza, le lleva al suicidio. Juan de Prado lo que hace es seguir practicando el disimulo marrano. Spinoza, en cambio, se liberará totalmente de las identidades religiosas, abandonando las comunidades de los creyentes: no tiene que disimular, ni negociar nada, ni sufre por la imposibilidad de la identidad. Está fuera (p. 194). El miedo ha desaparecido, todo es pura afirmación. No hay desgarramiento ni fragmentación (pp. 202-203).

La segunda parte, que trata exclusivamente de Spinoza, está a cargo de Diego Tatián. También tiene el mismo estilo oral salpicado de preguntas, lo que lo hace muy ameno e interesante al lector. Además está más centrado en su tema, Spinoza, y no da tantas vueltas por otras cosas, como hace Foster. Podríamos decir que esas 130 páginas dedicadas a Spinoza son una de las mejores introducciones a su vida y pensamiento. En primer lugar, trata sobre las causas de la excomunión de Spinoza y sobre los orígenes de su pensamiento. De entrada, ya avanza que la clave para la lectura de Spinoza es pensar que fue el primer judío secular, que no piensa en términos de “pueblo” y menos en los de “pueblo elegido”, sino en clave de una humanidad en la que se deben tratar de esclarecer las causas de la separación entre los hombres (pp. 222-223). Con respecto a la excomunión de Spinoza resalta las teorías que afirman que la comunidad judía, que gozaba de una gran libertad en Holanda, de ninguna manera quería tener en su seno ciertos tipos de herejía que alarmasen a los holandeses y pusieran en peligro su buena posición; al mismo tiempo, señala que la comunidad judía de Holanda estaba intentando en ese momento la apertura de Inglaterra a los judíos y ciertos tipos de herejía, como el de Spinoza, podría producir miedo a la entrada de judíos en Inglaterra. De todas formas, acaba señalando que la excomunión de Spinoza sigue siendo un misterio, que incluso pocos años después Jan de Witt prohibió a la Sinagoga excomulgar a nadie más y que de hecho no hubo más excomuniones desde 1657.

Seguidamente trata las más importantes tesis del spinozismo y la relación de Spinoza con el judaísmo. Según él, Spinoza destruye absolutamente el viejo Dios de la tradición (p. 251) por sus afirmaciones de que no hay una trascendencia de Dios, que no hay nada fuera de esto que llamamos naturaleza y que esta naturaleza es divina, es Dios mismo (p. 252). El *Deus sive Natura* spinozista quiere decir que la naturaleza es divina, por tanto infinita, que existe necesariamente, que produce una infinidad de cosas y que es una fuerza productiva infinita (p. 266). A partir de aquí, subraya la filosofía afirmativa que hay en Spinoza, filosofía del ser y no de la nada, de la vida y no de la muerte (p. 257). No se trata de reaccionar negativamente en nombre de un ideal, de un *éscaton* cualquiera, ni de un Dios que

está fuera del mundo, ni de una moral que se horroriza frente a lo que pasa, sino realmente de embarrarse en lo que es y tratar de pensar y de ver qué hacemos en la vida, cómo vivimos de una manera más plena con otros (p. 269). Así, según él, la ética de Spinoza es una ética naturalista, un arte de vivir teniendo en cuenta lo que existe: combinar los encuentros de una manera tal que se incremente nuestra potencia de vivir y evitar aquellos que la merman (p. 258). De lo que se trata es de que llegemos a ser máximamente causa de nosotros mismos: ser –relativamente– la causa de nosotros mismos, de la manera en que vivimos, de las cosas en las que pensamos, incrementar nuestra potencia de existir (p. 261). Es muy interesante el acento que pone en la *acquiescentia in se ipso* y su relación con la *philautía* de Aristóteles, lo que implica el rechazo de la antropología dualista y la afirmación de lo que lo importante es ser amigos de nosotros mismos: ver que nosotros mismos somos la causa del incremento de nuestra potencia.

Quizá la crítica que podemos hacer a esta parte dedicada a Spinoza es que cae en el tópico de afirmar que la crítica de Spinoza a los judíos contribuyó al desarrollo del antisemitismo (p. 313). A esto se añade su peculiar visión sobre los marranos. Señala que ya no son perseguidos por sus ideas, sino por ser judíos, por su origen, su sangre y su raza. Y enlaza la persecución de los marranos con el nazismo (p. 322). La limpieza de sangre que llevan a cabo los españoles es, piensa, la precursora ideológica del nazismo. Aunque lleva una parte de razón en algunas partes de su argumentación, creemos que pierde de vista la perspectiva histórica. El asunto de la limpieza de sangre no era algo sólo antijudío o antisemita, pues no sólo se utilizó contra los marranos, como se ve al recordar otros fenómenos de la época, como por ejemplo la hidalguía universal de los vascos, que tenía la misma lógica. Afirmar que la persecución de los marranos fue por motivos racistas olvida que la Inquisición fue malvada y perversa, no porque persiguiera a los judíos, sino porque fue una máquina de torturar el libre pensamiento y la libre religión. Muchos judíos conversos y fervientes tridentinos no tuvieron problemas con la Inquisición y otros muchos judíos e hijos de judíos que no eran devotos de las jerarquías eclesíásticas tampoco tuvieron problemas. Y si es verdad que el intento de homogeneizar puso en el punto de mira de la Inquisición a los judíos conversos, también lo hizo con las mujeres iluminadas, los protestantes, las brujas o los reformadores dentro de la propia Iglesia Católica.

En la tercera parte de la obra Foster interpreta, narrando, la historia del judaísmo desde el XVII hasta nuestros días. A partir de ese momento que, según Foster, es un momento crítico con la aparición del mesianismo de Sebbetai Sebí, habrá muchas voces y miradas distintas en el judaísmo: desde los más tradicionales, siguiendo por los que se sumergen en la corriente de la Ilustración y la revolución política, pasando por el jasidismo.

En realidad casi todo lo que dice Foster, tanto en esta parte como en la primera, tiene como principal propósito explicar qué condujo a Auschwitz. Pero, creemos, no llega a explicar bien el origen del antisemitismo, pues la mayoría de las veces dice que fue la univocidad ilustrada o la universalidad ilustrada la que no permitió el marranismo y, en general, el judaísmo, en cuanto portador de una identidad fragmentada o de varias identidades. El judío es visto por Foster como un postmoderno *avant la lettre* o, al menos, el *alter ego* del sujeto moderno (p. 155). Por eso, afirma, Auschwitz no es una anomalía de Occidente (p. 48). El antisemitismo supone para él esa lógica moderna de destrucción de la identidad, en la que sólo lo que es homogéneo al concepto unívoco de hombre es humano; el judío es inhumano.

no y puede ser aniquilado (p. 167). La univocidad de la Ilustración fue lo que acabaría en el exterminio judío por parte de los nazis, porque se identificó al judío con el internacionalista, el tráfuga, el habitante de las fronteras, el revolucionario, el subversivo... Habla de Mendelssohn, Lessing o Rahel Vernhagen, como a los que la Ilustración obliga a sacrificar su peculiaridad cultural judía y a olvidar su pasado en aras del universalismo ilustrado (p. 363). También señala la enorme contribución de personajes de origen judío a la crítica de la univocidad ilustrada, tales como Freud, Einstein, Mahler, Kafka o Trostki. Igualmente nos recuerda, de la mano de Habermas, cómo en la época en que los judíos se asimilaban más y participaron más de la cultura occidental, más fueron rechazados e invisibilizados: Cohen, Cassirer, Husserl, Lukács, Bloch, los principales miembros de la Escuela de Frankfurt, muchos del Círculo de Viena y del Neopositivismo lógico...

Pero otras veces afirma que el problema viene del nacionalismo romántico, que critica en el judío los rasgos propios de la ilustración: intelectualización, cosmopolitismo, crítica del pasado, crítica de la religión... (pp. 355, 356, 360, 399). Parece que esto es contradictorio con lo anterior o, al menos, él no explica cómo pueden compaginarse las dos cosas: ser perseguidos por la Ilustración y ser perseguidos por ser ilustrados. De alguna manera parece un análisis un tanto unívoco y excluyente, unidireccional en cierto modo, porque siempre son los otros los que tienen la exclusiva culpa de la catástrofe de Auschwitz. El judaísmo y los judíos aparecen des-responsabilizados de todo, lo que no es una buena estrategia para defender la humanidad de cualquier ser. Cualquiera que critique al judaísmo, como Marx o Spinoza, será visto como antisemita o como origen del antisemitismo.

Pero a pesar de estos problemas, cualquier historia de cualquier cosa siempre será problemática, no deja de ser una obra sumamente interesante. Está escrita desde el presente y nos hace pensar nuestro presente (y nuestro pasado más inmediato). Así, los autores judíos más cercanos a nosotros, Buber, Scholen, Rosenzweig, Benjamin o Arendt, no sólo son explicados, sino que son utilizados para entender su lectura de la historia del judaísmo, lectura que no deja indiferente a nadie.

Fco. Javier ESPINOSA

HENRY, Michel: *Le bonheur de Spinoza. Suivi de Étude sur le spinozisme de Michel Henry* (par J.-M. Longneaux). Paris, PUF, 2004, 432 p.

Un autor –Spinoza– para dos lecturas: la de Michel Henry sobre Spinoza y la de Lagneaux sobre Michel Henry.

La primera parte de este libro contiene el trabajo preparado por Michel Henry para su Memoria de Licenciatura durante el curso 1942-1943. En un contexto académico marcado por el cartesianismo y el kantismo, el A. hace una exposición de la filosofía de Spinoza inusual en la hermenéutica del momento que (por influencia de Brunschvicg) limitaba la lectura de Spinoza a sus textos racionales.

La editorial PUF, con buen criterio, ha decidido sacar a la luz este breve texto de Michel Henry en el que vemos una imagen de Spinoza que nos resulta hoy familiar, pues lo contemplamos desde una perspectiva en la que se van desplegando los valores de la vida y de la

existencia humana, de la temporalidad y del sentimiento, y todo ello dentro del marco de la subjetividad. Así, en lugar de detenerse en el geometrismo, y en la corrección de los prejuicios, de la falsedad y del error, el análisis se ancla en la finitud humana, en el peso de los sentimientos y en la vida.

Michel Henry considera que el método geométrico es sólo la forma de justificar en el plano de la reflexión lo que es una experiencia vital y convicción íntima del filósofo: el anhelo de felicidad común a todo hombre. En efecto, ya en el Prefacio de *Ética* II Spinoza establece la importancia de la beatitud a cuya obtención se subordinan las partes II, III, IV y V de la obra, e incluso también la I parte. Mas, ¿por qué Spinoza –se pregunta el autor– buscando la felicidad hace una filosofía?

En la Introducción del libro el A. descarta algunas concepciones de la felicidad spinozista –que no se trata de un deseo exclusivamente personal, ni es tampoco un premio a una trayectoria moral– y defiende que la *beatitudo* es un principio metafísico que concierne a la experiencia de felicidad sin ser por ello algo irracional. Felicidad es la vida misma en cuanto aspira a expresarse como espíritu y como sentimiento, es una potencia inmanente que se enriquece en el decurso de la historia y a medida que avanza el sistema. Bajo este prisma deben ser leídas las restantes tesis de Spinoza: la existencia de Dios y la unicidad sustancial, los infinitos atributos y la infinidad de modos, el deseo humano y la negación de la libre voluntad. Todo ello no son sino las condiciones de la felicidad.

El A. desarrolla esta tesis inicial en 12 capítulos, a lo largo de los cuales va entablando diálogo con la filosofía francesa de la época; y considera sucesivamente: la finitud y temporalidad del ser humano (pp. 21-28), la interpretación de la sustancia en términos existenciales (pp. 29-39), el monismo frente al dualismo cartesiano (pp. 41-52), la eliminación de una voluntad separada del entendimiento (pp. 53-61), la verdad como adecuación (pp. 63-72), el alma como idea del cuerpo (pp. 71-81), el conocimiento como medio de salvación (83-90), la concepción progresiva de la conciencia que avanza desde la imaginación a la intuición a través de la razón (pp. 91-99), y una precisa idea de felicidad como sentimiento de eternidad. La dicha suprema es definida como un sentimiento unitario y soberanamente activo del alma, “en el que nada altera su vida y donde las acciones externas son perfectamente acordes con su naturaleza interna, es decir, con Dios. (...). La dicha es el sentimiento de Dios”, rubricará Michel Henry (p. 107).

Pero, ¿cómo es ese Dios del que habla Spinoza? Michel Henry retoma una tesis de Brochard –según la cual el dios de Spinoza es el Dios personal del judaísmo– para apuntar que su naturaleza sustancial no excluye en absoluto la presencia en él de la conciencia. A partir de esta observación el A. reinterpreta el famoso monismo de Spinoza –frente al dualismo cartesiano– como un estereotipo más que como una realidad: pues si bien es verdad que el holandés nunca modificó su apuesta por una sustancia única, sin embargo su despliegue se hace según pares categoriales que comportan un cierto dualismo: existencia temporal de los cuerpos – esencias eternas, sufrimiento – alegría, imaginación e intuición, apariencia y realidad. Todo lo cual le lleva a concluir que la noción de felicidad reúne y sintetiza el par experiencia (fondo) – idea (forma). En consecuencia, dirá el A., existe una clara organización conceptual en el pensamiento de Spinoza, pero no un “racionalismo absoluto”, que es mera ficción.

El comentario de Jean-Michel Longneaux: *Étude sur le spinozisme de Michel Henry*

que sigue a la obra comentada (pp. 153- 424) revela que Michel Henry no volvió en sus obras de madurez sobre las ideas de Spinoza, a pesar de lo cual resuenan ciertos ecos del spinozismo en la fenomenología practicada por él. Pues Spinoza y Michel Henry comparten una intuición común en su forma de entender el cuerpo, la vida, la inmanencia y los tres géneros de conocimiento. Y además la fenomenología también “reproduce el gesto” de la *Ética* en la medida en que lleva al lector como de la mano hacia la beatitud. La *Ética demostrada según el orden geométrico* deviene con Michel Henry –según argumenta Jean-Michel Longneaux– una “*Ética mostrada según el orden fenomenológico*”.

Texto de difícil lectura, pero sugerente y atrevido. En un momento en que las interpretaciones nuevas de Spinoza parecen haber llegado a su fin, esta lectura retroactiva del holandés a la luz de la fenomenología constituye un esfuerzo digno de ser considerado con atención. Eso es lo que la editorial PUF parece haber valorado a la hora de recuperar el trabajo escolar de Michel Henry y la lectura que de él hace Jean-Michel Longneaux.

María Luisa DE LA CÁMARA

HUNTER, Graeme: *Radical Protestantism in Spinoza's Thought*. Ashgate, Aldershot, 2005, 24x16, VII – 186 p.

Según Hunter, se presenta injustamente a Spinoza en la literatura secundaria o como ateo o como panteísta o como místico. Esto se debe al hecho de que se considera demasiado como su trabajo principal la *Ética* (1677), y no el *Tratado teológico-político* (1670). Además se lee y se interpreta este último trabajo a la luz de la *Ética*. Por ello no se consignan o se interpretan mal las referencias positivas de Spinoza al cristianismo.

Hunter procede de otra manera. Él toma en serio el *Tratado teológico-político* y luego lee la *Ética* de forma consistente en relación con aquél. Esto da lugar a un Spinoza diferente del forastero, diferente al filósofo de la Ilustración, y distinto del ateo y materialista que nos suelen presentar esos “lugares comunes tan divulgados por todas partes”, como los llama Hunter.

Su Spinoza debe mucho al pensamiento cristiano y es benévolo – como muchos otros intelectuales de su tiempo – ante el cristianismo. Spinoza no rechaza el cristianismo, pero lo quiere reformar radicalmente para volver a una práctica bíblica sencilla, sin rituales. Con otras palabras: Spinoza sería un protestante progresista y radical. En efecto, él estaba persuadido de lo que escribía: no hablaba dos lenguas, de las que una fuera una lengua secreta sólo para sus adeptos. A pesar de su distinción estricta entre filosofía y teología no excluye de la verdad ni el cristianismo ni el Nuevo Testamento.

Su rechazo en el *Tratado teológico-político* de los milagros no concierne, según Hunter, a los milagros de los apóstoles. En suma: toda la crítica de Spinoza a la teología y a la religión no significa que él rechazase todas las formas de cristianismo, como sostienen las interpretaciones corrientes, que atribuyen a Spinoza una postura distinta de la defendida por los (otros) protestantes radicales de su tiempo.

¿En que se funda la interpretación de Hunter? El opina que la formación judía de Spinoza fue muy considerable pero no dogmática. Y atribuye su expulsión de la comunidad

judía en 1656 a un supuesto contacto con Cuáqueros Ingleses, que en aquel año querían entrar en Amsterdam para convertir a los judíos. El A. señala que muchos de sus amigos fueron cristianos, –disidentes, pero piadosos y obedientes– que rechazaron solamente las dogmas convencionales.

En apoyo de esta tesis Hunter argumenta sobre la base de los escritos de Spinoza y así en el *Tratado de la reforma del entendimiento* ya encontramos la idea de que el amor a Dios es más importante que el amor a las cosas materiales. En el *Tratado teológico-político* Spinoza aparece como representante de un cristianismo moderado y de una tolerancia cristiana moderada. Según el punto de vista protestante los milagros de los apóstoles son posibles, aunque no podamos explicarlos. Hunter parece no tomar en consideración que, para Spinoza, el hecho de no poder explicar los supuestos milagros no es un argumento en favor de su posibilidad, sino en contra. No existen los milagros, porque todos los hechos tienen una explicación natural, incluso aunque no la conozcamos.

En consecuencia, Hunter considera que la crítica de la Biblia realizada por Spinoza no es subversiva, porque Spinoza atribuye autoridad a la Sagrada Escritura y así no mina el verdadero cristianismo. Parece que Hunter no respeta la distinción spinozista entre la verdad reservada a la filosofía, de una parte, y la piedad y la obediencia propias de la Escritura, de la otra. Cuando Spinoza habla de la “religión universal” como el fundamento mínimo, común a todas las religiones, Hunter considera que esto es una “cristianismo de mínimos”, es decir: los artículos del credo que hacen del hombre un cristiano, un protestante radical.

Según él se puede hacer concordar esta religión revelada con la religión natural de la *Ética*. Y como la *Ética* y el *Tratado teológico-político* son textos independientes uno de otro, entonces no resultan contradictorios entre sí a pesar de que su contexto y su terminología sean diferentes. La doctrina del amor y la justicia es la misma, aunque sea denominada de manera diferente. Hunter hace en este punto una analogía con la substancia única que se puede entender y describir de dos maneras, bajo el atributo de la extensión y bajo el atributo del pensamiento. Así también la doctrina defendida en el *Tratado teológico-político* y en la *Ética* es la misma, aunque el contexto explicativo de una y otra obra es diferente.

Pero no se puede negar que Spinoza (en contraste con los dos atributos de la misma substancia) habla de distintos planos en el conocimiento y amor a Dios basados en las tres formas de conocimiento. Hunter es conciente de ello, pero insistirá, el amor intelectual a Dios es posible (en teoría) para todos. Reafirma que los dogmas y la exigencia de obediencia forman parte de la religión universal del *Tratado teológico-político*, y son consistentes con la *Ética*. Y constituyen la dimensión cristiana de la filosofía de Spinoza.

Spinoza habría intentado algo similar a lo realizado por otros filósofos (Descartes y Hobbes entre otros) del siglo XVII: conformar la cultura cristiana a las exigencias del tiempo moderno. Aunque Spinoza es el más radical, quedaría dentro del cristianismo protestante, un cristianismo puro, y consistente con la posición filosófica de la *Ética*. Como protestante radical Spinoza, para Hunter, está más cerca de los cristianos que lo rechazaron, que de los ateos ilustrados que lo adoptaron después.

Miriam VAN REIJEN

JAQUET, Chantal: *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*. Paris, PUF, 2004, 148 p

La autora, bien conocida en medios spinozistas tanto por sus sugerentes publicaciones como por la organización de cursos y actividades en torno a Spinoza, expone en esta ocasión un problema clásico de la filosofía. En un número de páginas razonablemente pequeño dispone con orden todos los elementos que hacen posible una reconstrucción de la teoría spinozista de la afectividad. Y baraja una hipótesis: el “paralelismo” no es el modelo más idóneo para explicar la relación cuerpo-mente, por lo que se requiere una explicación genuinamente psicobiológica. Esta explicación o “discurso mixto” es la teoría de la afectividad.

La noción de *afecto* es remodelada por Spinoza para recoger y expresar a la vez cuerpo y mente. La A. parte de esta hipótesis y desde ahí va avanzando poco a poco hasta reconstruir el pensamiento de Spinoza sobre el tema. Un aspecto fundamental de este estudio es el diálogo con la interpretación cartesiana del hombre de la que el holandés se encuentra alejado (capítulo II), el diálogo interno con el propio autor (capítulo III), y el diálogo con otros intérpretes (fundamentalmente con Damasio).

A lo largo de este prolijo diálogo interno y externo Ch. Jaquet “hila muy fino” y se detiene en los aspectos lingüísticos delimitando con precisión el sentido de las fórmulas empleadas por Spinoza. Así se evitan malos entendidos como los que llevan a pensar la “unión” cuerpo-mente como una unidad reductiva o como una dualidad psicofísica.

María Luisa DE LA CÁMARA

LARRAURI, Maite: *La felicidad según Spinoza*. Valencia. Tàndem edicions, 2003

Maite Larrauri, alumna de Deleuze y de Foucault, ha desempeñado durante la década de los ochenta y noventa del pasado siglo en nuestro país, el papel de eficaz divulgadora de las filosofías de sus maestros directos, así como de la de Spinoza o la de Simone Weil. En lo que concierne a Spinoza, sus pequeños ensayos “Spinoza y las mujeres” (1989) o “Spinozismo” (1997), así como su labor pedagógica en clases y en conferencias, facilitaron una puerta más de las que habría disponibles para entrar en la filosofía del judío holandés: la de cierto vitalismo en la línea de Deleuze.

El libro reseñado, que forma parte una colección dedicada a conceptos vitalistas y a los filósofos relacionados con ellos, es fruto de esa función pedagógica y de la serie de conferencias que Larrauri pronunció en Valencia durante varios años a partir de 1998, bajo el título genérico de “*Filosofía para profanos*”. Por tanto, no es el libro una introducción al pensamiento de Spinoza sino sólo a una parte de él, la más preciada: la que hace a la felicidad o infinito gozo de existir.

Se sabe que Larrauri tenía previsto por título “*El cuerpo según Spinoza*”, y se entiende también que tras la lectura del libro hubiera sido más adecuado haberlo titulado “*La vida según Spinoza*”, pero ha de suponerse que la autora se marcó un reto que pocos se han atrevido a emprender, y menos con sencillez: el de qué pueda ser ese “infinito gozo de existir” que la felicidad supone, y sobre todo, cómo se alcanza.

La tarea no podía ser fácil, cuando además Larrauri se había propuesto que su reto fuera comprendido por profanos, utilizando un lenguaje común. La cantidad de ejemplos cotidianos que utiliza para iluminar las ideas o ciertas reiteraciones demasiado obvias, o las mismas viñetas del magistral dibujante Max que contiene el libro, o puede que sólo la siempre difícil operación de llevar al papel escrito lo que en origen ha sido una exposición verbal, ciertamente todos ellos son elementos que distraen la concatenación de ideas que defiende la filósofa. Pero al contrario, recalcan como pedagoga que es, el modo en el que se debe entrar en la filosofía: sin miedo y sin prejuicio, heréticamente. Y no bajando el nivel, sino buscando la simplicidad del concepto.

Larrauri parte de la idea básica de que la verdadera filosofía, la que comprendió y practicó Spinoza, no es una doctrina sino un modo de vivir, una reflexión sobre la vida y una invitación a la modificación de la existencia. Muy diferente de la vida cuantitativa, la de la percepción pasiva de los demás cuerpos, propio del primer grado de conocimiento y cuyo terreno está habitado por el moralista que, del enfrentamiento o componenda entre cuerpo y mente y de la prevalencia de ésta, no alcanza sino a ridiculizar las pasiones y a exigir su moderación o su tolerancia. El tránsito posible de ese modo de vivir pasional al relacional y superior a él que implica el segundo grado de conocimiento de las causas, forma el grueso de este pequeño libro. El conocimiento racional no consistiría así en pensar ideas generales sino en crear nociones comunes, es decir, en establecer las relaciones de conveniencia que hay entre los cuerpos; y ese conocimiento singular de las relaciones más la acumulación de pasiones alegres, permitiría al filósofo mutar los afectos pasivos en activos y de ese modo, vivir afirmativamente posibilitando la formación de nociones comunes incluso con los cuerpos que producen tristeza.

El segundo grado de conocimiento procura una buena vida, un modo de vida filosófico, pero Spinoza calcula que es posible sentir y experimentar una vida feliz desde el tercer grado intuitivo de conocimiento, superior aún al modo de vida racional. Reconociendo la dificultad de seguir a Spinoza en este punto, Larrauri entiende que esa vida feliz, que brota de la intuición primera del sabio que siente y experimenta la eternidad de su esencia singular y – desde la serenidad y contento que procura ella – la de las demás cosas, y que se manifiesta en el infinito gozo de existir, no se alcanza a la perfección; y que es una cuestión de proporción porque no es posible renunciar totalmente a las partes extensivas y a los imperativos del tiempo y las pasiones: “cuantas más acciones se es capaz de hacer – dice Larrauri –, más eterno se es. Y por tanto más perfecto. Y por tanto más feliz”. Y parece que tendría razón la autora a la vista de la cantidad de fórmulas comparativas proporcionales que utiliza Spinoza en las últimas proposiciones de la *Ethica* (“*cuantas más cosas conoce el alma...*”; “*...cuya mayor parte es eterna*”; “*cuanta más perfección...*”; “*cuanto más goza del amor divino...*”). Pero en este supuesto, habría que preguntarse con Deleuze si acaso no se puede ser un spinozista moderado y conformarse con el segundo género renunciando a la plenitud.

La duda que queda al final de todo, y que ha sido tradicionalmente objeto de polémica no necesariamente bizantina – causante al mismo tiempo de cierta contradicción en el último capítulo del libro de Larrauri –, es si la *Ethica* de Spinoza está escrita desde el segundo o desde el tercer grado de conocimiento.

Félix PINTÓ

MALINOWSKI-CHARLES, Syliane: *Affects et conscience chez Spinoza. L'automatisme dans le progrès éthique*. Georg Olms Verlag, "Europaea Memoria". 258 p., 2004.

Este volumen nos presenta una lectura de los textos de Spinoza a través de una reinterpretación de los afectos como clave de la obra de este filósofo. La contradicción clásica aparente entre la libertad humana y la necesidad natural se resuelve en el marco de los afectos en términos de automatismo espiritual de la conciencia de sí.

Según la autora, "parece evidente que la idea de la conciencia de sí ha sido tratada con negligencia por los intérpretes de Spinoza, motivo por el cual se ha originado la dificultad de conciliar la conciencia de sí con la necesidad del sistema".

La presente obra se propone paliar tal negligencia para conciliar las aparentes tensiones del sistema spinozista. Los instrumentos teóricos utilizados para este fin son, entre otros, los dos conceptos de causalidad vertical y horizontal (terminología acuñada por Edwin M. Curley), los cuales vendrían a dibujar una espiral en el ciclo retroactivo del autómata espiritual. La presente interpretación pretende asumir la tensión del sistema en el choque conceptual entre la conciencia y el automatismo sin privilegiar a ninguno de ellos.

Este estudio parte de distintos textos de Spinoza para sugerir una teoría acerca de lo que podríamos llamar el alma en progresión, para ello la autora se apoya en una teoría de la causalidad circular que expresa la perspectiva interna al sistema. Resulta difícil concebir cómo un esquema retroactivo o circular pueda venir a resolverse en términos de progresión o de progreso de la conciencia. Pese a esto, la autora lo da por hecho, pese a los problemas conceptuales que esto origina en los últimos capítulos de esta obra.

La estrategia de utilizar la causalidad circular para invertir el papel productor y transferirlo a los modos es de un atrevimiento brillante (se llega a afirmar que "el esfuerzo singular de cada esencia individual es una modificación directa de los atributos" así pues, desde un enfoque vertical o interno, las modificaciones podrían retro-actuar sobre la substancia). Ahora bien, esta estrategia conceptual, lejos de ofrecer una hipótesis que engarce teóricamente las dos cadenas causales, nos ofrece una solución dialéctica y convierte a la *Ethica* en un proyecto del progreso antropológico. La conciencia de sí, humana por supuesto, humana demasiado humana como habría dicho Nietzsche, lleva en su seno afectivo la afirmación de su progreso.

Todo esto me parece más que respetable, pero más que autómata espiritual, lo que destila esta interpretación es un cierto aroma casi hegeliano ("la causalidad experimentada a través de los afectos es la causalidad necesaria real de la evolución en la substancia").

Por otra parte, la presente interpretación, sea convincente o no, tiene la gran virtud de detenerse en aspectos del pensamiento spinozista sobre los que generalmente se pasa de largo a pesar de su gran relevancia. Líneas más abajo pasamos a exponer brevemente algunos de estos aspectos puestos en relación con la presente interpretación. Simultáneamente expondremos también como la bella hipótesis acerca de la circularidad causal de todas las cosas que existen, pese a ser interpretada de forma moderna y actual, acaba tomando un rumbo extraño y ajeno a dicha idea.

La retroactividad propuesta como esquema de fondo, apoyada sin duda en ideas brillantes en términos de equilibrios energéticos o potenciales, se disuelve y pervierte a manos de un proyecto antropológico claramente NO ÉTICO.

No me atrevo a afirmar que parte de esta interpretación, o mejor será decir el prejuicio añadido a la interpretación, no pueda apoyarse en ciertos pasajes de la obra de Spinoza. Dichos pasajes son contundentes, pero a pesar de ello, no me atrevería a afirmar que sean muy claros. Tal vez algunas cosas, llamadas prejuicios, también sean imputables a Spinoza, después de todo era sólo un hombre como nosotros, y aunque fuese capaz de deshacerse de muchos prejuicios comunes a su especie animal y de construir un sistema que los combatiera, es comprensible aceptar que no se deshiciera de todos.

Confieso que algunos pasajes de Spinoza, algunos de ellos contenidos en la *Ethica*, siempre me habían causado cierta perplejidad. Se trata de algunos pasajes que hablan de la posición del hombre con respecto a los animales (E3P57S) y sobre el uso utilitario de los mismos (E4P37S).

El 7 de enero de 2003, H. Brandt Corstius, a propósito de la edición de la traducción neerlandesa de la *Ethica* realizada por Henri Knop, pone el dedo en la yaga en un artículo periodístico en el que hace un reproche a la *Ethica*, un libro que, a pesar de estar situado en la perspectiva de la eternidad y a un nivel expositivo sólo alcanzado siglos después, podría resultar ofensivo y grosero en algunas de sus observaciones a propósito del uso de los animales por parte del hombre. El autor de este artículo afirma sobre este pasaje (E437S) “no se de que ley carnífera se trata, pero en esto me siento satisfecho de no estar de acuerdo con Spinoza, aunque esto me haga parecer afeminado”. Líneas después afirma algo que me parece básico y de importancia vital “De la misma forma que el cuerpo y alma son la misma cosa, el hombre y el conejo tampoco se pueden separar”.

Resulta llamativo que un sistema antifinalista que se posiciona frente a la ficción del “para” en el porqué de las cosas acabe siendo utilizado para afirmar el alma del animal que aunque, mezclado entre cosas naturales, sigue siendo el animal superior. Ahora la diferencia no es sustancial sino de grado.

Pero NO ES ÉTICO, ni tampoco está a la altura del conocimiento actual sobre las otras especies animales, afirmar sin más ni más la supremacía del animal humano. Por otra parte, tal y como Spinoza gustaba de decir, *experientia docet*, y la experiencia nos ha mostrado sin duda las muchas caras del animal humano, no todas ellas dignas de su excelsa y suprema inteligencia sobre las otras especies.

Pese a recuperar la belleza del paradigma pagano donde los seres, animales, vegetales y minerales son sin fronteras claramente delimitables, todo este panorama deliciosamente pagano se va por el retrete tan pronto como la superioridad humana se distancia en un marco gradual de las otras especies. Este tipo de animismo universal de conciencia de sí sobre la supremacía de la especie, teñido de esencias platonizantes, que se ha puesto en boga en los últimos decenios es difícilmente aceptable desde un punto de vista lógico o científico.

Aunque no se descarta teóricamente que los otros animales o seres puedan tener conciencia o ideas la autora postula que éstas no son comparables a las humanas ni tampoco serán adecuadas. Los otros seres son considerados como inferiores mientras que el alma humana progresa en el conocimiento de forma infinita gracias al automatismo de su conciencia de sí.

Pese a que, tal y como la autora reconoce, el animismo universal impide trazar teóricamente una línea de demarcación entre los hombres y otros mamíferos superiores, esto no le impide postular la clara superioridad eidética de la única especie animal cuya salud le impi-

de afirmar nada que se oponga a su conciencia. Es curioso, pues ella misma reconoce con gran precisión y perspicacia que no encuentra razón alguna para negar el acceso a la razón o a la conciencia a otros animales. Además, como ella misma añade, Spinoza no ha sido muy explícito a propósito de los individuos de otras especies.

La autora se adhiere a un axioma que prohíbe al spinozista aceptar cualquier cosa, a propósito de su conciencia, que pueda arruinar su humor ya que afirma sin tapujos “si esta conciencia en la que radica la salud según Spinoza no fuera una alegría experimentada ésta no sería una salud accesible o no sería humana”. No hace falta afirmar que la autora no parece conceder ningún interés a cualquier aspecto que no sea exclusivamente “humano”, pese a ello, la segunda alternativa resulta interesante y no es exclusiva (el hombre, su especie, puede formar parte de algo importante que no sea estrictamente humano). ¿Qué ha pasado con ese universo spinozista descrito en Ep.21, 32 y 58? La autora de este volumen se enfrenta a la interpretación de estas cartas en una sección que curiosamente lleva por título “La conciencia de sí no humana”.

En el mundo de la conciencia de sí humana, esa que está a favor de nuestra salud y nos alegra la vida afectiva según la autora, todo es progreso o progresión. Y, hasta tal punto es esto así, que hasta las esencias progresan (bueno no todas, sólo las humanas).

El proceso de perfeccionamiento, guiado por el autómatas que se expresa en términos de conciencia de sí, resulta difícilmente interpretable desde el marco spinozista dado que perfección no es más que realidad por eso, tal vez, me cuesta entender las ideas fundamentales expuestas en el capítulo 6. Lo reconozco públicamente, y pido disculpas si lo limitado de mi entendimiento puede ofender a las profundas mentes metafísicas, no entiendo qué cosa pueda ser el “perfeccionamiento moral universal” en la obra de Spinoza. Tampoco entiendo el dibujo de esa escalera natural y gradual de seres llena de escalones rotos y vacíos entre el animal humano y los otros seres de la evolución no biológica de la que este libro habla.

Pero, recordando el buen humor dialéctico del viejo Lessing, tal vez, toda la incompreensión que me suscitan estas ideas se deba a que tanta conciencia de sí me enferma el intelecto y tanto discurso de la supremacía de la especie (aunque la diferencia postulada sea de grado) me entristece.

A todo esto añadido, que fuere lo que fuera que Spinoza dijo o dejó de decir, no se siguen las enseñanzas de un hombre sabio por las necedades que puedan incluir sino por la sabiduría que éstas encierran. Algunos pensamos que esto también debería formar parte de la salud del conocimiento. Además Spinoza también dijo que una vez que se conoce el origen de la mente no se puede dudar en absoluto que los animales sientan (E3P57S).

E. ALVES LATOURNERIE

MONTAG, Warren: *Bodies, Masses, Power. Spinoza and his Contemporaries*, London-New York, Verso, 1999: 136 págs.

MONTAG, Warren, *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos* (Traducción Aurelio Sainz Pezonaga), Madrid, Tierradenadie ediciones, 2005: 159 págs.

El enfoque que presenta Warren Montag sobre la obra de Spinoza se inscribe en el

marco conceptual abierto por Louis Althusser. Esta vinculación ha quedado manifiesta en otras publicaciones de este autor como el libro *Louis Althusser: Transitions* (Palgrave Macmillan, 2003) y la co-edición del libro *The New Spinoza* (University of Minnesota Press, 1997), colección de ensayos de diversos autores (Althusser, Balibar, Deleuze, etc.) sobre la figura de Spinoza. La relación de este autor con el resurgir de un “nuevo” Spinoza se evidencia también por los dos comentarios, uno de P. Macherey el otro de A. Negri, que se incluyen en la solapa de la edición original. Además, Montag ha editado en inglés una colección de ensayos de P. Macherey (*In a Materialist Way: Selected Essays by Pierre Macherey*, Verso, 1998). De esta manera, siguiendo las pistas althusserianas se interpreta el silencio oficial en torno a la obra spinoziana como la “historia de una represión” donde lo que queda reprimido es “la mayor revolución teórica de todos los tiempos.” Siguiendo con estas reflexiones el pensamiento de Spinoza es interpretado como la lección más clara y persistente de herejía. Una filosofía insumisa y completamente otra, “oriental” al decir de Hegel, apelativo que apunta, justamente, a la imposibilidad de neutralizar el pensamiento spinoziano. Imposibilidad que quizás se deba, como piensa el autor, a que Spinoza presenta la crítica más potente que se haya hecho a la dominación.

Tres son las tesis que recorren el texto: “1. No puede haber liberación de la mente sin liberación del cuerpo; 2. No puede haber liberación del individuo sin liberación colectiva; y 3. La forma escrita de estas proposiciones mismas posee una existencia corporal, no en cuanto realización o materialización de una previa intención mental, espiritual, sino como un cuerpo entre otros cuerpos...” (p.21-22). Son tesis que buscan en la reflexión de Spinoza puntos para el pensar y el actuar en el más inmediato presente. ¿Por qué Spinoza y por qué hoy? Porque presenta el proyecto filosófico-político más consecuente con la afirmación de una inmanencia radical, cuyo primer anclaje es el rescate de la corporalidad en defensa firme del no-dualismo. La corporalidad no es el estrato inerte que espera la decisión de la voluntad sino potencialidad que afecta y es afectada, cuyos límites se borran en cada instante por la potencia siempre mayor de lo exterior. Exterioridad que puede anular o *plenificar*, pero que de ninguna manera puede dejar de ser considerada. ¿De qué vale pensarse libre mientras el cuerpo está coaccionado? A esto responde la primera tesis, no puede haber liberación de la mente sin liberación del cuerpo. Ahora bien, el cuerpo individual no es más que una infinitud de cuerpos incesantemente afectados, donde las fronteras son poco más que imaginarias, acotaciones de lo inacotable. Por esta razón, en esta perspectiva donde los cuerpos están formados por otros cuerpos, la única manera de crear un proyecto liberador, en el que las potencialidades se emancipen de las pasiones tristes, es colectivamente. Cuando lo íntimo no es más que un coágulo de determinaciones externas, la posibilidad de libertad se juega en el afuera. Afuera que es nuestro adentro, la superficie diría Deleuze, porque estamos “en medio de”, somos parte del proceso infinito de ese Dios o Naturaleza que no deja de producirse. Por esto, la segunda tesis de W. Montag no es más que la consecuencia de una ontología de la riqueza de lo real como afectación múltiple. El ser humano por su propia constitución es un ser que es potenciado por el otro, que no es sino él mismo, no como identidad, sino como potencia colectiva. La tercera tesis atiende a los efectos de un cuerpo entre otros cuerpos, la escritura. Un cuerpo que quizás desencadena actos como ningún otro cuerpo. No en balde, el propio Spinoza se dio a la tarea de intentar aclarar la legitimidad y alcance de las palabras, nunca inocentes, de la *Sagrada Escritura*.

El libro de W. Montag está estructurado en cuatro capítulos y un prefacio donde se exponen las tesis señaladas. El primer capítulo aborda la problemática de la tercera tesis, es decir, la materialidad de la escritura. El segundo capítulo, dentro de la discusión sobre la primera tesis, se dirige hacia los vericuetos de la identidad, la voluntad y la elección con la tarea de rescatar la importancia del cuerpo si se desea una libertad efectiva. Los últimos dos capítulos atienden al cuerpo más potente y más temido, el cuerpo colectivo. El análisis se topa con un Hobbes descalificador y un Locke temeroso ante las posibilidades de la multitud. A continuación, se verán estos temas con mayor detenimiento.

El primer capítulo, en su estudio sobre la materialidad de la escritura, se centra en el *Tratado teológico-político*. En este importante texto Spinoza invita a leer la *Sagrada Escritura* como parte de la naturaleza, en su materialidad y no buscar su sentido en alguna instancia externa, sobretextual. Escribe W. Montag que: “rechazar la pregunta por lo sobretextual no es declarar que los textos son independientes de los cuerpos que los rodean; por el contrario, afectan otros cuerpos y son afectados por ellos en innumerables encuentros.” (p.28). Siguiendo a A. Tosel, W. Montag recurre a la “operación del *sive*”. Así como el “Deus, sive natura” niega toda trascendencia, un hipotético “Scriptura, sive Natura” (nunca escrito por Spinoza pero consecuente con sus planteamientos) suprime cualquier instancia trascendente de inteligibilidad. Junto a estas dos peculiares disyunciones se encuentra en Spinoza la traducción del lenguaje jurídico por el lenguaje del poder: “jus, sive potentia”. En los tres casos se trata de una crítica a instancias externas, que trascienden el ámbito de los cuerpos. A través del estudio de W. Montag resuenan las palabras de M. Foucault, pensador que no se fijó especialmente en Spinoza, pero que en su análisis sobre el poder presenta una clara cercanía con este modo de abordar al pensamiento spinoziano. W. Montag, tomando en consideración la radicalidad de los planteamientos de Spinoza, se adentra en el *TTP* sin hacer concesiones a la escritura spinoziana. Lo que encuentra, entonces, es un texto que se tambalea en la ambigüedad de las ficciones jurídicas, a la vez que desvela a éstas como reflejo de relaciones de poder (el vínculo Maquiavelo-Spinoza también recorre el texto reseñado).

El segundo capítulo comienza con la interrogante de si es posible rechazar tajantemente todo dualismo. La respuesta parece ser que es imposible y que el ser humano se ve abocado a la creación de otro mundo que otorgue sentido y una supuesta estabilidad. De esta manera, el doble de este mundo brindaría sosiego ante la variabilidad, la contingencia y la contradicción. Esta parte del estudio se sumerge en la primera tesis, la necesaria co-implicación mente-cuerpo si se ha de romper con la servidumbre. De nada sirve una voluntad libre mientras que los cuerpos son movidos servilmente. En este punto, el autor se detendrá en ciertas diferencias esenciales entre Spinoza y la tradición liberal, sobre todo en Kant. Este capítulo se inscribe en la discusión sobre la subjetividad política, de las subjetividades que se piensan independientes, “la falsa idea del auto-dominio humano”. El planteamiento inmanentista es llevado hasta los límites, no se trata sólo de romper con la proyección humana en un *otro* trascendente, sino de desarticular la imagen autofundante del hombre. Se trata de criticar de raíz el círculo vicioso teológico/antropológico. Quizás el filósofo que ha llevado a cabo el ataque más intenso a este círculo sea el propio Spinoza, llegando, incluso, a cuotas más intensas que las del pensamiento de Nietzsche. Es aquí donde se instala, también bajo el eco althusseriano, el “anti-humanismo” de Spinoza que es defendido a través de refe-

rencias puntuales, sobre todo, de los libros tercero y cuarto de la *Ética*. El desplazamiento realizado por Spinoza del hombre autofundante y regulador de la naturaleza, por más que se quiera entender como una claudicación o minusvalía de lo humano, es, sin embargo, una recolocación intensa del ser humano en el seno de la producción de lo real. El ser humano, no es otro imperio, no es otra cosa, sino que participa, es parte de la potencia del devenir de lo real. Este capítulo además se da a la tarea de implosionar teorías ancladas en la noción de identidad. El caso del poeta español, que deviene otro después de una enfermedad, y el ejemplo del sonambulismo, dirigen al pensamiento a encontrarse en la experiencia con una “diversidad de muertes”; afectivas, ideológicas, fisiológicas y un largo etcétera que presentan serios dilemas para los pensamientos identitarios.

Cuando se ha pasado por la crítica del espacio imaginado llamado individuo, se puede, entonces, llegar a la segunda tesis de W. Montag. Los últimos dos capítulos ahondarán en la idea de que la liberación será colectiva o no será. No se trata de una cuestión axiológica, sino de poder, mejor aún, de potencia. Se trata de la pregunta: “¿Dónde reside el poder?” Esta pregunta llevará a W. Montag en el tercer capítulo a un rico análisis sobre los conceptos que utiliza Spinoza para referirse a la colectividad: *populus, plebs, vulgus, turba, multitudo* (este último término entrará en escena en el *Tratado político*). En diálogo con Livio, Salustio, Tácito, Quinto Curcio y Maquiavelo, Spinoza refleja sus dudas, incluso su miedo, hacia un poder que puede desestabilizar a cualquier poder, incluso a un “buen” estado. Miedo de Spinoza, miedo vivido por una masa temerosa y movida por la superstición religiosa que terminaría asesinando a Jan de Witt y derrocando al gobierno republicano defendido por el filósofo. Turba capaz de lo peor, multitud capaz de lo mejor. Multitud, en fin, “cuya voluntad determina el derecho del estado, con independencia de lo que diga la ley” (p.107). El último capítulo analiza el papel de esta fuerza avasalladora, nombrada como multitud, en el pensamiento de Hobbes y de Locke. W. Montag refleja los pasos dados por Hobbes para terminar afirmando la inoperatividad de la multitud, su incapacidad para actuar. En el caso de Locke, W. Montag realiza una lectura “sintomática”, señalando los silencios, que dicen demasiado, en el análisis realizado por el filósofo inglés sobre el esclavo rebelde Espartaco. Olvidos tan significativos como el no tomar en consideración que Espartaco era un esclavo y que no estaba sólo, es decir, que estaba respaldado por la fuerza de una multitud. Esto lleva a W. Montag a diagnosticar el miedo de la multitud en Locke. Montag rescata dos imágenes al concluir el libro: la interrupción del *Tratado político* en el inacabado capítulo, aún por pensar, aún por hacer, sobre la democracia, silenciado por la muerte, silenciado por el silencio... Silencio que quizás quería llenar, la segunda imagen, la del brasileño-etíope, esclavo rebelde, que años atrás le hacía señas a Spinoza (Ep. 17). Imagen de la violentada África, rostro ineludible del devenir de América, imagen de dolor y rebeldía interpelando a un europeo des-centrado y ex-céntrico, recordemos, “oriental” al decir de Hegel. Lo puesto en juego por Spinoza, rebasa al mismo pensador, y la multitud se expande incluso en lo que no tomó en consideración. Por ejemplo, lo que han aportado las reflexiones feministas al enriquecimiento de lo que puso en marcha el pensar de Spinoza, como se trasluce en el interés de Butler, Groz, Gatens, y se ha de añadir, Braidotti, en las formas corporales de sujeción y también de emancipación. ¿Por qué Spinoza hoy? Tanto por lo escrito como por lo silenciado. Este silencio es un reto, brindarle cuerpo a ese vacío puede ser lo que en palabras de W. Montag, nos lleve a conseguir: “el viaje en busca de lo otro en

lo que la filosofía de Spinoza debe convertirse con objeto de ser ella misma” (p.150). Este libro, desde la experiencia americana, específicamente estadounidense, nos invita a seguir ampliando más allá de un núcleo académico y europeo, las posibilidades del vacío, de lo que no concluyó pero sí comenzó el muy actual Spinoza.

Nota sobre la traducción:

Mientras preparábamos esta reseña apareció la traducción al castellano de A. Sainz Pezonaga. Las citas que hemos utilizado son de dicha traducción. Después de haber leído, tanto el texto original en inglés como la traducción en cuestión, se puede afirmar que se trata de una labor bien hecha, por lo tanto útil, que incluso se toma el tiempo de cotejar, y en ciertos puntos corregir, los términos latinos y las referencias bibliográficas del texto original de W. Montag. Además, esta edición incluye una breve introducción realizada por el traductor.

Raúl E. DE PABLOS ESCALANTE

MOREAU, Pierre-François: *Problèmes du spinozisme*, París, Vrin, 2006, 204 pp.

Pierre-François Moreau, uno de los más activos investigadores del spinozismo, acaba de publicar un trabajo que creemos se convertirá en referencia obligada para todos aquellos que se interesan por la filosofía de Spinoza. Pero también, como intentaremos mostrar en el breve espacio de esta reseña, para quienes se interesan, más generalmente, por la historia de la filosofía, o de la cultura, y la renovación de sus metodologías.

El cuerpo de la obra lo constituyen 17 artículos, de los cuales sólo tres son inéditos, aunque los restantes –cuya aparición se sitúa entre los años 1993 y 2001– hayan sido retocados en mayor o menor medida para integrarlos en la presente edición. Diecisiete artículos, pues, en los que queda reflejado gran parte del itinerario que su autor ha recorrido en el estudio de la obra de Spinoza y que constituyen el fruto de una manera de aproximarse a los textos spinozianos que se ha revelado como especialmente potente.

De lo que se trata en el libro que nos ocupa es de una reflexión sobre diversos aspectos de la filosofía de Spinoza al hilo de un análisis de las maneras como ésta se ha ido constituyendo, de los «modos de producción» teórica, si se nos permite la expresión, que han desembocado en su formulación definitiva. Es decir, se trata de determinar en su especificidad propia el uso que de ciertos materiales, ciertos problemas, determinadas nociones hace Spinoza, y que constituyen los resortes fundamentales de su filosofía. Punto metodológico fundamental : la comprensión de un sistema filosófico, la comprensión de su *arquitectura* conceptual propia, no puede prescindir del estudio de los materiales que selecciona y utiliza, ni del análisis de los modos como progresivamente los pone al servicio de sus propias necesidades y objetivos modificando su sentido o dotándolos de una fuerza diferente, insertándolos en problemáticas nuevas o transformando la lógica según la cual han sido pensados determinados *topoi* ya clásicos del pensamiento. Sólo así parece poder comprenderse el modo como las nociones en torno a las cuales se articula dicho sistema adquieren su especificidad propia y con ella la adquiere el sistema mismo, pues se trata siempre de materiales, problemas y nociones que poseen una historia, que pertenecen a determinadas tradicio-

nes, sean filosóficas, políticas, historiográficas, científicas o literarias. Comprender un sistema filosófico, así pues, pasa necesariamente por la comprensión de cómo éste integra diferencialmente en su interior los conocimientos, los conceptos, las polémicas que constituyen su exterior, que han constituido y que conforman el mundo intelectual en que el nuevo sistema viene a insertarse. A tal trabajo están dedicados los artículos que componen el último libro de Moreau.

Así, tres rúbricas organizan los artículos que en él se recogen : *Materiales, Problemas y Nociones*. Bajo ellas se organiza el estudio de la «activación de la cultura» o de la «cultura activa» de Spinoza : los conocimientos, directos o indirectos, que sirven al holandés para construir y para resolver o definir sus posiciones ante los problemas que ocupan su reflexión. El estudio de la cultura activa de un filósofo, así pues, consiste en el análisis de la manera como utiliza los universos teóricos –que no tienen por qué ser exclusivamente filosóficos– que constituyen su cultura y con cuyos materiales construye su sistema propio. Se trata, por tanto, de un trabajo en el que los análisis más precisos de determinados ámbitos de la filosofía de Spinoza –su relación crítica con el cartesianismo (*Spinoza et Descartes*, pp. 32-50, *Le jugement*, pp. 168-179), su posición en los debates teológico-políticos del XVII (*Langage et pouvoir*, pp. 70-77, *Sacerdos, Levita, Pontifex*, pp. 131-137), etc.– son efectuados a la luz de una disciplina –la historia de las ideas– que trata de la «localización de las controversias que dan su sentido a los conflictos *políticos, científicos, religiosos* de una época»; conflictos que deben ser leídos como «el horizonte en el que se organizan las alternativas que elige un sistema que trata de conmovierlos» (*loc. cit.*). En efecto, los útiles conceptuales de dicha disciplina –«desvío significativo», «metatexto», hipertexto», etc.–, así como sus procedimientos analíticos –la atención a los diferentes géneros literarios (Diálogo, Tratado, Correspondencia,...) en que puede expresarse una obra filosófica y las reglas o los límites que la imponen, la determinación del tipo de estrategia argumentativa a que conduce el hecho de que un escrito se dirija a un cierto público y no a otro, etc.– van a revelares, en la escritura de Pierre-François Moreau, como verdaderas guías de interpretación y de comprensión de algunos aspectos del spinozismo. Así, son señalados cuatro tipos de cultura funcionando en la obra de Spinoza : política, científica, religiosa y literaria. Veamos a la luz de algunos ejemplos cómo lo hacen.

En cuanto a la cultura religiosa, Spinoza se sitúa en una problemática distinta de la propia de los discursos ortodoxos y de los discursos comparatistas –sean ortodoxos o heterodoxos (pp. 11-12)–, en un terreno ajeno al propio de los movimientos intelectuales que tratan de determinar la verdad o la falsedad de tal o cual religión, para invertir sus fuerzas en la constitución de una suerte de «antropología religiosa». Así, por ejemplo, su reflexión acerca de la figura de los profetas, o acerca del martirio y del uso político que tradicionalmente se ha hecho de la figura de los mártires –figura que ha comenzado por ser considerada como testimonio de la verdad de una religión, para pasar a ser pensada en determinados círculos religiosos como modelo que puede incitar a la resistencia o incluso a la rebelión frente a todo poder político considerado impío, con el consiguiente peligro para la paz y la seguridad de los Estados o de las Repúblicas que ello conlleva– constituyen dos ejemplos diáfanos de cómo Spinoza desplaza los acentos que cierta tradición ha puesto sobre determinadas problemáticas, y de cómo es utilizada y transformada lógicamente la tópica de algunas argumentaciones tradicionales. Spinoza marca un punto de inflexión considerando

de otra manera las figuras del mártir o del profeta (haciendo lo cual, desde luego, se posicionará acerca del valor de verdad de la profecía y del valor ejemplarizante de los mártires) : de lo que se tratará esencialmente será de construir una reflexión antropológica lo más rigurosa posible acerca de los comportamientos sociales y políticos de los hombres (*Les prophètes*, pp. 120-131), o una reflexión política y ontológica acerca de las causas internas que producen la descomposición de los Estados (*Le martyre*, pp. 184-196).

Por lo que se refiere a la cultura científica, la especificidad, el «desvío significativo» de la posición de Spinoza está en la afirmación de que nada escapa a la causalidad ; Spinoza no se entrega a una mera reproducción de la causalidad conocida por las ciencias. Especificidad que permite comprender, por ejemplo (*Spinoza et Epicure : la physique*, pp. 15-26), la afinidad entre Spinoza y Epicuro o el epicureísmo, y, sobre todo, esa aparente contradicción entre el elogio que Spinoza hace del materialismo –única filosofía antigua de la que afirma sentirse próximo–, y su posición tajantemente contraria a la hipótesis del vacío. La violenta oposición de Spinoza y de los epicureos a todo tipo de superstición puede hacer pasar a un primer plano la filiación entre ambas doctrinas –es lo que hace el propio Spinoza en su correspondencia con Hugo Boxel sobre los espectros– invisibilizando estratégicamente, por ejemplo en una polémica, sus diferencias de contenido, sobre las cuales puede ponerse el acento utilizando determinados textos de la *Ethica*, es decir, la obra en que se expresa la constitución de su ontología. Pasamos así de una suerte de perplejidad ante textos que parecen contradecirse, a una comprensión profunda de las maneras como funciona determinada cultura en la filosofía de Spinoza ; es decir, a una profundización en nuestra comprensión de la letra y del espíritu del spinozismo.

En cuanto a la cultura política, la posición propia de Spinoza adquiere su forma mediante una inquebrantable voluntad de explicar lo real opuesta a su mera descripción. Ahora bien, una manera que puede revelarse como especialmente fructífera para analizar en su concreción los conceptos spinozianos y sus soluciones a determinados problemas consiste en el análisis de la consistencia propia y de la disposición particular que adquiere en su sistema, por ejemplo, una fórmula ya constituida y utilizada en otros sistemas : los límites que Spinoza asigna a la libertad de expresión y el distanciamiento respecto de Hobbes en este asunto (cf. *Langage et pouvoir*, pp. 70-77) pueden ser analizados a través del estudio del uso y las modificaciones a que la máxima «no es posible mandar sobre las almas como sobre las lenguas» va a ser sometida en el *TTP*. Es decir, el análisis del uso que hace Spinoza de una fórmula que parece prestarse a la expresión de un cierto número de principios teóricos en circulación, y en torno a la cual puede condensarse una determinada posición, se va a revelar como especialmente fructífera, pues «incluso cuando parece retomar fórmulas ya hechas, la disposición particular que las da, la problemática propia en que las inserta, basta para darlas una consistencia merecedora de análisis» (p. 71).

Por lo que se refiere, finalmente, a la cultura literaria de Spinoza, el procedimiento es similar. Partiendo de que la cultura literaria de Spinoza es básicamente, aunque no sólo, latina, y de que los autores que mayor peso específico poseen en ella son historiadores –al menos por lo que respecta al *TTP*–, el estudio de los usos spinozianos de las diferentes citas –textuales o no– que aparecen recurrentemente en su obra se revela como esclarecedor de determinados aspectos de su doctrina. Por ejemplo, su reflexión acerca del concepto de nación puede servirse de determinados textos de la historia antigua –de una traducción lati-

na de Flavio Josefo, o de Tácito : *Spinoza, Tacite et le juifs* (pp. 26-32)– ; ahora bien, el análisis del uso spinoziano de dichos textos, de las modificaciones que opera sobre el sentido en que se expresan, nos ayuda a comprender el objetivo a cuyo servicio son convocados y, así, la manera como se construye la doctrina de Spinoza en su especificidad: de las observaciones de Tácito acerca de la historia hipotética de los judíos y de sus costumbres –o sea, de la descripción de la particularidad de una nación o de una religión (*Historias*, V, 1, 1-13)– a la construcción de una antropología, al «análisis de las reglas lo más ciertas posible del funcionamiento de la naturaleza humana en el incierto campo de la fortuna» (p. 32). Spinoza considera la herencia literaria clásica como una fuente de datos e intenta explicar lo que encuentra en ella –un conocimiento ‘antropológico’– mediante un procedimiento análogo al de la física.

Activación de cuatro culturas, por tanto, cuyo estudio se revela como un hilo conductor fundamental para la comprensión de la constitución de ciertos aspectos de la reflexión spinoziana ; también para la profundización en la comprensión de su rasgo más específico : la absolutización del racionalismo. En definitiva, los análisis de Pierre-François Moreau constituyen una realización rigurosa del programa de comprensión de la filosofía y de su historia como una práctica, como una toma y defensa de posiciones teóricas constante y dinámica. Pues con ellos quedan analizados en profundidad los motores de la filosofía de Spinoza, la serie de rechazos, de intervenciones polémicas, en que consiste fundamentalmente su filosofía, es decir, la «serie coherente de tomas de posición que da sentido a su filosofía». Trabajo fundamental, pues el análisis de dicha serie coherente de rechazos y de tomas de posición se ha mostrado tan fructífero para esclarecer determinados aspectos de la reflexión de Spinoza, que «ignorándola, nos condenaríamos a perder dicho sentido» (p. 14). Análisis en profundidad que debe contar con los útiles que nos proporcionan otras disciplinas : la historia, la retórica, la crítica literaria –y las referencias a Leo Spitzer (p. 10) o a Gérard Genette (pp. 38 y 47) no son baladíes– ; análisis que, en resumidas cuentas, debe contar con los dispositivos conceptuales y metodológicos que nos ofrece la historia de las ideas.

Pedro LOMBA

MOREAU, Pierre-François: *Spinoza. État et religion*. Lyon, ENS, 2005, 116 p.

El conocido estudioso del spinozismo presenta en esta ocasión un libro integrado por varios trabajos publicados entre 1982 y 2005 a los que se añade algún texto original y la Introducción. Ahora bien, la obra –lejos de una yuxtaposición dispersa– constituye un conjunto unitario gobernado por un plan común que determina la selección de textos y el método de investigación.

El A. renuncia al análisis de las cuestiones religiosas y políticas que suele ser habitual en este tipo de trabajo, y opta por afrontar la investigación con un procedimiento constructivo: “Vale la pena examinar bien cómo Spinoza construye sus argumentos relativos a la constitución de las diversas instancias sociales” (p. 5). Esto significa entender cómo se inscribe el debate sobre la Escritura en el medio cultural de la época o de qué forma se articu-

la la cuestión político-religiosa en la arquitectónica de la filosofía spinozista. Se trata, en suma, de la reconstrucción de objetos históricos específicos: diferentes estados, diversas religiones. Pues sólo así puede mostrarse con eficacia la naturaleza de las conexiones entre Estado y Religión. Que no es posible abordar las cuestiones políticas sin hacer referencia expresa a la religión y a los afectos es algo comúnmente aceptado; que tampoco es posible ignorar una lectura política de la religión, también lo es. Pero hay en la obra una novedad, y ésta consiste en subrayar que en el terreno político-religioso no caben lecturas universales y necesarias ni tampoco lecturas estereotipadas o reductivas. Spinoza, destaca acertadamente el A., concede un valor especial a “las diferentes condiciones históricas particulares”, llegando a veces a contradecir –al menos en apariencia– su análisis general (p. 6).

El libro resulta enormemente esclarecedor en doble sentido: en cuanto a la *orientación filosófica* seguida por Spinoza –un materialismo que radica en la elaboración de una teoría político-religiosa desde una perspectiva estrictamente inmanente–, y en cuanto al *método* –que, sirviéndose de los tópicos y figuras propios de la retórica política de la época, sabe hacer un uso nuevo de todos estos recursos retóricos en función de los fines (dialógicos, polémicos, doctrinales, etc.). Veamos esto con detalle.

En “Les deux genèses de l’État dans le Traité théologico-politique” (pp. 17-ss), P.-F. Moreau recuerda el doble origen de la organización social: El capítulo V del TTP destaca la importancia de la vida laboral y apela a la cooperación mutua entre los hombres, mientras que el capítulo XVI pone en el derecho y en el juego de pasiones humanas el origen del estado. Por lo mismo el papel de la religión en el estado es doble también: mientras que en el capítulo V la religión del estado hebreo invade la vida laboral (regulando la siembra y la recolección etc.), en los capítulos XVII y XVIII la cuestión religiosa aspira a determinar el estatuto jurídico de las relaciones entre las potestades religiosas y el soberano (p. 18).

En “Spinoza et l’autorité d’un modèle: l’État des Hebreux” (pp. 21-ss), el A. invoca este tópico presente en la hermenéutica bíblica y en los debates políticos del siglo XVII. Por lo que en esto Spinoza no es demasiado original. Ahora bien, la novedad consiste en el “uso” que hace de este lugar común. El holandés, apoyado en su doctrina del ingenio, asigna a la figura del “estado hebreo” un doble papel en el fundamento de la sociedad civil: Función modelizadora, por cuanto la teocracia hebrea proporciona un paradigma de la organización del estado. Función ejemplificadora del *ingenium* de un pueblo y de cómo una sociedad deviene un estado concreto. De este modo el topos de la “República de los hebreos” muestra con claridad el uso que hace Spinoza de un ejemplo convencional, dándole una función heurística además de la función polémica habitual. Y el avance del A. a través de las páginas del TTP –lejos de hacer una lectura autorreferente– abre la reflexión a otros textos del TIE, TP, etc. Con ello el obstáculo epistemológico es transformado por Moreau en una pieza útil del método al servicio de una lectura nueva.

“La théorie de l’État et le modèle vénitien” (pp. 35-ss) pone de manifiesto el empleo por parte de Spinoza de otro de los tópicos utilizados por los tratadistas políticos de la denominada “*âge classique*”. Tres veces utiliza Spinoza este ejemplo en el capítulo VIII del *Tratado Político*: en el § 3, para comparar el estado veneciano con la antigua República de Roma, en el § 18, para hacer una referencia negativa al poder del dogo y en el § 27 de forma positiva, para referirse a la forma de elección de los funcionarios. ¿Cómo es que elementos tan dispares aparecen dentro de un mismo marco teórico? Las sucesivas distorsiones del mito de

Venecia operadas por Spinoza marcan, a juicio del A., una transformación radical de la política en la edad clásica: de una retórica de la ciudad a una teoría del estado” (p. 39).

“La place de la politique dans l’Éthique” (pp. 41-ss) es un artículo extraordinario donde se muestra la naturaleza conflictiva de lo social. En efecto, lejos de imaginar ilusoriamente la vida común de los hombres como una armoniosa balsa de aceite, Spinoza destaca el choque entre identidades diferentes cuando son movidas por pasiones comunes. Esta situación se dobla peligrosamente por un mecanismo de “imitación afectiva” que uniformiza el deseo humano haciendo que en una sociedad la mayor parte de los hombres aspire a los mismos objetos (deseo, ambición, dinero, poder). Al poner en la competencia y en la pugna interindividual la naturaleza de la vida común, Spinoza se acerca a Hobbes. Pero el filósofo holandés se esfuerza al mismo tiempo en mantener la distancia fundamentando la norma ética en la existencia de lo útil propio y la norma jurídica en el estado, mientras que para Hobbes es el estado el que crea tanto las normas jurídicas como la norma ética.

“Spinoza et le *jus circa sacra*” (pp. 63-ss) se ha convertido en un texto clásico de su autor y resulta extraordinariamente representativo del interés que preside este libro, al abordar una cuestión textual del TTP desde una perspectiva metodológica. En efecto, el debate sobre el “*ius circa sacra*” –frecuente en la sociedad holandesa del siglo XVII– se transforma en manos de Spinoza en un instrumento original. Y es que no se trata de acercarse a los textos en busca de las fuentes o de sus influencias, sino de reconstruir la articulación que existe entre una determinada filosofía y el mundo exterior de la historia de las ideas. Por eso rubrica el A.: “Pas de lecture sans historire. Pas d’histoire sans topique”.

En “L’Éternité dans le Traité théologico-politique” (pp. 71-ss) Pierre-François Moreau hace un estudio de los usos filosóficos del término “eternidad” en esta obra y no en la *Ética*, como es habitual. El empleo por Spinoza de un vocabulario relativo a la “eternidad” se puede organizar en tres dominios: “in eternum”, que va referido a la teoría del estado y a la naturaleza del pacto; “veritas aeterna”, que guarda relación con los decretos de Dios, y por último “eternae”, expresión que va referida a las mentes humanas en cuanto el alma lleva inscrita la verdad. El filósofo judío hace un uso polémico y dialógico del vocabulario de la “eternidad” con el propósito de hacerse entender por unos lectores familiarizados con el término, aunque él da a ese vocabulario un sentido nuevo.

“Les principes de la lecture de l’Écriture sainte dans le Traité théologico-politique” (pp. 81-ss) aborda una cuestión que, no por obvia, es menos fundamental: ¿Qué significa para Spinoza “leer” la Biblia? Y en función de ello, ¿cuáles son los principios de la hermenéutica? La respuesta es compleja, pues al mismo tiempo que las transparentes reglas de interpretación dadas en el capítulo VII de la obra, hay que tomar en consideración la *práctica* del análisis textual llevado a cabo por Spinoza con todos sus pormenores. Dicha práctica nos muestra a un filósofo que, preocupado por los diferentes géneros bíblicos (relato, parábolas, máximas, leyes, etc.), se anticipa en casi trescientos años a la filosofía de la religión actual.

“Luis Meyer et l’*Interpres*” (pp. 93-ss) confronta el libro publicado en 1666 por el amigo de Spinoza con el Tratado de 1670 y muestra que esta temática sobre las relaciones entre Escritura y razón eran habitual motivo de reflexión en la época.

En “De la rupture religieuse à la philosophie” (pp. 107-ss), el punto de partida es un hecho conocido por todos: la expulsión de Spinoza de la comunidad judía ortodoxa. Partiendo de este tópico biográfico el A. propone una interpretación novedosa: en Spinoza

no hay sólo una, sino dos rupturas. La fenomenología del disidente (rasgos intelectuales, emotivos y sociales) permite comprobar que el Spinoza expulsado de la sinagoga de Amsterdam no encaja en ese perfil. Lo que explica que, tras su ruptura con la ortodoxia judía en torno a 1660, Spinoza hubiese protagonizado una segunda ruptura respecto al mundo de la disidencia, lo que le lleva a distanciarse de toda forma de religiosidad positiva buscando apoyo en las matemáticas y en la física.

En suma: *Spinoza. État et religion* es un libro que recomiendo a todos y también a cuantos conocen alguno de los textos que figuran en él. Pues es tras su lectura ininterrumpida cuando se percibe con claridad la invitación que el A. dirige al estudioso llevándole a avanzar sobre los obstáculos que amenazan la propia investigación. Uno de los cuales es la inercia epistemológica que impide la marcha por el excesivo “peso” de lo sabido.

Se comprueba así una vez más que para P.-F. Moreau, igual que para Spinoza, la filosofía es ante todo cuestión de método.

María Luisa DE LA CÁMARA

MORFINO, Vittorio: *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*. Roma, Manifestolibri, 2005. 223 pp.

En este libro se reúnen siete ensayos referidos a autores y momentos diversos de la Historia de la Filosofía, “fragmentos” o “historias singulares”, en palabras del autor, mediante los cuales éste presenta expresiones de una alternativa histórica, rehuyendo deliberadamente el modelo de una gran reconstrucción totalizadora. Ahora bien, más allá de algunas reiteraciones de ideas, casi inevitables en ensayos concebidos en un principio separadamente, hay una indudable unidad de fondo, que se puede apreciar si nos atenemos a lo que deja ya entrever el mismo título de la obra.

Como el mismo Morfino declara, su investigación parte de la vía abierta por un ensayo de Althusser (de quien el profesor italiano es traductor y estudioso), editado póstumamente (1994), cuyo título en castellano sería *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*. En dicho ensayo, el filósofo francés hace referencia a una tradición peculiar, que a su juicio no encaja ni en el idealismo ni en el materialismo tradicional, alternativa a la tradición occidental del primado del logos y del sentido. Una tradición que arrancarían del materialismo epicúreo, con su doctrina del *clinamen*, y que incluiría a filósofos y teóricos como Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Rousseau, Marx, o Darwin; pensadores que tienen en común su irreductibilidad a la inclusión en una historia del pensamiento occidental entendido como historia de la razón o de la metafísica. Y lo que da unidad a este variado conjunto de trabajos es sobre todo la tarea de exponer las tesis básicas de este “materialismo del encuentro” o “materialismo aleatorio, a través de algunas incursiones y comparaciones entre filósofos y teóricos de distintas épocas. Por estas páginas desfilan Aristóteles, Lucrecio, San Agustín, Maquiavelo, Spinoza, Leibniz, Hegel, Schelling, Marx, Engels, Darwin y Heidegger; lo que da idea de la amplia y sólida base histórico-filosófica desde la que el autor afronta la indagación.

En el ensayo “Il mondo a caso”. Su Lucrezio e Spinoza”, el autor afirma que el núcleo

de este “materialismo aleatorio” puede ser resumido en tres tesis: la afirmación del primado del encuentro sobre la forma, la negación de toda teleología y la afirmación de la realidad como proceso sin sujeto. Podemos tratar de desvelar el hilo conductor del ensayo a través de estas tesis.

La primera de ellas subraya el carácter relacional y derivado de la individualidad, resultado, y no presupuesto, de encuentros que se producen de modo aleatorio. La segunda y la tercera, por su parte, nos hacen ver que el antagonista principal de este materialismo es Hegel, en cuanto representante característico de la concepción moderna (ilustrada) de la realidad y de la historia, presidida por el principio de razón leibniziano. Frente a la filosofía de la historia, o frente a la irrupción mesiánica de la eternidad en un tiempo carente de cualidad (frente a Joaquín de Fiore o Pablo de Tarso), de lo que se trata aquí es de reivindicar el carácter fragmentario, relacional y contingente de los hechos y de los individuos en el tiempo. Morfino opone a la “sintaxis lógica” hegeliana, de la que a su juicio participa Engels, y hasta un cierto Marx, para la que la historia es un proceso que avanza inexorablemente de la necesidad a la libertad, el entrecruzamiento contingente y aleatorio de tiempos diversos. Como en Lucrecio, los ritmos plurales de los átomos fundan al mismo tiempo la necesidad y la contingencia de todo acaecer. Como en Darwin, toda forma es resultado de un complejo entrecruzamiento de encuentros, necesarios, “pero de una necesidad, si se me permite el oxímoron, completamente aleatoria, es decir, carente de un proyecto o de un telos” (215).

Esta concepción múltiple de los individuos y del tiempo es la que corresponde a la política cuando el sujeto de la misma pasa a ser la multitud –entendido este concepto tal como lo ha caracterizado Negri, el otro pensador que está en el trasfondo de la exposición que reseñamos. Es decir, la multitud es una pluralidad diversa que no puede reducirse a la unidad orgánica del “pueblo”, que es el sujeto de la representación jurídica de la soberanía. El tiempo de la política es el tiempo de la multitud; el tiempo, por tanto, de los muchos, del entrecruzamiento de sus pasiones y hábitos, que se encuentran y que actúan en un horizonte siempre coyuntural, atravesado por la ocasión maquiaveliana, categoría central de la acción política que determina su resultado. No el tiempo de realización de un proceso histórico unidireccional y progresivo que se desarrolla necesariamente, sino el marco azaroso de una acción siempre provisional y no proyectada. De esta manera vienen a enlazarse aquí ontología materialista y teoría política, como promete el título; si bien hay que decir que el espacio y el énfasis están puestos aquí más bien en lo primero que en lo segundo; no hay un desarrollo ulterior de conceptos o tesis políticas.

Y Spinoza aparece como el autor nodal en el que encuentran expresión, tanto la concepción de la política que tiene la multitud como categoría central (recuérdese TP 3/7), como ese materialismo del encuentro, de lo aleatorio, de los procesos sin sentido y sin sujeto, de la temporalidad plural; el autor en el que están presentes Lucrecio y Maquiavelo, y al que se refieren Leibniz o Hegel, o el mismo Althusser. O al menos eso es lo que sostiene Morfino (que ha publicado varios trabajos sobre Spinoza, y sobre su relación con autores como Maquiavelo, Leibniz, Hegel o Althusser). Así, trata de mostrar el autor que toda esencia es para Spinoza en realidad “connexio”, resultado de encuentros individuales con ritmos particulares, y que el mismo onocimiento “sub specie aeternitatis” no es sino conocimiento de los encuentros y relaciones: “el tercer género de conocimiento es ciencia de las *conexiones singulares*, de la trama de relaciones necesarias generadas por un encuentro aleatorio”

(46). En consecuencia, el individuo no puede ser entendido como sustancia o sujeto anterior a sus propiedades o sus pasiones, sino como constituido por éstas; hay en él un primado del encuentro sobre la forma: toda forma es fruto de un concurso de fuerzas. Todo individuo sería, al fin y al cabo, multitud. Y del mismo modo, “el concepto de ocasión constituye el corazón mismo de la necesidad spinoziana” (103), en la medida en que ésta es también casual, aleatoria, porque no encontramos en la realidad proyecto ni sentido.

Creo que se podría también poner el acento en otros textos de Spinoza. Bien claramente rechaza el autor de la *Ética* en el apéndice de la primera parte que la realidad esté determinada teleológicamente y sea regida por un designio providencial, igual que descarta la contingencia. Pero además del torbellino de las pasiones y de los acontecimientos que nos parecen azarosos, hay continuas llamadas al esfuerzo por ganar la libertad a través de una autoconstrucción racional de sujetos y sociedades, de que, para decirlo maquiavelianamente, la virtud se imponga a la fortuna. Pero lo que destaca esta brillante y sugerente colección de ensayos es, por el contrario, el rechazo de la unidad, el orden y el proyecto.

Javier PEÑA

SANTINELLI, Cristina: *Meditare l'infinito*. La corrispondenza di N. Malebranche con J.-J. Dortous de Mairan (1713-1714). Urbino, Editrice Montefeltro, 2004; 226 pp.

La gestación de esta obra tiene lugar en el marco del permanente interés de la autora por el pensamiento de Spinoza, que le ha llevado a abordar este importante capítulo de la historia del spinozismo: la confrontación del pensamiento de Nicolás Malebranche con el del autor de la *Ethica*. En este debate es esencial la correspondencia con Mairan porque, en ella, Malebranche confronta de modo explícito sus doctrinas con las de Spinoza, cosa que no había hecho anteriormente en otras obras. La cuestión del spinozismo de Malebranche se plantea por primera vez en el breve *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* de 1708, a raíz de las objeciones que se hicieran a su definición de Dios como “*tout être*” por su semejanza con la del *Deus sive Natura* spinozista. Sin embargo, es en la correspondencia con Mairan donde se plantea directamente en la medida en que éste le sugiere a Malebranche la posibilidad de resolver las dificultades que él encuentra en la noción de “extensión inteligible” identificándola con el atributo infinito de la extensión que Spinoza refiere a la naturaleza de Dios.

Santinelli estructura su obra en dos partes y un apéndice. La primera parte, que ocupa *circa* un tercio de la obra (pp. 13-88), ofrece la primera versión italiana (espléndida por su elegancia y precisión) de la correspondencia que, en los años 1713-14, mantuvieron N. Malebranche y Jean-Jacques Dortous de Mairan, junto con una introducción a la misma. La segunda parte, que ocupa los otros dos tercios del libro, contiene un ensayo sobre la filosofía de Malebranche. La obra concluye con un apéndice en que se debate la cuestión del spinozismo de Malebranche a través de un diálogo con la tradición interpretativa del pensamiento de Malebranche:

1.– Santinelli llama la atención sobre la relevancia filosófica de la correspondencia

entre el joven Mairan y el anciano Malebranche por la luz que proyecta sobre la relación entre el pensamiento de Malebranche y el spinozismo. Mairan muestra su respeto por el esfuerzo de Malebranche para elaborar una nueva filosofía cristiana que ofreciera una fundamentación del Dios de la Revelación a partir de la asunción crítica de la filosofía cartesiana; pero también encontraba sólido el pensamiento expuesto con rigor geométrico por Spinoza en su *Ethica*. Precisamente la crisis que Spinoza provoca en su fe religiosa, es el motivo que lleva a Mairan a pedirle a Malebranche, reconocido filósofo cristiano, que le ilustre, *Ethica* en mano, acerca de los paralogismos de Spinoza. La discusión teórica entre los dos correspondientes se centra inmediatamente en el concepto malebranchiano de “extensión inteligible” y en su diferencia respecto de la extensión “creada” o “material”. La importancia de esta correspondencia, que se prolongó durante un año, no radica en nuevas aclaraciones teóricas inéditas por parte de Malebranche, sino en la vinculación que Mairan establece entre el concepto malebranchiano de “extensión inteligible” y el spinoziano de *extensio* como atributo del *Deus sive substantia*, obligando así a Malebranche a argumentar explícitamente por primera vez sobre el pensamiento de Spinoza con alguien que no rechaza ese pensamiento. Malebranche ya había ajustado cuentas con el spinozismo en su larga polémica con Antoine Arnauld y después con los jesuitas que ven, en su definición de Dios en el citado *Diálogo* de 1708 como “*tout être*”, un apoyo a los spinozistas y ateos que confunden a Dios con la totalidad de las cosas creadas.

Siempre había evitado Malebranche ocuparse expresamente del pensamiento de Spinoza y también intenta hacerlo en esta ocasión, aduciendo en su primera carta que se encuentra en el campo y no tiene a mano el libro de la *Ethica*. Malebranche no ofrece en sus obras refutaciones argumentadas del pensamiento de Spinoza, sin duda porque lo considera indigno de consideración por confuso, ambiguo, contradictorio e impío. Sin embargo, la petición de Mairan le obliga a indicar el punto de máxima divergencia entre él y Spinoza: su definición “equivoca” de Dios, que suprime sus atributos fundamentales (trascendencia, inteligencia y voluntad creadora) y que “genera confusión entre la idea y la cosa material”, en cuanto “toma las ideas de las criaturas por las criaturas mismas”. Spinoza no reconoce la diferencia entre el mundo inteligible, constituido por las ideas o arquetipos de que Dios hace partícipe a nuestra mente, que es el objeto inmediato de ésta, y el mundo material o creado, con el que nuestra mente no tiene relación alguna. El error fundamental de Spinoza para Malebranche es la confusión entre creador y criatura, el rechazo de la idea de creación. Malebranche resume su crítica a Spinoza en su explicación de la distinción entre “extensión inteligible” y “extensión material”, que Mairan debe conocer como atento lector suyo.

Sin embargo, en su segunda carta, Mairan, tras señalar que él ve en la *Ethica* una clara distinción entre las ideas y su objeto, confiesa que no encuentra en las obras de Malebranche ninguna explicación precisa de lo que deba entenderse por “extensión creada o material” y por la que llama “inteligible”. Ésta ¿es sustancia?, ¿es modo? ¿Qué significa que es en Dios? El núcleo teórico de la correspondencia lo constituye el significado de la “extensión inteligible” que, a los ojos de Mairan, tiñe de spinozismo la doctrina de Malebranche. Para Mairan, la oscuridad del concepto malebranchiano de la extensión en su articulación en “inteligible” y “creada” o “material”, sólo se disuelve a la luz de los principios spinozianos: la “extensión inteligible” no es otra cosa que la extensión sustancia, de la que la extensión material o creada, esto es, los cuerpos, el color, la dureza, etc., en cuanto afectan a nuestros

sentidos y a nuestra imaginación, son sólo simples modos. Mairan interpreta la relación entre extensión inteligible y material en Malebranche a partir de las nociones spinozianas de atributo y modo. De esta manera, Mairan establece la siguiente proporción: en el sistema de Malebranche, la extensión inteligible es la creada o material –al conjunto de los cuerpos existentes– lo que, en el sistema de Spinoza, la sustancia considerada bajo el atributo de la extensión es a los respectivos modos. Ahora bien, Mairan observa que esta solución del enigma tiene “consecuencias embarazosas” en el plano teológico: o bien la extensión es en Dios, en cuyo caso los cuerpos particulares son sus modificaciones, o bien no es en Dios, en cuyo caso habría “fuera de Dios” algo también infinito, eterno, indivisible... En su segunda respuesta, Malebranche trata de desmontar el presupuesto que vicia, a sus ojos, la objeciones de Mairan: la atribución del estatuto modal a las cosas finitas. Para ello, se limita a afirmar que, en las primeras proposiciones de la *Ethica*, Spinoza no demuestra la unicidad de la sustancia ni su identidad con el universo mismo, sino tan sólo la existencia de un único “Dios o Razón soberana que contiene todas las ideas que obran inmediatamente sobre la mente del hombre”. Y señala que la percepción de uno mismo como existente y el reconocimiento de la existencia de otros hombres supone una resistencia invencible a la negación del estatuto sustancial a las cosas finitas. Malebranche se despide de su corresponsal y subraya la dificultad de ponerse de acuerdo por carta sobre cuestiones teóricas tan abstractas.

Cinco meses después, Mairan le escribe a Malebranche que su obstinación en eludir la confrontación con Spinoza le está convenciendo de la solidez del spinozismo. Y vuelve sobre la distinción entre “extensión creada” y “extensión inteligible”. Parte de una interpretación “subjetivista” conforme a la cual el adjetivo “inteligible” sólo puede significar que la aprehensión de la realidad de la extensión es puramente intelectual. Esto significa que el atributo de la extensión es sólo una abstracción, aquello que la mente percibe de común a todos los entes modales que están bajo este atributo de la sustancia. La extensión no es una entidad distinta de los cuerpos singulares, sino la esencia de los cuerpos singulares aprehendida por un acto de abstracción de la mente. El adjetivo “inteligible” no remite, pues, a una presunta independencia ontológica, sino a una operación de nuestro entendimiento que capta la extensión como aquello sin lo cual los cuerpos no pueden ni ser ni ser concebidos. Y concluye: si esta cualidad común de los cuerpos, la extensión inteligible, es puesta en Dios, entonces “todo cuerpo es la modificación de la esencia divina, o sea, la esencia divina es la sustancia de todo cuerpo”. En su tercera respuesta, Malebranche parece darse cuenta del alcance de las críticas de Mairan y despliega una exposición sintética de los núcleos teóricos básicos de su pensamiento. A partir del dualismo cartesiano, Malebranche afirma que “el alma es una sustancia que percibe, pero percibe sólo lo que le toca y modifica, cosa que el cuerpo no puede hacer”; por tanto, el hecho de que la mente perciba la extensión y sus propiedades, no implica la existencia fuera de ella de una extensión material o creada. En consecuencia, puede ser objeto de conocimiento cierto la divisibilidad de la materia, pero no su existencia, la cual sólo puede ser afirmada por “revelación natural o sobrenatural”. Para Malebranche, existe un mundo inteligible cuyo lugar está en Dios, pues Dios es “*tout être*”; pero ese mundo no es una modificación suya, porque no hay modalidad ni cambio ni privación ni límite en el infinito. La extensión inteligible es en Dios; pero no como su modalidad, sino como lo que Él ve en sí mismo cuando quiere crear el mundo, o dicho de otro

modo, como aquello de sí mismo de lo que Dios ha elegido hacer partícipe a la criatura. A la luz de estas premisas, Malebranche concede a su corresponsal que el adjetivo “inteligible” atribuido a la extensión significa que su acción sobre nosotros no pasa por los sentidos. Sin embargo, según las leyes con que Dios obra, una misma idea puede afectar al alma con percepciones diversas según la “ocasión” que suscita tal afección, de modo que, si la ocasión está constituida por la unión de mente y cuerpo, la percepción será sensible y caracterizada por la mayor vivacidad. Sólo Dios, cuya esencia son las ideas, puede obrar sobre la mente humana. Malebranche insiste en que Spinoza prueba sólo la existencia de una extensión infinita, objeto de la visión mental, pero no prueba que a tal objeto, que debe ser necesariamente de naturaleza “homogénea” con la de la mente para poder obrar sobre ella, le corresponda una realidad distinta del mismo. Si el objeto de la mente fuese la extensión material; entonces los caracteres divinos de infinitud, eternidad y necesidad con que la mente los concibe, permitirían considerarla como causa del mundo.

En su última carta, Mairan ofrece una demostración *more geométrico* del punto en que él ve el centro de gravedad de la discusión: la indivisibilidad de la infinita extensión-sustancia, que implica su unidad y su infinitud. Comentando *Ethica* I, prop. XV sc. y la *Epístola XIII*, Mairan expone la distinción spinoziana entre la imaginación, con la que consideramos los cuerpos singulares en una independencia ontológica que no les corresponde, y la intelección de la extensión, que nos la muestra en su unidad y simplicidad. En consecuencia, si entendemos por materia los cuerpos o las diversas modificaciones de la extensión, entonces la materia es divisible, finita y desconocemos su existencia; pero si entendemos por materia, como hace Spinoza, la misma sustancia, que no es ni este ni aquel cuerpo, que se concibe igualmente en todos los cuerpos y es común a todos ellos, entonces es infinita, existe necesariamente y es indivisible, porque así la representa al entendimiento su idea liberada de toda imaginación. Así pues, concediendo a la extensión inteligible el estatuto de idea que exige Malebranche, Mairan desplaza los términos del problema, haciéndolo gravitar sobre la correspondencia entre *idea* e *ideatum*: el principio cartesiano de claridad y distinción nos autoriza a pensar que, a la idea clara y distinta de la extensión inteligible, le corresponde un objeto que posea *formaliter* los mismos caracteres que ella posee *objective*, a saber: infinitud, eternidad y necesidad. Y si esta idea no tiene un *ideatum* correspondiente, no existen los cuerpos. Así Mairan pone a Malebranche ante otro dilema: o la extensión creada tiene los mismos atributos divinos o no existen los cuerpos, “o spinozismo o fenomenismo”. En su respuesta, Malebranche señala en la demostración de la proposición V del libro I de la *Ethica* el lugar del paralogismo en que incurre Spinoza y lastra toda su obra. Malebranche no le concede que sólo se da una sustancia del mismo atributo: que los cuerpos singulares se entiendan a través del concepto de la única extensión, no impide que se los pueda pensar independientemente unos de otros, o sea, como sustancias. El atributo es en Descartes el medio para reconocer la esencia de una sustancia, pero no para determinar las condiciones de su existencia. No poseemos conocimiento demostrativo de la existencia de las cosas, sino sólo conocimiento “por revelación”, entendiéndolo por tal, no la revelación natural de los sentidos, sino la bíblica, única capaz de fundar la afirmación de la existencia de los cuerpos. Spinoza incurre en paralogismo al extender el principio cartesiano de claridad y distinción más allá de sus límites lícitos: éste es válido en relación con las ideas, que se ven inmediata y directamente, pero no respecto de las cosas, que no se ven en sí mismas. Malebranche

concluye su carta invitando a su corresponsal a considerar el ámbito del conocimiento claro y distinto. Malebranche rechaza la pretensión spinozista de atribuir al ser finito la posibilidad de entender la totalidad, de conocer adecuadamente el origen de las cosas y de racionalizar la existencia.

2.- La segunda parte de la obra es un ensayo sobre el pensamiento de Nicolás Malebranche que encierra una profunda meditación sobre el infinito. Santinelli nos muestra cómo la reflexión de Malebranche se vuelca en el tema del infinito, marcando su pertenencia al siglo “infinitista” por excelencia, el siglo XVII, que hizo del infinito el tema central de su ciencia, de su metafísica y de su teología. En este punto, coinciden Malebranche y Spinoza: ambos son pensadores del infinito. Santinelli analiza con rigor la relación entre ambos sistemas filosóficos, revelando las notables diferencias entre ellos más allá de sus semejanzas superficiales. De nuevo, el concepto de extensión inteligible aparece también como el núcleo de este ensayo. Santinelli identifica en este concepto el punto clave para estudiar la relación de aparente afinidad y divergencia sustancial entre las dos metafísicas. Ambos hacen de la extensión motivo de reflexión sobre el infinito: le reconocen a la extensión la infinitud que Descartes le había negado y transforman así el concepto cartesiano de *res extensa*, negándole la sustancialidad, y rechazan la identificación de la extensión con los objetos de nuestra fragmentada experiencia sensible.

Sin embargo, la intención que mueve a uno y otro muestra la oposición radical entre ellos: frente a la intención spinoziana de restituir dignidad a la materia, a la corporeidad, colocándola como atributo en la infinitud divina, haciéndola soporte de una antropología que correlaciona las actitudes corpóreas con la eternidad de la mente, Malebranche afila las armas del dualismo y de la equívocidad para conjurar todo riesgo de inmanentismo y panteísmo, y se esfuerza por privar de toda significación a la dimensión corpórea para el conocimiento y la felicidad del hombre. Para Malebranche, no se puede negar que Dios es extenso, poner la extensión “fuera de” su naturaleza, sin contaminar lo infinito con lo finito, sin humanizar a Dios, forjando sus perfecciones según el modelo de las criaturas finitas, pensándolo a partir de nuestras ilusiones sensibles. Malebranche acusa también a Spinoza de humanizar a Dios, en la medida en que cancela su incomprendibilidad, signo distintivo de sus atributos, al pensarlo a través de los atributos de la naturaleza, despojándolo de “todos los atributos incomprensibles y de todos los caracteres esenciales del Ser infinitamente perfecto” para concederle una potencia privada de sabiduría, compartida con la naturaleza. El spinozismo, como toda falsa noción de Dios, procede de “corromper la noción de infinito”. La reflexión malebranchiana sobre el infinito muestra a Dios como misterio y orden. La idea de orden adquiere un excepcional alcance metafísico en Malebranche, en cuanto le permite recuperar la óptica de la totalidad. A la luz de la idea de orden, Malebranche transforma el significado filosófico de la “ocasión”, eliminando de ella toda acepción de oportunidad o casualidad, convirtiéndola en “una implicación necesaria del orden”, que engloba también el pecado y el desorden.

Santinelli nos presenta a Malebranche como un pensador empeñado en corroer todas las formas de antropocentrismo y que nos invita a adoptar un punto de vista “infinitista” sobre la realidad.

3.— Finalmente, en el “Apéndice”, Santinelli nos muestra hasta qué punto la cuestión de la presencia de Spinoza en Malebranche ha marcado la historia del pensamiento de este último. Hegel, Schelling, Cousin, Renouvier, Doria, Fiorentino lo aproximan y emparentan con Spinoza. Sus contemporáneos veían en la afinidad de su pensamiento con el spinozismo una presencia disimulada o enmascarada de éste en su filosofía. Un siglo después de su muerte, Bouillier ve el spinozismo como una “tentación” latente en su pensamiento, que Malebranche rechaza a la vez que le obsesiona. Victor Cousin habla de una “triste afinidad” entre ambos. En cambio, F. Pillon ve una oposición radical entre el panteísmo realista de Spinoza, que pone en Dios pensamiento y materia, y el idealismo de Malebranche que distingue entre extensión “creada” (lo dado) e “inteligible” (la posibilidad), concepción en la que Pillon ve una anticipación de la doctrina kantiana de la idealidad del espacio puro. Esta clave interpretativa ofrecida por Pillon constituirá una constante de toda la crítica posterior. Así Delbos afirma que, con su concepto de extensión inteligible, Malebranche trata de “dar un fundamento a la objetividad de nuestro conocimiento del mundo material”. Pero, para Santinelli, el mejor tratamiento del tema hasta la fecha es el de J. Moreau en su *Malebranche et le spinozisme*: a diferencia de Spinoza, Malebranche no se propone construir una ontología, “el problema que le ocupa es el de explicar cómo podemos conocer los cuerpos, más en general, cómo es posible una ciencia objetiva”. Moreau presenta el rechazo de la posibilidad de deducir necesariamente el ser singular del infinito como el punto esencial de la oposición de Malebranche al spinozismo.

La profesora Santinelli nos ofrece en esta obra un estudio imprescindible para comprender uno de los capítulos más complejos y, quizá por ello más olvidados, de la historia del spinozismo: el de su relación con el pensamiento del reverendo padre Malebranche.

Julián CARVAJAL CORDÓN

SPEHLING, D: *Del Deseo: tratado erótico-político*. Buenos Aires, Biblos, 2001.

Volver la mirada desde la actualidad de occidente a sus orígenes, releer sus trazados primeros, tanto líneas maestras como sendas marginales, es lo que parece proponernos Diana Sperling en esta obra, la cuál cabría situar en el intersticio de los escenarios de la *genealogía* y la hermenéutica, en un *topos* singular e irreductible a ambas. Podríamos decir, acercándonos ya a un lugar común del texto, que si tuviésemos que definir el espacio filosófico de este *tratado erótico-político* éste no sería otro que el de la *intersección*, un espacio de tránsito y cruce. Lugar en el que diversos hilos discursivos traban relaciones, componen o tejen un horizonte, una narración e incluso la inmensa madeja de una cultura. Por ello, por ser esta obra un lugar abierto a la pluralidad, veremos aparecer, a lo largo de sus líneas, temas que se anudan unos con otros y que desbordan el ámbito filosófico: así la antropología, el psicoanálisis lacaniano y la religión vendrán a su vez a formar parte del entramado textual, marcando algunas de las derivas del libro. Pero para poder acometer la inmensa tarea de volver a interpretar lo pensado y acontecido hace falta mirar por un cristal bien pulido, preciso, una lente que nos permita viajar más allá de la imaginación hacia la certeza de lo verdadero: ese cristal será el de la filosofía de Spinoza.

Diana Sperling se propone volver a las primeras huellas de occidente bajo la siguiente hipótesis: el modo en que una cultura tramita el deseo, la manera en que lo comprende y despliega en sus prácticas, determina la capacidad que tiene esa cultura de *perseverar en su ser*, de seguir existiendo en el tiempo. Pues el deseo, al ser un haz de relaciones muy complejo, anuda en su trabazón las características más profundas de una cultura: desde los roles asignados a la mujer y al hombre en el seno de la sociedad al plano estrictamente político. Para Sperling el deseo es algo que se instituye como consecuencia de muy diversos elementos, de ahí que, al ser un espacio de intersección, los mitos, la religión y la filosofía formen un tejido que haya que examinar para poder entender de qué tipo de deseo se habla en una cultura, los rasgos diferenciales que articula y sus relaciones específicas. Como comentábamos más arriba, la filosofía de Spinoza constituirá uno de los elementos centrales de esta relectura de occidente, siendo el *conatus* spinoziano, su dinámica deseante, la herramienta genealógico-analítica privilegiada que Sperling habrá de usar para desenhebrar los hilos que han ido tejiendo la trama occidental.

Occidente se presenta, ante los ojos de la autora, como la “juntura” de las tradiciones greco-cristiana y hebrea, dos caminos que inauguran la aurora de la cultura occidental y que serán examinados, en su singularidad, a lo largo de la obra. Para Sperling la cuestión del origen es de gran importancia, ya que las consideraciones que el pensar de una tradición mantenga con éste habilitarán modos de existencia muy diferentes, los cuales se traducirán también en *formaciones del deseo* divergentes. Según la autora, los modos de abordar el origen por parte de la tradición hebrea y la tradición griega habrían sido muy distintos, manifestándose ya en el emplazamiento mítico-religioso de ambas culturas los elementos esenciales que las diferencian y que, al mismo tiempo, establecerán las bases del devenir histórico de las mismas. Sperling comienza leyendo en el universo mítico de los griegos una estructura que podríamos denominar *agonística* y que articulará gran parte del relato occidental. Esta estructura estaría ilustrada ya en la *Teogonía* hesiódica y en su modo de emprender su relato de orígenes, caracterizado por la violencia, el sometimiento y la esclavitud de unas generaciones divinas a otras, pero recorrería también toda la producción trágica y filosófica helena, desde los presocráticos a Aristóteles. Sperling descubre bajo la trama mítico-filosófica griega un hilo coherente que trataría siempre de explicar el sentido de lo real de un modo dualista, dónde un principio “padre” sería el eje del que todo lo demás derivaría, sometiendo este principio a norma de verdad y dominación el orden de las cosas finitas. Los presocráticos seguirían la narración mítica de un modo estructural al derivar la multiplicidad de lo que aparece de un *arjé* eterno e ingénito que todo lo regula, del cuál destacará Sperling su falta de mezcla, su mismidad e indiferenciación. Sacrificio de la temporalidad de los entes a la eternidad de lo originario que fundará un esquema dual opositivo y jerárquico: Ser y devenir, Unidad y multiplicidad, Esencia y apariencia... Este esquema llegará a su culminación en la filosofía platónica, que ahondará aún más en este agonismo, tanto por la jerarquización ontológica propuesta por Platón a través del *eidos*, como por la configuración del deseo que establece en *El Banquete*: el *eros*. El deseo carencial platónico somete a lo finito a la eternidad mítica de una completud originaria, introduciendo en los hombres una falta esencial que habrá de tender a la idea y al bien para se saciada. Además este *eros* tiende a separarse de la corporalidad y privilegia el orden de lo inteligible, somete el ámbito de los cuerpos al *eidos*, estructura agónica que impone la esclavitud de un elemento a otro y

que se desplegará en la cultura greco-cristiana: privilegio jerárquico del alma frente al cuerpo por su relación pura con el origen, negación de la sensibilidad y privilegio de la inteligibilidad, caracterización del alma como el lugar dónde acontece todo conocer (o la relación con Dios) etc... Este discurso prefigura ya la modernidad cartesiana, continuación del agnóstico griego, anclada en un paradigma subjetivista y negador de lo material.

A pesar de la fuerza y pregnancia histórica de esta estructura agonística, la tradición hebraica se habría separado de ella ya desde sus comienzos. Ello precisamente por su tematización del origen, no orientada a una mística de la completud eterna, sino llamada a la asunción de la finitud y a la regulación de ésta misma mediante la ley revelada a Moisés. Sperling opondrá el *conatus* spinoziano al *eros* platónico, un deseo no carencial, alejado de todo dualismo, y transido por la ley divina, la cuál entregará los límites por los que habrá de discurrir la temporalidad de los hombres. La estrategia de lectura de Sperling tratará de indagar en los textos hebreos las conexiones posibles entre sus alegorías y enseñanzas con el pensamiento de Spinoza. Por un lado la filosofía de Spinoza sirve a la autora para deshacer el nudo de la trascendencia ontológica inaugurada por los griegos y criticar sus efectos, también para desplazar la idea de un *eros* mítico por la de un *conatus* cuyo esfuerzo es siempre una operación de afirmación de sí, no sometido a la exterioridad de la carencia. Sperling explicará que frente a la tradición greco-cristiana, que lo hacía derivar todo de un principio indiferenciado, los hebreos ponen en el origen la diferencia, la alteridad, fundándose ésta en el horizonte de la ley y en la *responsabilidad* que ésta introduce. Además el origen, según la autora, no sería más que un lugar desde el que aprendemos en la temporalidad, un origen que no poseería carga ontológica alguna. Se rompe así el hilo tejido por los griegos. Esto es más claro aún en la interpretación, vía Nietzsche, que Sperling hace de las sentencias de Anaximandro, viendo en sus palabras la posibilidad de pensar la salida del origen de dos modos: como deuda impagable o, por el contrario, cancelable, al modo de los hebreos o al de los griegos. Al pensar la finitud como una deuda que pudiera cancelarse (la mística cristiana y el *eros* platónico abundarían en ello) se lleva a la finitud a saldar la deuda de su existencia con lo eterno, ya sea en la contemplación o en disolución de lo finito en su seno. La indiferenciación originaria lo impregnaría todo. Si pensamos la salida de lo uno como deuda impagable, eso no significaría, según la autora, una condena, sino la posibilidad de la existencia temporal sin el sueño de una eternidad que deberíamos completar, pues la ley revelada a los hebreos mostraría que lo que ha de hacerse es transmitir la deuda de generación en generación. Deuda que es ley posibilitante, que gobierna lo finito implicando diferencia y alteridad, y cuya transmisión renueva el pacto ético trabado con Dios en las escrituras.

El análisis que Sperling lleva a cabo de la tradición griega mediante la filosofía de Spinoza y la tradición hebrea, tiene como objeto hacer salir esas estructuras “enfermas” que habrían imposibilitado que la cultura helénica pudiese perpetuarse en la historia. El eje que articularía la decadencia de la cultura griega sería su mala tramitación del deseo, presa en una estructura agonística ontológico-ético-política que produciría desequilibrios insostenibles y cuyo fatum sería su desaparición. La crítica de Sperling a lo griego, que tiene como personaje principal a Spinoza, se basa a su vez en otra serie de autores. Cabría destacar la importancia en el texto de Lévinas, René Girard y Jacques Lacan, pues es mediante la conjunción de sus discursos que Sperling desplazará la crítica del plano ontológico hacia las

prácticas y modos culturales de estructurarse de lo griego. Las reflexiones levinasianas en torno al otro mostrarían, según Sperling, que la ley permite la inclusión de la alteridad y la diferencia (ética y sexual) y que es su transmisión y respeto lo que garantiza la pervivencia cultural. Si la ley es transgredida adviene entonces indiferenciación, un “estado de naturaleza” social donde la alteridad se destruye, de ahí que Sperling trate los textos girardianos sobre lo sagrado y la violencia, pues al tramitarse mal el deseo surgiría un estadio violento que podría destruir lo social. Lacan ocupa un lugar importante en el texto, especialmente su teoría simbólica del Edipo, donde el padre (significante) hace su aparición trastocando la economía libidinal dual del narcisismo pre-simbólico, encarnando la ley y posibilitando su transmisión. La civilización griega habría roto sus lazos con la ley, haciendo imperar el dominio agónico de la violencia desde el origen, lo cual se traduce en la práctica social dominante de la homosexualidad, en el rol subalterno de lo femenino y en la dicotomía familia-estado. Este modo de entender la cultura impediría la aparición del padre como portador simbólico de la ley, para lo cual ha de haber una triangulación edípica que los griegos, en su fobia a la ley y amor por lo semejante, olvidarían, así como por un afán de transgredir su finitud (*hybris* trágica y metafísica).

La autora trata de acercar, a lo largo del texto, su original hermenéutica hebraica a los textos de Spinoza, lo cual a veces oscurece algunos puntos en los que Spinoza mantiene distancia con la autora. Por ejemplo, Spinoza en el *TTP* trata constantemente de diferenciar los decretos *naturales* de Dios de la propia ley revelada y los discursos proféticos, mientras que Sperling continuamente parece acercar demasiado ambos espacios. Por otro lado, descuida la dimensión epistemológica y *física* de la filosofía de Spinoza, lo cual le permite saltar sobre elementos que podrían presentarse problemáticos para su interpretación. La introducción de Lacan en el deseo de Spinoza, su triangulación edípica, reduce la potencia y singularidad del *conatus*, pues instituye en él una carencia que se hace ontológica a través de la ley, donde el deseo está apesado y donde toda evasión de la ley tiene el destino en la psicosis o la violencia en la cultura. Siguiendo a Deleuze y Guattari podríamos decir que la virtualidad del deseo productivo spinoziano es reducida por el teatro expresivo freudo-lacaniano. Además la defensa de la familia hecha por Sperling en la transmisión de la ley, la diferencia sexual como originaria, y el papel del padre (que en Lacan es el del significante, que no se confunde con el padre biológico) así como la denostación de la homosexualidad como síntoma decadente son constructos reaccionarios que desde luego no se siguen de Spinoza y que han sido criticados por autores como G. Deleuze o F. Guattari desde posiciones spinozistas.

Mario ESPINOZA

SPINOZA, Baruj: *Compendio de gramática de la lengua hebrea*. Introducción, traducción y notas de Guadalupe González Diéguez. Editorial Trotta, Clásicos de la Cultura. Madrid, 2005. 203 páginas.

Saludamos con satisfacción la traducción española del *Compendium Grammatices Linguae Hebraeae* de Baruj Spinoza a cargo de Guadalupe González Diéguez (GGD), licenciada en filosofía y filología hebrea por la Universidad Complutense de Madrid.

La obra consta de una amplia Introducción (pp. 9-54) (113 notas), traducción española anotada (pp. 57-196) (122 notas, cuya numeración se reinicia en cada capítulo), dos anexos (sistema de transcripción de las letras hebreas, p. 197; índice de pasajes bíblicos citados o explicados, pp. 198-199) y una selecta bibliografía (pp. 201-203), en la que se distinguen las traducciones y estudios dedicados específicamente al CGLH y otras obras sobre aspectos afines.

La traducción parte del texto recogido en la edición de las obras de Spinoza llevada a cabo por C. Gebhart (*Spinoza Opera*, Carl Winters, Heidelberg, 4 vols., 1972 [1.ª ed., 1925], vol. 5, 1987). Se reproduce la paginación del CGLH en dicha edición para facilitar la búsqueda de referencias en el texto original.

Aunque el *Compendio de gramática de la lengua hebrea* (CGLH) es probablemente uno de los textos menos conocidos de Spinoza, el estudio de la lengua hebrea se encuadra dentro de la importancia histórico-política concedida por el filósofo a la interpretación de la Biblia. Ha llegado hasta nosotros en un texto inacabado del que se conservan 33 capítulos. Fue incluido en la edición latina de las *Opera Posthuma* de Spinoza publicada en 1677 a cargo de Jarig Jelles, pero no en la traducción al neerlandés que de dichas obras realizó ese mismo año el propio Jelles, quien en el prefacio justificó su ausencia porque “aunque ha sido altamente encomiada ... no nos ha parecido útil imprimirla aquí en holandés, sino dejarla más bien para la edición latina, puesto que es raro que se estudie (entre nosotros) el hebreo, mientras que se domina el latín”. El CGLH, por tanto, sólo ha conocido tres traducciones: al hebreo (S. Rubin, 1905), al inglés (M.J. Bloom, 1963) y al francés (J. Askénazi y J. Askénazi-Gerson, 1968).

GGD (p. 10) plantea la cuestión de los motivos que llevaron a Spinoza a escribir una gramática del hebreo y menciona que el propio filósofo ofrece la respuesta en su *Tractatus Theologico-politicus* (TTP), obra estrechamente relacionada con la que aquí nos ocupa, al resaltar que todos los escritores, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, fueron hebreos; incluso aunque los libros neotestamentarios fueron divulgados en otras lenguas, contienen hebraísmos. Sobre el interés que pueda suscitar su gramática fuera del reducido grupo de hebraístas, la autora afirma que “Spinoza era mucho más brillante como filósofo que como filólogo, y no dejó de reflejar en su obra gramatical aspectos centrales de su filosofía... La regularidad de la naturaleza, el monismo sustancial (reflejado aquí en una especie de monismo lingüístico radical que pretende negar en última instancia toda diferencia entre las clases de palabras), la importancia de los afectos y la fuerza de los prejuicios, la interrelación entre las partes (a este respecto, es extraordinaria la tematización del plural de las preposiciones)..., todos estos aspectos, entre otros, nos muestran el interés de esta obra, que sobrepasa con mucho el de un opúsculo de gramática, proporcionándonos una aproximación nueva a la figura de Spinoza” (*ibid.*).

Como afirma Spinoza en las págs. 24 y 72 de su CGLH, “muchos han escrito una gramática de las Escrituras, pero nadie ha escrito una gramática de la lengua hebrea” (aunque en la práctica basará también él el grueso de su trabajo gramatical en los textos bíblicos). En TTP, p. 106, lamenta que “los antiguos expertos en esta lengua no dejaron a la posteridad nada sobre sus fundamentos y su enseñanza ... Además, el significado de muchos nombres y verbos que aparecen en los sagrados Libros es totalmente ignorado o discutido. Junto con todo esto, echamos en falta, sobre todo, el modo de construir frases en esta lengua, ya que

el tiempo voraz ha borrado de la memoria de los hombres casi todas las frases y modos de expresión característicos del pueblo hebreo”. Como GGD indica (pp. 11ss), la queja por esta pérdida del hebreo como lengua viva cotidiana hacia el s. II d.C. se remonta a autores de los siglos X y XI como Menahem ben Saruq, Mošeh ibn Chiquitilla, Yonah ibn Yanâh y Mošeh ibn ‘Ezra’ (ss. XI-XII), y en su opinión “la gran innovación espinosista consiste en considerar la lengua hebrea como una lengua viva, es decir, productiva” (p. 13). Creará neologismos, palabras no existentes en la Biblia, contraviniendo así las reglas repetidas durante siglos, de las que se hace eco Mošeh ibn ‘Ezra’ en su *Kitab*: “Todo lo que encuentres en ella [en la Biblia], utilízalo, pero no apliques la analogía a lo que no encuentres. Por donde camine la lengua, camina, y donde se detenga, detente, siendo un imitador, no un creador; un seguidor, no un inventor...” (*ibid.*).

Un aspecto formal de su gramática es de destacar: la suya es la primera gramática del hebreo escrita en latín por un judío. Probablemente, como dice Jelles en su “Advertencia al lector”, los destinatarios de la CGLH fueran amigos de Spinoza conocedores del latín e interesados en acceder directamente al texto bíblico (p. 14). En general Spinoza presenta una imagen peyorativa de los gramáticos anteriores a él, en actitud claramente polémica. Como GGD destaca, en sus dos obras básicas sobre cuestiones lingüísticas Spinoza asimila masoretas, fariseos y gramáticos: “por esta causa dejaré sus minucias a los fariseos y a los masoretas ociosos” (CGLH, p. 9); “los gramáticos que no han comprendido nada” (CGLH, p. 17); “y, aunque estas dos cosas, las vocales y los signos de puntuación, se las suela suprimir por puntos y acentos, no podemos fiarnos de ellos, puesto que han sido inventados y establecidos por hombres de épocas posteriores, cuya autoridad nada debe valer para nosotros” (TTP, p. 108); “la dificultad de interpretar la Escritura nunca ha surgido de la falta de fuerzas de la luz natural, sino únicamente de la negligencia, por no decir malicia, de los hombres que descuidaron la historia de la Escritura, mientras podían elaborarla” (TTP, p. 110); “los rabinos deliran completamente, y los comentaristas que he leído sueñan, fantasean e incluso corrompen de raíz la misma lengua” (TTP, p. 134); “he leído también e incluso he conocido a algunos cabalistas, aficionados a la broma, pero jamás he logrado admirar lo suficiente su locura” (TTP, p. 136). Ya el gran lingüista del s. XI Yonah ibn Yanâh se quejaba en su *Sefer ha-riqmah* de que “los que más toman a la ligera esta ciencia [la gramática] y desprecian su problemática son los que se dedican a la ciencia del Talmud” (GGD, p. 15).

La citada relación entre gramáticos y fariseos resulta más fácil de entender si tenemos en cuenta que los fervientes defensores de la ortodoxia rabínica, como Menasseh ben Israel, son los propios profesores de gramática de Spinoza en la escuela *Ets Hayyim* en Amsterdam. Esta asimilación, indica GGD (pp. 15ss), resulta de una toma de postura de Spinoza dentro del espectro ideológico de la comunidad hispanoportuguesa en la Holanda del XVII, en la que se manifiesta que un violento conflicto bajo los nombres de “fariseos” y “saduceos”, tomados de la vieja escisión en el seno del judaísmo en los siglos en torno al cambio de era y que conocemos bien gracias a Flavio Josefo. Se reproduce así el enfrentamiento que a partir del s. VIII tuvo lugar entre los rabbanitas, defensores de la autoridad de la Ley Oral (plasmada en el Talmud), y los caraítas, que sólo admitían como base del judaísmo y de sus leyes la Torah escrita. La afinidad de talante de Spinoza con el caraísmo ha sido resaltada por autores como Y. Yovel o Ph. Cassuto, quien afirma: “En mi opinión, una de las razones profundas de su excomunión reside en su estudio de la escritura, lo que le vincula con la

corriente herética de los defensores de la Escritura, es decir, los caraitas” (cita reproducida por GGD, p.17). Las acerbadas críticas de Spinoza antes citadas han de ponerse en relación con todos estos enfrentamientos ideológicos, aunque a lo largo del CGLH hay numerosas referencias a los gramáticos que son neutras y carentes de polémica. Gramáticos como Mošeh ibn ‘Ezra’ gozaban de gran consideración por parte de Spinoza.

La datación del CGLH resulta controvertida (GGD, pp. 17ss). Según Jelles, la muerte inesperada de Spinoza le impidió concluir la obra. Para Gebhart su texto es estilísticamente cercano al del TTP, pese a lo cual lo incluyó en su primer volumen, entre las obras juveniles de Spinoza, por considerar que su contenido era resultado de estudios de su época de juventud. Proietti estima que, dada la lenta redacción del TTP, suponer que la elaboración del CGLH se llevó a cabo simultáneamente implicaría aceptar que Spinoza trabajó en este último desde 1665 hasta su muerte en 1677, un período de tiempo excesivamente largo; tras proponer que hay cierta influencia del *Satyricon* de Petronio y considerar que ya había abandonado la redacción de la obra antes de su muerte (ocupado en la composición del *Tractatus Politicus*), reduce la redacción del CGLH al período comprendido entre el 1670 y el 1675.

En la misma línea de trabajo del CGLH y el TTP se insertaría una traducción del Pentateuco realizada por Spinoza, de la que dan noticia sus biógrafos. Sebastian Kortholt alude a ella en estos términos: “Enhorabuena, pues, de que Spinoza, padre de monstruosísimas opiniones, no haya dado la última mano al texto sagrado, que había comenzado a traducir al latín, y que no haya dado al público la obra de Dios por él corrompida”. Johannes Colerus, por su parte, habla de una traducción al holandés a la que prendió fuego en su cuarto poco antes de morir. Dada su falta de soltura en neerlandés, reconocida por el propio Spinoza, y como no era frecuente entre los judíos de Amsterdam el dominio de dicha lengua, parece más adecuada la hipótesis de una traducción al latín (GGD, p. 19).

Respecto a las fuentes del CGLH (GGD, pp. 19-25), “puede decirse, de manera general, que Spinoza escribe su gramática partiendo de la tradición gramatical sefardí, que conoció su época de oro en el período andalusí, en particular con la obra de Yonah ibn Yanâh en el siglo XI” (p. 19). Los conocimientos gramaticales de su *Sefer ha-riqmah* se conservaron durante siglos, llegando hasta la Edad Moderna. Aunque no podemos saber si Spinoza conoció directamente dicha obra, las coincidencias del CGLH con ella son numerosas.

Como fuentes orales cabe mencionar a sus maestros de hebreo. Nacido en Amsterdam en 1632, hijo de judíos portugueses probablemente oriundos de España, Spinoza frecuentó desde los cinco a los quince años la escuela de *Ets Hayyim* de la comunidad hispano-portuguesa de su ciudad natal, destacando como brillante alumno. En dicha escuela, fundada en 1637 como obra conjunta de las tres sinagogas sefardíes de Amsterdam, tuvo muy probablemente como profesor de gramática, retórica y poética a Menasseh ben Israel (1604-1657), fundador de la primera imprenta judía de los Países Bajos en 1626. El plan de estudios de dicha escuela distribuía las enseñanzas en siete cursos. Los judíos de origen español y portugués daban gran importancia a los estudios de gramática y solían emplearse como libros de texto las obras de Mošeh Qimhi y de Elías Levita. En el caso de Menasseh ben Israel el libro de texto era probablemente una gramática escrita por él mismo y que circulaba entre los estudiantes en forma de copias manuscritas, denominada *Sapha Berura* (“Lengua clara”), el mismo título que una gramática compuesta por Abraham ibn ‘Ezra’ en el s. XII.

Para determinar las fuentes impresas empleadas por Spinoza resulta útil revisar las citas de hebraístas que hay en el CGLH. De las cuatro existentes (analizadas pormenorizadamente por Porges, cita en GGD, p. 22), solamente una es correcta, la del *Peculium Abrae* (1523) de Abraham de Balmes. Cita también Spinoza a Rashi, Ibn ‘Ezra’ y Mošeh Qimhi, atribuyéndoles opiniones que nunca sostuvieron. Hay también numerosas alusiones a obras de la tradición judía sin cita explícita, como sucede con la doctrina de las vocales como alma de las consonantes, que procede del *Zohar*.

Es también útil tener en cuenta el inventario de las obras que Spinoza poseía en su biblioteca. Parece seguro que para redactar el CGLH empleó como obra de referencia el *Thesaurus Linguae Sanctae* de Johannes Buxtorf (1564-1629), manual de hebreo ampliamente difundido y reeditado, basado en la tradición hebrea de los Qimhi, Ibn ‘Ezra’ y Abraham de Balmes, y citado explícitamente en CGLH, p. 3. En dicho inventario figuran también una edición de la Biblia con comentarios rabínicos elaborada por Buxtorf, una edición del Nuevo Testamento a cargo de Tremellius, una edición de la Biblia de Pagnini y una edición del Antiguo Testamento en castellano, probablemente la versión de Ferrara (Amsterdam, 1611, reimpresa en 1630). De gramática hay una obra titulada *Sefer Diqduq* (que podría ser la obra de Mošeh Qimhi) y la edición bilingüe realizada por Sebastian Münster de la gramática de Elías Levita. Sobre lexicografía se encuentran las concordancias bíblicas de Isaac Nathan ben Kalonymos de Arles.

En suma, Spinoza contaba en su biblioteca con las obras de muchos de los grandes hebraístas de los siglos XVI y XVII (Levita, Münster, Pagnini, Tremellius, Buxtorf), deudores en gran medida de la rica tradición gramatical sefardí, especialmente de sus últimas compilaciones, como el *Miklol* de David Qimhi. A su vez, los tratados filológicos escritos en los siglos XII y XIII (como los de Abraham ibn ‘Ezra’ y David Qimhi) son obras de divulgación de las teorías de Ibn Yanah en su gran síntesis gramatical sobre la que se levanta el edificio de la posterior gramática hebrea. No es de extrañar, por tanto, que encontremos en Spinoza elementos que nos recuerden a Ibn Yanah.

GGD resalta (pp. 23ss) la presencia en el inventario de *La logique ou l’art de penser* de Arnauld y Nicole, obra estrechamente relacionada con la *Gramática General y Razonada* (GGR) de Arnauld y Lancelot (1660). Estudios detallados dedicados al CGLH de Spinoza hacen referencia a la gramática de Port-Royal, bien para aproximar sus tesis, bien para señalar sus diferencias. La GGR no era ajena al círculo de amigos de Spinoza en Holanda denominado “*Nil Volentibus Arduum*” y su intento de redacción de una gramática general. Aunque ésta no llegó a realizarse, muestra hasta qué punto la temática de la gramática general se difundió rápidamente por Europa, llegando en una decena de años al ámbito de relaciones de Spinoza.

A continuación GGD (pp. 25-45) aborda la estructura y contenidos del CGLH. Aunque en la historia de la gramática hebrea el s. XVII es un período poco creativo, la difusión del protestantismo y su impulso del estudio de la Biblia en su lengua original (negando el carácter de texto inspirado a la Vulgata latina de los católicos) hizo que se publicaran muchas obras de gramática hebrea, en ocasiones reediciones de las escritas en el siglo anterior. Con el auge de los estudios de lenguas orientales se desarrollan estudios comparados del hebreo con otras lenguas semíticas, se publican gramáticas comparadas, léxicos, políglotas... La sintaxis se va poco a poco convirtiendo en parte independiente dentro de la gramática y se

generaliza la división cuatripartita (*orthographia*—las letras y su pronunciación—, *etymologia*—las partes del discurso: nombre, verbo y partícula—, *syntaxis*—las combinaciones de las palabras en la frase— y *prosodia*—acento y cantilación—), conforme al esquema que va de lo simple a lo complejo propio de las gramáticas clásicas grecolatinas.

El CGLH se divide en una primera parte (caps. 1-4) dedicada a la *orthographia*, con algunos elementos de *prosodia*, y una inacabada segunda parte (caps. 5-33) dedicada a la *etymologia*. La parte de *syntaxis* no se ha conservado o, más probablemente, nunca llegó a ser escrita, aunque las propias observaciones de Spinoza (“como se mostrará en la *syntaxis*”, p.77; “trataremos de esto en la *syntaxis*”, p. 78) indican que sí tenía la intención de escribirla. Sobre su importancia afirma en el TTP: “echamos en falta, sobre todo, el modo de construir frases de esta lengua, ya que el tiempo voraz ha borrado de la memoria casi todas las frases y modos de expresión característicos del pueblo hebreo” (p. 106).

Así pues, como la parte dedicada a *orthographia* es mucho más breve y de carácter introductorio, el plan del cuerpo central del CGLH sería bipartito, en la línea del *Thesaurus* de Buxtorf (p. 1): “La gramática es el arte de hablar bien, en hebreo en el caso de los hebreos. Sus partes son dos, *etymologia* y *syntaxis*”. Spinoza tenía previsto incluir al final un catálogo de palabras con irregularidades (CGLH, p. 19), que nunca existió o no ha llegado hasta nosotros.

Respecto a la clasificación de las “partes del discurso”, el CGLH nos permite observar una llamativa influencia de las categorías de la gramática clásica grecolatina en la gramática hebrea a partir del Renacimiento. Se abandona la tradicional división tripartita del discurso en la gramática hebrea, remitiéndose Spinoza (si bien críticamente) a la división en ocho partes propia de la gramática latina.

La gramática tradicional hebrea había dividido el discurso en dos partes —sujeto y verbo— (así, Hayyûy o Qimhi) o en tres partes —nombre, verbo, “palabra” o “partícula— (así ibn Yanah, siendo la postura que gozó de mayor aceptación). Esta división tripartita, que los gramáticos hebreos tomaron de los árabes, y éstos a su vez de la gramática griega, resultaba muy adaptable a la lógica aristotélica y se impuso hasta la Edad Moderna. Una clara transposición al hebreo de las divisiones imperantes en la gramática latina fue la división en ocho partes —cuatro variables (nombre, adjetivo, pronombre, adverbio) y cuatro invariables (adverbio, preposición, conjunción, interjección)—, que el propio Spinoza constata como forzada para el hebreo.

Spinoza conoce las ocho partes de la *etymologia* latina, pues las cita: “El discurso se divide en latín en ocho partes, pero es discutible que se divida en las mismas partes en hebreo, pues todas las palabras hebreas, a excepción de las interjecciones y las conjunciones, y alguna que otra partícula, tienen el valor y las propiedades del nombre” (CGLH, p. 17). Es interesante notar que esta observación de Spinoza de que todas las partes del discurso se reducen a nombres no tiene después ninguna consecuencia práctica en el CGLH, que sigue metodológicamente el orden más difundido entre las gramáticas hebreas en la época moderna: de las letras, las vocales y los acentos (caps. 1-4), del nombre, su número, género, régimen y declinación (caps. 5-9), preposiciones y adverbios (cap. 10), pronombre (cap. 11) y verbo (caps. 12-33). La aludida reducción de todas las partes de la oración al nombre, aunque sin repercusiones a la hora de estructurar Spinoza su gramática, “sí da pie a pensar que en último término la única distinción fuerte de las partes del discurso es aque-

lla que divide los nombres en nombres propios y comunes, y dentro de los nombres propios, entre el nombre de Dios y los demás nombres. Se establece así una clara relación entre la ontología de Spinoza (en la que todo remite a una única sustancia) y su gramática (en la que todo remite a una única parte de la oración). Si todas las partes del discurso son en definitiva nombres, sólo al nombre que es el nombre propio de Dios se le puede considerar propiamente 'sustantivo'." (GGD, p. 29).

Respecto a la *orthographia*, la cuestión más importante es la discusión del cap. 2 sobre los diferentes dialectos atestiguados en la Biblia, paralela a un texto del TTP (p. 107) donde, con indudable exageración, afirma: "La primera ambigüedad y oscuridad de las oraciones surge frecuentemente en los sagrados Libros de que se toman unas por otras las letras emitidas por un mismo órgano. Los hebreos, en efecto, dividen todas las letras del alfabeto en cinco clases, que corresponden a los cinco órganos bucales que sirven para la pronunciación: los labios, la lengua, los dientes, el paladar y la garganta". Spinoza concluye que, a pesar de que la Biblia confunda letras de un mismo grupo, debemos evitar hacer lo mismo, porque eso lleva a la confusión de dialectos. Con todo, es lo que hace el propio Spinoza cuando mezcla la pronunciación sefardí con la asquenazí, utilizando la primera para las consonantes y la segunda para las vocales. Esta declarada negativa ante cualquier vacilación de consonantes del mismo grupo parece un rechazo de métodos de tipo cabalístico, en los que frecuentemente se empleaban la permuta y la transposición de consonantes en la interpretación del texto bíblico. Como acertadamente indica GGD, "es curioso que Spinoza no se refiera en estos capítulos dedicados a la *orthographia* a la distinción de las letras en radicales y serviles, que es de gran utilidad a la hora de aislar las raíces de las palabras, y que ya era conocida en la gramática hebrea desde el siglo XI" (p. 31).

Desde las primeras líneas del cap. 4 expresa Spinoza su desacuerdo con el tratamiento otorgado anteriormente a la *prosodia*. Los acentos en el texto bíblico masorético indican la entonación de la palabra, la puntuación y la cantilación, pero Spinoza se refiere solamente a las dos primeras funciones, las únicas que interesan a quienes desean "hablar el hebreo, y no cantarlo" (CGLH, p. 14). Al tratar del elevado número de acentos expone que "por mi parte, creo que esto no se hizo sin razón alguna, sino que a veces pienso que el inventor de los acentos los introdujo no sólo para elevar o deprimir el tono de la sílaba y distinguir las oraciones, sino también para expresar los afectos del alma que solemos manifestar a través de la voz o del rostro, pues no producimos la misma entonación cuando hablamos con ironía que cuando hablamos con llaneza" (*ibid.*). Pero como no ve tales posibilidades cumplidas en la práctica, concluye con dureza contra la obra masorética, que asocia al fariseísmo. Realmente, "Spinoza le está exigiendo [al sistema masorético] que se adapte perfectamente al sistema de periodización del discurso propio del latín empleado como lengua de cultura en la Europa del siglo XVII (GGD, pp. 34-35). GGD afirma con razón que "Spinoza contradice su principio, expresado en diversos lugares del CGLH, de escribir una gramática de la lengua hebrea, y no de la Escritura. Todo este capítulo sólo tiene sentido en tanto que referido al texto bíblico, pues no hay ningún otro texto que esté puntuado" (p. 32). Por otra parte, no hay en Spinoza concepto de historia de la lengua al abordar la variable posición del acento.

La parte dedicada a la *etymologia* es, con mucho, la mayor de la obra (desde el capítulo 5 hasta el último conservado, el 33), algo usual en las gramáticas hebreas de los siglos

XVI y XVII, cuyo tratamiento del verbo es extenso, dada la complejidad de las formas verbales hebreas. Pese a su ya mencionada reducción de todas las partes de la oración al nombre, Spinoza emprende por separado el estudio de nombre, partículas y verbos, siguiendo en ello la tradición de las gramáticas hebreas.

“Por ‘nombre’ –dice– entiendo una palabra con la cual significamos o indicamos cualquier cosa que caiga bajo el entendimiento. Como sea que aquello que cae bajo el entendimiento son o cosas, o atributos de las cosas, o relaciones, o acciones, o modos de acciones y relaciones, vemos fácilmente cuáles son los géneros de los nombres” (CGLH, p. 17). Según esta definición, por tanto, hay seis clases de nombres: nombre sustantivo (que se divide en propio y común, y puede ser sustituido por el pronombre), adjetivo, relativo o preposición, participio, infinitivo y adverbio. “Las cosas se designan bien absolutamente, bien por relación a otras, con el fin de ser indicadas con mayor claridad y expresividad” (CGLH, p. 26), aludiendo así al estado constructo o “régimen del nombre”, cuyo nombre hebreo *semi-kut* fue empleado por los filósofos judíos medievales para traducir la categoría lógica de la relación (GGD, p. 38). Spinoza presenta las diversas modificaciones que sufren los nombres en estado constructo, y cuando éstos no se hallan en las Escrituras aporta algunos neologismos por derivación del estado absoluto atestiguado en la Biblia. “Este uso productivo del mecanismo del estado constructo implica la puesta en práctica por parte de Spinoza del esfuerzo por redactar una gramática de la lengua hebrea viva, no sólo de las Escrituras, manifestado expresamente por él en diversos lugares” (p. 39). La declinación nominal, inexistente en hebreo bíblico, le plantea problemas a la hora de “encajar” el hebreo dentro del esquema de la declinación latina. Su insistencia en hablar en términos de declinaciones responde a la tendencia general en el siglo XVII a considerar la gramática latina como modelo de las de lenguas vernáculas y al hecho de que Spinoza escriba su gramática en latín para personas versadas en esta lengua.

Spinoza ofrece una definición del verbo coherente con su afirmación de que todas las palabras hebreas tienen el valor y las propiedades del nombre: “Hemos mostrado las razones por las que los infinitivos se modifican de diversas maneras. Llamaremos a éstas y a las restantes modificaciones ‘conjugaciones’, y a los nombres infinitivos así conjugados los llamaremos ‘verbos’” (CGLH, p. 59). Las diferentes modificaciones del nombre infinitivo a las que alude Spinoza se deben por una parte al estado de régimen, las preposiciones o los sufijos, y por otra a los tiempos. Los “verbos” son considerados como adjetivos que concuerdan con el nominativo en género, número y caso. Si sustantivamos estos adjetivos, considerándolos aisladamente, sin ninguna concordancia, tendremos el nombre infinitivo (GGD, p. 41).

El descubrimiento de que el verbo semítico tiene tres letras radicales se debe a los gramáticos árabes, y en la gramática hebrea Hayyûy fue el introductor de esta novedad, utilizando como paradigma *p l*, “hacer, obrar”, tomado del árabe. En las gramáticas hebreas se emplearon otros paradigmas, como el *pqd* “visitar” de Spinoza, introducido por Mošeh Qimhi y empleado también por Buxtorf, que tiene la ventaja de que ninguna de sus letras es gutural (con las alteraciones fonéticas que éstas comportan). Entre los estudiosos cristianos tuvo especial éxito y difusión el paradigma *qtl* “matar”, que sigue utilizándose en la actualidad. “¿Una manera de tener siempre presente la acusación de deicidio, para evitar el riesgo de ‘judaizar’?” (GGD, p. 42).

Siguiendo la postura de Yonah ibn Yanâh, Spinoza considera que en hebreo sólo puede hablarse de tiempo pasado y futuro, pues el presente es considerado por los judíos como un punto entre ambos. GGD (p. 43), de acuerdo con la teoría mayoritaria en la actualidad, apunta que el sistema verbal hebreo bíblico es, en rigor, más aspectual que temporal. Sobre el modo opina Spinoza que los hebreos no le han dado demasiada importancia, e igual que las preposiciones pueden dar cuenta de los diferentes casos de la declinación, los adverbios permiten caracterizar los diversos modos verbales. El único modo que se distingue es el imperativo.

Al tratar de las “partículas” (cap. 10), un cajón de sastre en el que la gramática hebrea clasifica todo aquello que no es ni nombre ni verbo, la tesis más atrevida de Spinoza es sostener que las preposiciones tienen plural. De hecho, hay pocas preposiciones propias en hebreo, abundando las derivadas de sustantivos, que ante sufijos tienen una flexión semejante a los sustantivos plurales masculinos. El título del capítulo reza “de la preposición y el adverbio” que, conforme a su principio teórico ya repetido, son consideradas también nombres. Por el contrario, ni interjecciones ni conjunciones son nombres.

GGD dedica varias páginas al tema general de Spinoza y el lenguaje (pp. 46-54). “Hay una tensión en el pensamiento espinosista entre la necesidad de recurrir al lenguaje natural y el reconocimiento de que ‘los hombres no tienen sobre ninguna cosa menos poder que sobre su lengua’. La renuncia de Spinoza a un lenguaje bien hecho, a un lenguaje filosófico, completamente formal, obedece a una coherencia rigurosa con su planteamiento inmanentista. No admite ningún dualismo al modo cartesiano, en el que pueda establecerse un corte entre sustancia extensa y pensante. El conocimiento conceptual sólo puede proceder del afecto” (p. 46). Spinoza reclama unidad metodológica para estudiar tanto la naturaleza como la Escritura (“el método de interpretar la Escritura no es diferente del método de interpretar la naturaleza”, TTP, p. 98), pues el objeto de estudio es el mismo: la Escritura es parte de la Naturaleza. Más que un método para la interpretación de la Escritura, el TTP viene a ser una especie de manual de cómo ha de leerse un texto (GGD, p. 48). El método planteado por Spinoza contrasta con el método rabínico de interpretación de la Escritura –que tan bien conocía gracias a su formación–, a pesar de la coincidencia en el principio de que la Escritura debe ser interpretada por la Escritura misma. Critica las derivaciones exegéticas de los rabinos, resultado de la aplicación de sus *middot* o reglas de interpretación (“los teólogos se han afanado, las más de las veces, por hallar la forma de arrancar de las Sagradas Escrituras sus ficciones y antojos y avalarlos con la autoridad divina”, TTP, p. 97) y se apega de manera extraordinaria al sentido literal del texto. Lo que necesita la razón es liberarse de los prejuicios de los teólogos y explicar la Escritura conforme a la luz natural, igual que explica otros fenómenos físicos (GGD, p. 49). Para ello es necesario no descuidar “la historia de la Escritura” (entendido el término “historia” en su sentido etimológico de “recogida de datos”), que consta de tres elementos: conocimiento de la lengua, resumen y agrupación temática de las opiniones, y recopilación de la información acerca del texto (datos de sus autores, fecha y transmisión del texto, etc.). Hay que investigar primero las cosas más universales y comunes para proceder seguidamente a examinar las ideas secundarias que brotan “como riachuelos” de la principal y explicarlas conforme a ésta. El método no es propedéutico, como en Descartes, sino más bien retrospectivo, que sólo puede establecerse tras la labor de lectura o, mejor aún, durante la misma (GGD, p. 51).

El esfuerzo de Spinoza por constituir una ciencia de la lengua hebrea en tanto que parte

de la naturaleza no deja de tener importantes repercusiones políticas (p. 52), porque “hay una dimensión colectiva en el lenguaje que cortocircuita todo intento de falsificación o corrupción por parte de las élites, y que dota de una significación profundamente política a la obra que aquí nos ocupa, aparentemente sólo dedicada a la gramática” (p. 46). Su trabajo es no sólo retrospectivo (crítica del texto bíblico, etc.), sino también prospectivo, que busca sentar los principios para una teoría del lenguaje de cualquier texto sin caer en la superstición, ensayando nuevos usos estratégicos y redefiniendo los significados de las palabras, todo ello a partir de la lengua que hablamos, del lenguaje del vulgo. “Todo filósofo es disidente (de la superstición) y se ve en la paradoja de tener que usar el lenguaje, esto es, el lenguaje de la tradición siempre supersticiosa, para filosofar” (p. 52). En el s. XVII, movimientos disidentes muy ligados a fenómenos lingüísticos representaron una oposición al poder centralizado del Estado absolutista y al poder absoluto del Barroco.

Por todo lo dicho no dudamos en recomendar esta cuidada edición, de excelente tipografía tanto latina como hebrea, en la línea de calidad a la que la editorial Trotta nos tiene acostumbrados. Y hemos de felicitar vivamente a la autora por la esmerada corrección de un texto en el que son abundantísimas las palabras hebreas y sus transcripciones. Son escasísimos los inevitables errores tipográficos. A modo de ejemplo, se puede observar la presencia inadecuada del signo de *dagues* –mero punto dentro de una letra, para los no versados en hebreo– en algunas letras *taw* de la p. 192, o el sentido inverso del acento *qadma*’ en la p. 76 (“minucias”, diría el mismo Spinoza). Son igualmente muy útiles y de gran precisión las anotaciones a pie de página destinadas a guiar la lectura del no versado en los estudios hebreos. El estilo castellano de la autora es nítido, tanto en la introducción como en la propia traducción, cuya lectura resulta estimulante y de gran provecho para los interesados en la historia de la enseñanza de la lengua hebrea. Se puede observar, por ejemplo, la casuística que impera como método docente a la hora de ilustrar las normas gramaticales, alterada ocasionalmente por abstracciones de tipo filosófico o disquisiciones teológicas, pero lejos todavía de las abstracciones propias de la ciencia lingüística contemporánea.

Resulta imprescindible, en suma, la lectura de esta obra gramatical de Spinoza, presentada aquí por primera vez en una cuidada edición en castellano, pues refleja aspectos centrales de su filosofía que resulta esclarecedor contemplar desde un punto de vista distinto del adoptado en los tratados ya conocidos. La regularidad de la naturaleza, el monismo sustancial (reflejado en una especie de monismo lingüístico radical), la importancia de los afectos y la fuerza de los prejuicios, todos estos aspectos muestran el interés de la obra, que sobrepasa con mucho el de un opúsculo de gramática, proporcionando una aproximación novedosa a la figura de su autor. Completa así la imagen que de este magno filósofo –“o Spinoza o ninguna filosofía”, llegó a exclamar Hegel–, que vivió el penoso trance de su expulsión de la comunidad judía (1656), aportan dos obras han mantenido viva siempre su figura: su *Tratado teológico-político*, valiente apología teórica de la libertad de expresión, tanto religiosa como política; y su *Ética*, uno de los esfuerzos más colosales por realizar una síntesis entre la filosofía clásica y la ciencia moderna.

Luis VEGAS MONTANER (Departamento de Hebreo. UCM)

SPINOZA, B.: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Introducción, traducción y notas de Vidal Peña, 1ª edición, 4ª reimpresión, Madrid, Alianza editorial, 2004, 428 págs.

SPINOZA, B.: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Edición y Traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2005 (2ª ed)

Es un acontecimiento único en la historia del spinozismo el interés de las editoriales españolas por el filósofo holandés, en particular, su apuesta por la traducción de sus obras. Esto explica la publicación en años consecutivos de la *Ética* de Spinoza en dos versiones, la de Vidal Peña (1ª ed. de 1975) y la de Atilano Domínguez (1ª ed. de 2000), por Alianza editorial y Trotta respectivamente. Y esto es en sí mismo una excelente noticia.

Con un título casi idéntico –“*Baruch de Spinoza. Ética demostrada según el orden geométrico*” [el título de Trotta ha suprimido el “de” en el nombre de autor]– tenemos dos extraordinarias versiones de este texto universal. Ambas traducciones toman como texto de referencia la edición Gebhardt (1925), frente a otras traducciones como la de Manuel Machado (que replica la de Appuhn), o las de Oscar Cohan y A. Rodríguez que tenían delante el texto de Van Vloten.

La traducción de Vidal Peña busca la fidelidad al latín de Spinoza procurando reproducir el “estilo clásico”, la de Atilano Domínguez –que comporta la fijación del texto, teniendo en cuenta la edición de Gebhardt, las variantes de F. Akkerman y las aportaciones de E. Curley y de E. Giancotti– se propone entregar el texto de Spinoza “en su desnudez” y hace un uso “radical” del lenguaje que le obliga paradójicamente a despegarse de la réplica mecánica del léxico en pro de la exactitud. Esta obra contiene una Introducción de 30 páginas (con las circunstancias de la redacción de la obra, el estudio de la estructura, un plan general, una nota sobre el establecimiento del texto y las características de la traducción, una bibliografía y la lista de siglas); y contiene también tres Índices: de referencias internas, de Textos paralelos y Notas y el Analítico y Léxico).

La *Ética* de 2004 de Vidal Peña no ha sufrido modificación ni en la traducción ni en la Introducción ni en las notas respecto a las anteriores impresiones de la obra. La *Ética* de Atilano Domínguez de 2005 (2ª edición) permanece en lo esencial igual a la 1ª edición, pero con cambios tanto en la tipografía (como la intensidad de la tinta, lo que facilita la lectura) como en cuestiones de contenido. Y así encontramos en esta edición ciertas novedades que mejoran la 1ª edición: la enmienda de algún error de traducción (2E13L3Cor), cambios en la redacción (3E56D, 5E4S), alguna interpolación textual nueva (por ejemplo 3 E 10 D), y, sobre todo, correcciones en el sistema de referencias internas (por ejemplo 2E38D, y Cor; 3E12D, 3E16D, 3E17S), así como unificación del sistema de citas de tales referencias (por ejemplo 3E26D y 27D). Todo lo cual es importante en la medida en que el “mos geometricus” practicado por Spinoza exige que las referencias internas manifiesten con claridad la inteligibilidad de lo demostrado. Así pues hay que agradecer este esfuerzo de mejora sobre una excelente edición crítica.

Tanto Vidal Peña como Atilano Domínguez tienen detrás una amplia experiencia de traducción en calidad de filólogos y filósofos; y sus ediciones de la *Ética* de Spinoza constituyen ya un hito decisivo en la historia del spinozismo hispano. Por lo que a nosotros sólo nos resta felicitarles sinceramente. Y a las editoriales Alianza y Trotta agradecer su apuesta por el spinozismo español hoy transido de vitalidad.

María Luisa DE LA CÁMARA

SPINOZA: *Oeuvres V. Traité Politique*. Texte établi par Omero Proietti; Trad., introduction, notes, glossaires, index et bibliographie par Charles Ramond. Paris, PUF, 2005, 391 p.

El GRS (Le Groupe de Recherches Spinozistes) tiene como objetivo la publicación de una edición crítica de las Obras de Spinoza: el libro que comentamos – el tomo V– contiene el *Tratado Político*. La versión incluye el establecimiento del texto, la traducción, la introducción y las notas, así como los glosarios e índices y la bibliografía. En la actualidad una obra de esta envergadura no puede ser sino el fruto del trabajo ordenado de una comunidad filosófica, cuya responsabilidad última recae sobre Omero Proietti (encargado del establecimiento del texto), sobre Charles Ramond (encargado de la traducción y de las demás aportaciones instrumentales) y sobre Pierre-François Moreau (director de la edición), sin olvidar las anotaciones de Alexandre Matheron.

I. Empezaré por las aportaciones de carácter instrumental que el lector puede encontrar en este libro, y que son diversas, útiles y muy generosas:

– *Los Índices*: Un Índice de los nombres que aparecen en el texto del *Tratado Político* y un Índice general conteniendo los nombres que aparecen en la presente edición.

– *Una Bibliografía glosada*, prácticamente exhaustiva y ordenada temáticamente en tres apartados: a) obras de carácter instrumental, b) el texto y las traducciones del *Tratado Político* en varios idiomas: alemán (12), inglés (14), español (4), francés (7), griego (2), hebreo (1), húngaro (1), italiano (7), japonés (1), holandés (3), polaco (1), portugués (3), ruso (1) servocroata (2) y turco (1), y c) estudios y comentarios, con un repertorio de los trabajos existentes bastante completo y representativo del estado de la investigación actual sobre el tema.

– *Glosarios de términos*: latín-francés y su inverso, que, aunque no añade nada nuevo al primero, lo completa instrumentalmente. Resulta muy útil al investigador pues proporciona la frecuencia de las entradas y la expresión completa o la/s fórmula/s concreta/s utilizada/s por Spinoza. Con todo el glosario no está concebido como un diccionario de los términos empleados por Spinoza, sino como una explicación de los *términos que aparecen a lo largo de la presente traducción* del TP. Así encontramos expresiones que se traducen de varias formas como “imperium”, “ingenium”, “contractus”, o “condono”, “mens” o “constituo”, “jus”, y un largo etcétera, pero no aparecen términos como “monarchicus” o “multitudo”, cuya traducción o bien es unánime o viene definida ya por el propio Spinoza.

– *Las Notas*, dirigidas a facilitar al lector la comprensión del TP, se encuentran al final de la obra. Abundantes y pormenorizadas, extensas, explicativas y críticas, estas anotaciones aclaratorias proporcionan una información actualizada.

II. El texto y su Traducción:

El establecimiento del texto ha sido realizado por Omero Proietti, que justifica su trabajo en un apartado titulado “Notice sur la constitution du texte” (pp. 45- 75). Este comentario, realmente apasionante, desvela los postulados de Proietti: habiendo descartado la existencia de otras copias manuscritas del TP anteriores a la muerte de Spinoza en 1677, hay que trabajar sobre las versiones de OP y de NS. Se trata pues de comparar ambas versiones y de

valorar las variantes existentes entre una y otra. Mas, ¿cómo interpretar esas diferencias? Proietti niega que la versión de NS haya sido realizada en su totalidad a partir únicamente del texto impreso de las OP siguiendo una transmisión textual vertical del tipo “manuscrito – OP – NS”. Habría que contemplar otras hipótesis, por ejemplo, la del “modelo horizontal” de transmisión según el cual a partir de un único manuscrito original habrían surgido al mismo tiempo las dos versiones de OP y NS –ésta independiente de la traducción latina, pero que durante un cierto período de tiempo podría haberla tenido delante. Como este modelo no resuelve bien todas las dificultades, Proietti propone una tercera hipótesis, basada en la diferencia de estilo entre la primera parte del TP (capítulos I-VI (+VII) y la segunda (capítulos VIII-XI). El manuscrito original conteniendo los capítulos I-VII habría sido completamente terminado por Spinoza por lo que no habría necesitado más que unos retoques del editor latino (OP) y de ahí que los fallos que se detectan puedan ser debidos al propio Spinoza, copista de sus primeros borradores en la tarea de perfeccionamiento. En cambio desde el cap. VIII en adelante los editores habrían sido más cuidadosos con el texto original que, por el contrario, Spinoza dejó “in fieri”. El traductor holandés (NS) también tiene delante aquel manuscrito original, siendo su versión *anterior a* la definitiva de las OP. En tal caso, ¿cabe imaginar que Spinoza haya sido el autor de esa copia?

Sea como fuere, los avances filológicos –de los que Proietti hace un excelente uso en los ejemplos concretos de restitución del texto (pp. 58-64)– están al servicio de la reconstrucción de la “imagen del texto” del *Tratado Político*. Dicha “imagen” es la resultante de: la reunión de los textos OP y NS, el estudio de lugares paralelos, la reconstrucción del estilo y la toma en consideración de los errores de traducción de Glazemaker, así como el reconocimiento de las diferentes fuentes utilizadas por Spinoza en la redacción del TP.

Estas últimas consideraciones justifican la existencia de las Notas a pié de página que figuran a lo largo de la traducción y que facilitan la consulta a medida que se lee el texto: a) Una primera serie, impresa con una tipografía más pequeña que la de la traducción, está formada por las notas que contempla la versión de NS, que hace posible la reconstrucción de O. Proietti incluyendo variantes, interpolaciones etc. B) Debajo de la cual una segunda serie de notas, con una tipografía algo más pequeña que la anterior, contiene referencias internas, lugares paralelos y posibles fuentes del texto de Spinoza.

La explicación de Omero Proietti se completa con una Nota de P-F. Moreau (director de la edición) sobre la recepción del *Tratado Político*; en ella destaca e interpreta el silencio con que la obra fue acogida en los dos siglos inmediatamente posteriores a su difusión, lo que supone una clara diferencia con respecto a la polvareda que había despertado la recepción del *Tratado Teológico-Político*.

Formalmente la traducción de Charles Ramond remite a la edición Gebhardt por medio de una numeración indicativa de página y línea situada a la izquierda del texto latino; y actualiza el sistema de numeración que indica la partición del texto simplificándolo. Desde el punto de vista del contenido, la traducción responde a todas las exigencias científicas del género: “Se evitan más fácilmente los deslizamientos de sentido cuando los cambios de la traducción son anunciados, repertoriados, verificables y cuando se tiene delante el texto original” (p. 81), dice el traductor. Además tiene en cuenta las exigencias literarias que obligan a realizar cambios de ritmo en las frases y en las tonalidades de la obra ajustándola a los oídos del lector francés. Sus opciones de traducción, convenientemente apoyadas en todo ese previo y preciso instrumental, resultan pues razonablemente justificadas.

Además, a título de Introducción, Charles Ramond ofrece un estudio titulado: “La Loi du Nombre ou la démocratie comme régime absolu”. En él apunta los dos trazos más característicos del *Tratado Político*: la definición de democracia como poder absoluto (superponiendo las nociones de poder y derecho) y la concepción de la teoría política con ayuda de un vocabulario predominantemente cuantitativo (multitud, potencia, edad de los votantes, proporciones de los grupos sociales, tasas, duraciones exactas en los cargos, frecuencia de los mandatos, grados de consanguinidad, etc.). Como si Spinoza –dice Ramond– “hubiera querido añadir en última instancia a una ética demostrada *more geometrico*, una política *more arithmetico* calculada” (p. 7). El *Tratado Político*, señala el A., contiene una filosofía de la “exterioridad”, del comportamiento en “presencia” y de las acciones –que elude el posibilismo y las buenas intenciones. Pero la “exterioridad” no se identifica con lo externo, y además este fenómeno no es exclusivo de la teoría política de Spinoza encontrándose presente también en la teoría del conocimiento y en la ontología. Esto exige la determinación de unas categorías para poder pensarlo adecuadamente: “quantité”, “compte”, “mesure”, “actions”, “comportements”. Si esto es así, a la definición del ciudadano por el comportamiento correcto, le sigue la del Estado democrático por la común acción (pp. 19-20). Ahora bien, el autor sale al encuentro de dos dificultades conectadas entre sí: la primera consiste en pensar que la “exterioridad” de la política es un paso previo para llegar finalmente a la vida moral que es cosa de la razón; con lo que –en segundo término– el advenimiento de la “edad de la razón” supondría la automática eliminación de la política. Quien así razona suele acudir a un repertorio de textos generalmente extraídos del TTP en los que Spinoza critica las ceremonias, la liturgia, etc.

Pues bien. Es cierto que en una filosofía de la inmanencia –como la de Spinoza– la distinción exterioridad-interioridad es difícil de mantener separada con una línea de trazos claros (lo que ha sido señalado por Zac, Moreau, Babibar, Tosel o Laux), pero la frontera no es indiscernible y cabe preguntarse si la conformidad del hombre a la ley es algo exterior o interior a uno mismo. La liberación es –para el A.– ese estado en el que el hombre se va haciendo cada vez más el sujeto de su comportamiento (interioridad). Y la democracia el espacio donde ese proceso de liberación tiene lugar (exterioridad). Por otro lado, en la política spinozista no hay alienación total de derechos al estado, ni la obediencia a la ley es totalmente externa: no se da la obediencia sin un cierto grado de consentimiento. Por lo tanto, hay que mostrar cómo –sin salir de la política o de un régimen de “exterioridad”– se puede alcanzar la liberación y la racionalidad.

A partir de aquí el A. establece que es la paz lo que la razón busca. Mas, ¿en qué se cifra la paz? El modelo es el mismo que el empleado en la explicación de la composición afectiva o de la composición corporal de individuos. Lo que significa que no hay “especificidad de la paz política en Spinoza” y que no hay “más que un solo género de paz, sin ruptura entre estado natural y civil” (p. 39). La paz spinozista no es ni absoluta ni inmediata, sino diferida; y exige siempre *la presencia* (y no la precedencia) *de la racionalidad* en la vida política. En este sentido es precisamente la “ley del número” la que dota a la democracia de la máxima estabilidad reduciendo los conflictos internos: La democracia –rubrica el A.– es una “máquina de fabricar la paz” por medio de la estimación cuantificada de los sufragios. Frente a otros regímenes políticos el habitante de una democracia disfruta de una paz más duradera. Esto hace de la democracia el “último” de los regímenes en la historia de la humanidad.

Quien tiene en sus manos este libro disfruta de una excelente edición del T.P.: científica, cuidadosamente trabajada, extremadamente útil y de fácil manejo. En mi opinión esta versión del *Tratado Político* es un tesoro que debe ocupar un lugar preferente en la Biblioteca de todo estudioso del spinozismo.

María Luisa DE LA CÁMARA

Spinoza Productivo

FISCHBACH, F.: *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, PUF, Paris, 2005; R. Misrahi: *100 mots sur 'Ethique de Spinoza*, Les empêcheurs de penser en rond, París, 2005; R. Prokhovnik: *Spinoza and Republicanism*, Palgrave, Nueva York, 2004.

El Espinosa que preferimos es productivo, afectivo y republicano y estos tres aspectos están presentes en las tres obras que comentamos. Empezando por el libro de Fischbach podemos decir que aunque es un libro más sobre Marx que sobre Espinosa, plantea una cuestión importante en el pensamiento espinosiano: a saber, la cuestión de la producción, de la productividad en todos los niveles ontológicos del sistema espinosista. Es un libro sobre Marx a la luz de Espinosa, en el que el filósofo del barroco le sirve al autor como revelador para extraer al Marx filósofo del Marx economista y científico social. El objetivo de Marx, según el autor, ha sido relacionar el surgimiento de la subjetividad moderna con los procesos económicos, políticos y sociales que han reducido a la mayor parte de los hombres a la impotencia. Este proceso ha sido el resultado de la reducción de la producción en general a su forma concreta de trabajo productivo es decir, el proceso mediante el cual unos sujetos producen unos objetos. Para el autor, la producción en tanto que actividad productiva no se puede reducir a su aspecto de trabajo. El autor considera que es precisamente una noción amplia de actividad y de producción lo que hermana los proyectos marxiano y espinosista cuyo objetivo último consiste en “conquistar las condiciones objetivas de una experiencia afirmativa y potente, es decir, alegre de sí y del mundo, forjar las condiciones de una autoafirmación individual y colectiva de la vida” lo que exige para los dos autores que se cambie la propia vida.

En la línea de Tosel, Fischbach relaciona las ontologías de Marx y Espinosa en tanto que a-teológicas, inmanentistas y materialistas. Marx habría recogido de Espinosa su concepción de la substancia en tanto que la misma entraña “una ontología de la producción o de la actividad como actividad infinitamente, naturalmente, necesariamente y materialmente productiva”. La categoría de producción es la decisiva tanto en Marx como en Espinosa y el carácter inmanente de la misma lleva a que el hombre sea una parte de la naturaleza misma y no algo externo a la misma. El carácter productivo de la substancia es la base del carácter productivo del ser humano que como parte de la naturaleza actúa sobre el resto de la misma, mediante una actividad inmanente y no trascendente a la propia Naturaleza-Substancia. Marx y Espinosa son pensadores que afirman la finitud y no la consideran un mero espejismo; la finitud tiene su densidad ontológica base de su actividad en tanto que partes esenciales y reales de la propia substancia. Por otra parte, esta apuesta por la inmanencia les lleva

a no separar radicalmente la naturaleza de la historia, o mejor dicho, a buscar en la naturaleza la base de la historia. Este naturalismo, marxiano y espinosista, no significa, sin embargo, la renuncia a firmar la especificidad de la actividad humana que al contrario que la actividad de los demás seres naturales no queda restringida a un ámbito o una esfera de la naturaleza sino que adquiere una dimensión universal y se extiende a la naturaleza en su conjunto. Esta indefinición del hombre, base de su universalidad, ya la destacó Pico de la Mirándola en el Renacimiento y el joven Marx en los Manuscritos de 1844. El naturalismo de nuestros autores también es manifiesto en el hecho de que no consideran a la autoconciencia como primera y como fundamento, en clave kantiana o fenomenológica. La conciencia siempre es un producto, algo derivado, fundamentado y no fundamentante. Por ello, el conocimiento humano es imposible sin un conocimiento de la naturaleza. El capítulo conclusivo titulado 'Metafísica y producción' es importante por la crítica que lleva a cabo de la reducción que Heidegger efectúa sobre la noción de actividad por reducir la praxis a la mera manipulación de los objetos (*Handlung*) y establecer, pues, el predominio de la *poiesis*, trascendente, frente a la praxis inmanente. En este sentido, Heidegger reduce también la producción al ámbito del trabajo productivo, al aspecto de su forma trabajo, es decir, del enfrentamiento entre un sujeto y un objeto, punto en que se distingue de nuestros autores, Espinosa y Marx, que son ambos pensadores de la producción en su sentido más general e inmanente y además críticos radicales de la subjetividad como fundamentante. La producción para nuestros dos autores no es un proceso que enfrente a un sujeto y a un objeto sino que es un proceso inmanente e impersonal, objetivo que, por un lado aparece, en Espinosa, como productividad infinita de la naturaleza y, por otro, en Marx, como el conjunto de las relaciones sociales de producción. Tanto en Espinosa como en Marx se destaca el carácter impersonal de la producción y además en Marx se destaca la primacía de la relación sobre lo relacionado en forma de una ontología de la relación (social) previa y fundamentante de cualquier ontología de los individuos. La apuesta por la producción se concreta en la necesidad de proceder a la autoactivación de los individuos en tanto que partes reales y actuantes de los procesos naturales y sociales, la necesidad de la afirmación individual y colectiva de la potencia de actuar de los mismos. Frente a la reducción de la actividad al trabajo, tanto Espinosa debido a que el trabajo en su sentido capitalista sólo estaba en ciernes en su época, como Marx que denuncia la impotencia a la que el trabajo productivo capitalista ha reducido a la mayor parte de la humanidad, apuestan por convertir el trabajo en autoactivación, en autoactividad afirmativa y gozosa.

Por su parte, R. Misrahi en este útil diccionario del espinosismo reafirma su visión de un Espinosa inmanentista, ateo, afectivo y cuyo objetivo último es la beatitud en tanto que eternidad actual, intensiva e inmanente. Para nuestro autor la filosofía de Espinosa no es tanto una utopía del absoluto como una moral realista de acceso del absoluto, como aquello que puede producir el sentido y la felicidad. Esta búsqueda de la felicidad supone el paso de la esclavitud a la libertad, de la ignorancia a la sabiduría y de la pasividad a la actividad. Pero la libertad para Espinosa no es el libre albedrío sino la autonomía que concede la conciencia de la necesidad natural y de la capacidad de jugar con las leyes naturales. Esta felicidad absoluta que es el objetivo último de la vida humana se basa en la intuición de nuestra conexión íntima con la Substancia, conexión que se realiza no en la disolución mística como algunos malinterpretan las propuestas de Espinosa, sino a través de los atributos y la

Naturaleza. Esta felicidad se obtiene no como gracia sino como resultado de una actividad inmanente que busca de manera continua incrementar su capacidad de acción y desarrollar sus posibilidades. Pero este aumento de la actividad y de la potencia sólo es posible de forma efectiva apoyándose en la razón y no en la mera imaginación. El hincapié puesto por Espinosa en la actividad y en el aumento de la potencia hacen de su ética una ética de la perfección en el sentido de que combina una doctrina de la actividad y una doctrina de la alegría. La consciencia del aumento de nuestra potencia nos produce alegría, mientras que la consciencia de la disminución de la misma nos produce tristeza.

Misrahi identifica en Espinosa una antropología no dualista basada en el cuerpo y que no considera, al contrario que los neoestoicos y Descartes, que los afectos sean malos en sí y que haya que destruirlos o controlarlos a través de la razón. Para Espinosa, según Misrahi, los afectos constituyen la consciencia de las modificaciones sufridas por el cuerpo y pueden ser activos y pasivos, ligados a aumentos de potencia del cuerpo o ligados a disminuciones de potencia del mismo. No todos los afectos son negativos, no son todas pasiones. Las pasiones son los afectos pasivos, o el producto de la afectividad cuando ésta es pasiva y conduce a la pasividad. Por otro lado, la ética de Espinosa es afirmativa y rechaza todas las actitudes negativas que constituyen las morales tradicionales, especialmente la cristiana, a saber, la piedad, el arrepentimiento, la humildad, el ascetismo y el miedo a la muerte. Todos estos elementos negativos disminuyen nuestra potencia de actuar, por ello son causa de tristeza y nos apartan de la búsqueda de la beatitud que es la consecuencia del despliegue máximo de nuestras potencialidades corporales y mentales.

A veces se contraponen en Espinosa la libertad del sabio y la libertad política; pero esto es una incompreensión de nuestro autor para el que no hay nada más útil para un hombre que otro hombre, y tanto más útiles éste cuanto más se vea guiado por la razón; no es posible conseguir la libertad y la felicidad del sabio en un contexto político que no sea libre. Viceversa, un entorno político favorable por su libertad y tolerancia es un medio esencial para conseguir la libertad propia del sabio. Por ello la amistad y la generosidad son esencial es para el sabio, cuya salvación nunca es personal, al contrario que en las religiones tradicionales, sino que está ligada de forma esencial a que exista un número suficiente de sabios que le acompañen en su movimiento de liberación hacia la beatitud. De igual manera, el amor en tanto que alegría acompañada de la idea de una cosa que es su causa es un elemento esencial de la ética espinosiana. El nivel más elevado del amor, el amor intelectual a Dios, es un amor no pasional, activo, es un amor al Ser en tanto que adhesión a sí mismo y al Ser. Ser que coincide con el mundo en tanto que totalidad de los atributos, o Naturaleza naturante. El amor intelectual a Dios es el amor que une a un modo finito como el hombre con el resto de los modos y a través de estos con los atributos y la Substancia.

La ética de Espinosa es también radicalmente atea si se entiende por Dios un ente particular personal y creador del mundo. El inmanentismo radical de Espinosa rechaza completamente la idea de causa trascendente del mundo que supone la idea de creación. Dios o la Substancia, o la Naturaleza (Naturante) es la causa inmanente de todos los modos que constituyen la Naturaleza (naturada). pero Espinosa rechaza ser un ateo en la acepción predominante de su siglo que identificaba a los ateos con los libertinos de costumbres; Espinosa era un libertino de mente, en el sentido de liberado de la superstición religiosa y del miedo a la muerte, y un libertino en el sentido epicúreo que cultivaba los placeres estáticos liberados de todo exceso.

En resumen, este libro condensa la visión que tiene Misrahi sobre Espinosa como filósofo ateo, humanista, que concede una gran importancia a los afectos y cuyo objetivo último es conseguir la beatitud en tanto que felicidad eterna, intensiva y no temporal.

Por último, el libro de Prokhovnik sitúa a Espinosa en relación con la tradición republicana, especialmente con la tradición republicana holandesa cuya especificidad han destacado varios autores como Blom, Haitsma Mulier y otros. El principal acierto del libro reside en la conexión que establece entre las ideas políticas y su contexto histórico, político y cultural. En ese sentido, el libro comienza por relatar los principales acontecimientos de la revuelta contra el dominio de los Ausburgo que condujo a la independencia de la república holandesa. También se analiza el pensamiento político que en forma de discursos, panfletos y libros, justificó de forma teórica dicha revuelta en términos de recuperación de la soberanía que los gobernantes españoles habían o pedido por haber dejado de respetar los privilegios de las ciudades holandesas. En este contexto se alude a las aportaciones de Altusio y Grocio. A continuación el libro establece los principales acontecimientos de los primeros años de la república holandesa y las dificultades para caracterizarla, así como las principales teorizaciones sobre la misma. El capítulo 3 analiza la república de los regentes, es decir, la época hegemonizada por de Witt, para centrarse a continuación en una comparación entre el republicanismo inglés y el holandés y una presentación de la especificidad del republicanismo holandés. Aquí se alude a las diferencias teóricas y la falta de acuerdos políticos entre ambos republicanismos. El republicanismo inglés tampoco se ajusta completamente a los cánones del republicanismo clásico ya que los combina con la teoría de la ley natural y el antiguo constitucionalismo. Los tres últimos capítulos están dedicados a Espinosa colocándolo en el contexto político holandés, presentando las nociones de libertad y de soberanía presentes en el TTP y el TP, y concluyendo con la cuestión del republicanismo espinosiano.

Para nuestro autor el republicanismo holandés tiene que ver más con la tradición política holandesa (complementaridad entre las provincias confederadas que, sin embargo son muy celosas de su independencia, defensa de los privilegios tradicionales, dominio político de las oligarquías urbanas (regentes) y centralidad de Holanda); a que con el republicanismo clásico. Por otra parte, considera que el republicanismo es un fruto tardío en Holanda (sólo se habría consolidado con el gobierno de los regentes dirigido por los hermanos Witt) y que la revuelta contra los españoles no tuvo en sí misma un carácter republicano. El republicanismo holandés no habría sido comunitarista ya que no se basó en una historia, una religión o un idioma común sino en la lucha contra los españoles en defensa de los antiguos privilegios y libertades, es decir en motivos puramente políticos y no culturales o históricos.

El libro de Prokhovnik es muy útil porque hace un repaso casi exhaustivo de la bibliografía más reciente en torno a los temas tratados. Sin embargo su tesis central que consiste en afirmar en primer lugar que la reflexión política de Espinosa tiene sus raíces últimas y fundamentales no tanto en su propia teoría o en la de Hobbes, sino más bien en la historia y la experiencia de la práctica política holandesa y en segundo lugar, que su posición política más que republicana en sentido estricto, está configurada esencialmente sobre el modelo holandés que sólo de una forma muy *sui generis* puede denominarse republicano es muy discutible. Como he discutido largamente en mi trabajo 'Normatividad y empiria. Sobre el uso de los ejemplos históricos en el TP', las posiciones políticas de Espinosa se derivan de sus presupuestos ontológicos y el papel de la experiencia y la historia no es tanto el de originar

de forma inductiva las generalizaciones teóricas sino más bien el de corroborar las deducciones a las que se había llegado de forma geométrica (deductiva) a partir de las definiciones y axiomas previos. Espinosa emprende su análisis de la política en el TP de forma sistemática retomando sus posiciones ontológicas ya avanzadas en la *Ética* y en el TTP conclusiva. Su método es deductivo y riguroso aunque aquí no se exponga *more geométrico*, pero su reflexión pretende ser compatible con los datos empíricos e históricos aunque no se deduce de los mismos. Las referencias históricas en el TP no son el material del que se extrae la teoría sino ejemplos que corroboran las afirmaciones deducidas de forma teórica de sus supuestos ontológicos. Frente al empirismo por ejemplo de Maquiavelo que comenta la historia y sólo al hilo de ese comentario expone sus conclusiones teóricas, Espinosa es rigurosamente deductivo, galileano y no baconiano, la verdad sólo se puede establecer a partir de la esencia y no se puede obtener de forma inductiva a partir de los datos empíricos.

Por otra parte, Espinosa sería el culmen del republicanismo holandés al apostar por un conjunto de instituciones estables capaces de perdurar y que él consideraba que no podían darse en una monarquía sino más bien en una democracia o al menos en una aristocracia federalista. Espinosa compartía elementos esenciales del republicanismo clásico, como su consideración de que la salvación de la república era el bien supremo, la supremacía del bien común sobre los bienes privados, la conveniencia de la participación política para los ciudadanos, la apuesta por la milicia popular y el rechazo de los mercenarios, la consideración de que la deliberación es la mejor forma para llegar a las decisiones políticas.

En conclusión, podemos decir que Espinosa tuvo una posición especial en un republicanismo de por sí muy especial como el holandés. La especificidad de su republicanismo se debe, como muy bien nos recuerda H. W. Blom, a la inserción del mismo en un marco ontológico y ético de corte naturalista que tiene la idea de necesidad como concepto central y que identifica la idea de fortuna con la idea de naturaleza. El carácter necesario de las leyes que rigen la naturaleza humana dejan un margen pequeño para su cambio, por lo mismo la virtud consiste en entender el proceso natural y cooperar con el mismo. No hay una oposición entre fortuna y necesidad, sino que ambas son visiones subjetivas de un orden determinista inherente e inmanente en el conjunto de la naturaleza, incluidos los seres humanos que, como ya sabemos, no constituyen un imperio dentro del imperio.

Francisco José MARTÍNEZ

STRATHERN, Paul: *Spinoza en 90 minutos*, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 91 p.

“Spinoza en 90 minutos” es una obra que forma parte de una colección titulada “Filósofos en 90 minutos”. El director del proyecto es el escritor, filósofo, químico y matemático inglés Paul Strathern. Su formación académica, marcadamente interdisciplinar, permite entender la excelente acogida de la obra dirigida a lectores no especializados. De ahí su brevedad y su estilo ameno y accesible. A este propósito sirve también el formato adecuado al tipo “libro de bolsillo” y el tamaño de la letra, que podría calificarse como “considerablemente grande”. Todo ello responde al título de la obra: “Spinoza en 90 minutos”. La

promesa implícita en dicho título, de gran fuerza comercial, puede ser verificada por cualquier lector. En efecto, hora y media basta para leer este volumen de la colección. Por tanto, puede ser la compañía de un viaje, una sala de espera o una pausa entre actividades.

En cuanto al contenido de la obra, es preciso señalar su carácter preliminar, iniciático, introductorio en sentido estricto. O, si queremos ilustrarlo con una imagen, podría decirse que este libro desempeña el mismo papel que una máquina que transporta las herramientas necesarias para, una vez en el terreno, empezar a construir los cimientos de la casa; es decir, que esta obra nos localiza, nos ubica, nos sitúa en ciernes. Este “poner en disposición para...” puede resultar verdaderamente útil en un primer contacto con la filosofía, por ejemplo para alumnos de bachillerato, quienes, si tras su lectura, quedan prendidos por el gusto y el interés hacia Spinoza, la obra habrá cumplido, con creces, su cometido.

La estructura interna del texto se cimenta sobre una narración cronológica de la vida de Baruch Spinoza. El autor, a través de la biografía esboza los trazos que permiten dibujar el pensamiento del filósofo. Todo ello con un lenguaje accesible para todo el mundo, cargado de anécdotas y guiños al lector, por ejemplo: “Después de quedarse por allí (en Utrech) durante unas semanas (sin duda desconcertando a los chefs franceses con sus peticiones de sopas de leche y papillas de pasas)” (p. 60); o “Spinoza fue educado a la asfixiante manera judía de la época, dedicando horas al estudio de la Biblia y del Talmud, el corpus autorizado de la tradición judía(...)Pero Spinoza no era ningún joven rancio” (p. 12), o también: “Spinoza, santo como era, no quería esa riqueza no ganada. Pero también era un filósofo, y, como tal, no concebía que nadie le pudiera vencer en argumentos”.

Siguiendo el vector cronológico por el que transita toda la obra, el autor repasa algunas de las obras más famosas del filósofo holandés, complementando este análisis con un buen número de acontecimientos, de anécdotas y de comparaciones con nuestra realidad más o menos cotidiana (tratando algunas de las propuestas políticas de Spinoza, Paul Strathern afirma: “El Estado está sólo para proteger al individuo, a quien se le debe permitir perseguir sus propios fines. (En opinión de Spinoza esto implicaba el dominio de las pasiones y el uso de la razón, con el fin de adquirir una comprensión más profunda de uno mismo y del mundo. No queda claro cómo encajaría en esto la versión del S. XVII del forro de fútbol ahíto de cerveza, o la del televidente sentado en el sofá)” (p. 51).

En definitiva, puede decirse que la obra es una pequeña biografía de Spinoza, que se detiene brevemente a comentar el contenido de algunas de sus obras más eminentes como por ejemplo el “Breve tratado”, el “Tratado teológico-político” y, sobre todo, la “Ética”. Pero, así como antes comentaba las virtudes de una obra introductoria como esta, es preciso también subrayar sus deficiencias. En efecto, el precio de la brevedad es simplificar demasiado. De modo que la síntesis deviene en ocasiones parodia, exageración o caricatura. Así, el uso repetido de anécdotas desenfoca el centro de interés de lo esencial a lo superficial, envolviendo todo en una cierta banalidad. Y es precisamente el abuso a la hora de subrayar las excentricidades de Spinoza lo que, a mi juicio, caricaturiza, en el texto de Paul Strathern, al filósofo holandés. De este modo, Spinoza es presentado en lo personal como un eremita: honesto y humilde; y, en cuanto tal, asceta e íntegro, suscitando una cierta compasión piadosa por parte del autor, y, a la vez, remarcando las excentricidades propias de una vida tal. En definitiva, el ánimo de resultar ameno lleva al autor, en algunos pasajes del libro, a mostrar un Spinoza desdibujado por el chiste – lo que en última instancia conduce a una visión excesivamente estrecha del filósofo holandés.

En cuanto al contenido del sistema de Spinoza, Paul Strathern comienza afirmando: “Spinoza es el filósofo de los filósofos. Construyó un sistema metafísico de una brillantez y una belleza asombrosas, tanto más sorprendentes por no haber sido deducido de la realidad ni de la experiencia” (p. 7). En esta cita se subraya la abstracción de Spinoza como un valor de su filosofía. Sin embargo, pocas páginas más tarde se afirma que “Spinoza empieza mirando al mundo desde un punto de vista extremadamente racional y abstracto” (p. 30). Paul Strathern enfatiza la semejanza metodológica entre Spinoza y Descartes, llegando incluso a radicalizar algunos rasgos cartesianos, por ejemplo, el estilo literario: “Spinoza redujo el estilo ameno y lúcido de Descartes a un conglomerado casi impenetrable de matemática”, y más enfáticamente, “cuando Spinoza se puso a escribir esta filosofía decidió no hacerlo en un holandés fácilmente legible, y eligió en su lugar el latín, distorsionándolo hasta llegar al estilo geométrico al que había reducido la obra de Descartes. Esto hizo que su obra maestra, la *Ética*, resulte prácticamente ilegible” (p. 28). El autor incluso muestra un ejemplo de cómo quedaría su propio libro escrito “geométricamente”, mostrando así la extravagancia de esa forma de expresión, y, sobre todo, su ininteligibilidad. Poco más se dice sobre el “racionalismo spinozista”, a excepción de una mención crítica que se expone a modo de conclusión: “Spinoza cometió el error de ver el mundo racionalmente cuando, naturalmente, no es racional, ni de hecho ni en última instancia” (p. 65). Sin embargo, tal sobredosis de racionalismo le parece al autor bella: “si la belleza fuera verdad y la verdad belleza, como pretendió Keats, la filosofía de Spinoza sería todo lo que sabríamos y lo que necesitaríamos saber” (p. 7). También es considerada muy positivamente la teoría política de Spinoza, cuyo valor estriba en su capacidad anticipatoria, precursora y pionera de la democracia liberal.

Resulta útil la “Cronología de fechas filosóficas importantes”, que aparece al final del librito, así como la lista de definiciones de algunos de los conceptos sobre los que se apoya el edificio teórico de Spinoza, por ejemplo: causa de sí, sustancia, atributo, modo, Dios, libertad, y eternidad. En el fondo, el autor admira a Spinoza. Y como botón de muestra voy a exponer una cita del autor: “la explicación sistemática del mundo se ha deshecho en un conglomerado de relativismos. Vivimos en la era de Humpty Dumpty después del muro, en la que la filosofía de Spinoza no es sino un sueño poético. Pero sigue siendo uno de los mejores sueños” (p. 69).

Guillermo FERNÁNDEZ VÁZQUEZ

Studia Spinozana, vol. 14 (1998), “Spinoza on Mind and Body”. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003, 345 p.

Como viene siendo tradicional, esta revista, que ha salido con un cierto retraso por problemas editoriales, tiene tres secciones, la primera sobre un tema, que en este caso es el pensamiento de Spinoza sobre la mente y el cuerpo, la segunda con artículos de diferentes temas y la tercera de recensiones sobre obras acerca de Spinoza.

La primera parte, la que trata sobre el tema de la mente y el cuerpo en Spinoza se abre con un artículo de Ch. Huenemann, “The Sage meets the Zombie: Spinoza’s wise Man and

Chalmer's *The Conscious Mind*' en el que se pregunta en qué medida un sabio spinozista se diferenciaría de un zombi. Un zombi sería aparentemente como todo ser humano, pero por dentro no tendría nada, no tendría la capacidad de sentir sus palabras, sus ideas o sus expresiones emocionales. Huenemann utiliza de la obra de Chalmer citada en su título la distinción entre propiedades psicológicas (todo lo que puede estudiar la psicología desde fuera, incluso ideas, creencias y emociones) y propiedades fenoménicas (lo que sólo puede sentirse desde dentro). Un zombi, según esta distinción, tendría todas las propiedades psicológicas pero ninguna fenoménica. Parecería un hombre normal desde fuera, pues tiene creencias, deseos y esperanzas, pero no tiene ninguna experiencia consciente, no es consciente de sí mismo ni de sus experiencias internas.

Para Huenemann, el sabio spinozista es el que es capaz de entender una emoción que le perturba, es decir, de entender que el odio que siente ante una persona que le ha ofendido, el ejemplo es nuestro, deriva necesariamente de múltiples causas y comprende que su emoción está provocada por una infinita serie de causas. Tendrá que ampliar la cantidad de seres a los que hace responsables de su odio. Su emoción tendrá que ser distribuida entre infinitos seres. El resultado es que la emoción ya no tendrá tanto poder como tenía sobre su mente (pp. 26-27), sino que realmente desaparecerá. De aquí salta a decir que el verdadero sabio tendría sólo ideas adecuadas y no estaría sujeto a ninguna emoción. No sentiría nada. ¿Parecería, entonces, un zombi? No podría ni sentir la alegría, porque como su mente está repleta de ideas adecuadas no puede experimentar ni siquiera la alegría, que consiste en un aumento de su potencia de actuar (p. 30). Pero al final Huenemann contesta que no parecería un zombi, porque aún le quedaría el amor intelectual a Dios: un amor que surge de la mera reflexión sobre el poder que tiene de actuar, el contento de sí mismo (p. 30).

Huenemann piensa que si todo puede entenderse geoméricamente, también las pasiones, deberíamos esperar que el sabio fuera la total objetividad, no sintiendo nada, como un zombi. Pero al final encontramos que el sabio experimenta la más profunda alegría eterna, pero esto lo hace porque a Spinoza le gusta la dicha, porque podría tener la solución teórica de que el sabio se entendiese a sí mismo dentro de la necesidad, separase el pensamiento de sí mismo de la dicha y así no sintiese nada (p. 31). Así, para Huenemann, hay una oposición entre la racionalidad y el sentir nuestras vivencias internas. "La razón en nosotros quiere vernos a nosotros mismos como zombi", afirma (p. 32), aunque nosotros queremos ser racionales y, al mismo tiempo, tener sentimientos.

Aparte de lo difícilmente aceptable que es en nuestros tiempos (contrarios al intelectualismo platónico y caracterizados por los avances de una neurobiología que junta razón y vida afectiva) la tesis de la contraposición absoluta entre razón y sentimientos, contraposición que convertiría a un sabio en un zombi, es difícil ver reflejado en este artículo el pensamiento de Spinoza. En ningún sitio dice Spinoza que todas las ideas del sabio sean ideas adecuadas, que no tenga pasiones, que no disfrute con los placeres corporales (cfr. E 4P45C2S) o que sea una mera máquina de razonar. Realmente es un flaco servicio a la comprensión de la filosofía de Spinoza juntarlo con el intelectualismo platónico, como hace el artículo. Recordemos que los afectos, según Spinoza, son ideas (cfr. E 3Def3; E5P4).

Michael Pauen en *Vorläufer der Identitätstheorie? Über das Verhältnis Spinozas zu neueren Varianten des Monismus* señala que el término 'identidad', estudiado empíricamente, tal como han de hacerlo las modernas investigaciones sobre el registro de los distin-

tos tipos de señales fisiológicas en supuesta correspondencia con las neuronales, colocando a veces de por medio la llamada función –que no ‘realidad’– mental, es en sí tan problemático, que casi constituye todo el andamiaje un desconcertante círculo vicioso; casi todos los términos utilizados son problemáticos. No obstante, el autor de este denso y bien documentado artículo va recorriendo brevemente las distintas variaciones, entre identidad y reduccionismo o identidad y ‘explicación reductiva’, que se han producido desde la década de los cincuenta (M.P. Place, H. Feigl, etc, en el entorno conductista y bajo la influencia de Ryle y Carnap) hasta la actualidad (p. 35-39).

¿Hasta qué medida y en qué sentido podría decirse que el monismo de Spinoza (2E7e, 3E2e, etc) es un precursor de las actuales teorías de la identidad alma/cuerpo? ¿Se trataría de un monismo de la substancia y un dualismo objetivo de los atributos (Bennet, Chalmers...) o de un monismo estricto que se expresa ‘bajo’ dos atributos como puras ‘señales’ externas, donde el paralelismo no sólo no fuera obstáculo, sino más bien ‘expresión’ de una identidad radical monista? (Della Rocca [Cfr. la recensión de B. Orío sobre la obra de Della Rocca de 1996, en *Anales*, 15, 1998, p. 331-334.]). Dada la ausencia de mayores precisiones en los textos de Spinoza, la tendencia más general en los últimos trabajos, dice el autor, tiende a reforzar la teoría de la identidad alma/cuerpo en el filósofo judío y a considerarlo como el ‘gran impulsor’ de los infinitos y sutiles mecanismos explicativos ideados por la actual psicofisiología (la polémica Della Rocca vs Delahunty, etc) (p. 39-42).

Una tercera parte de este artículo (p. 43-52), la más interesante desde el punto de vista informativo, está dedicada precisamente a estos últimos desarrollos: el monismo *neutral*, la teoría de la identidad de *tipos*, la teoría de la identidad de *señales*, y sus posibles respectivas referencias a Spinoza... No obstante, hay que señalar de forma inevitable, que el monismo y la identidad spinoziana tenían un fundamento ontológico y epistemológico radicalmente distinto de las corrientes actuales. La teoría spinoziana abordaba un ‘Intelecto Infinito’ del que derivaba un pampsiquismo o pamvitalismo universal en abierta contradicción con las actuales teorías materialistas; la identidad alma/cuerpo de Spinoza es metafísica más que empírica y, en consecuencia, carece de mecanismos intermedios explicativos que hagan ‘inteligible’ la relación, etc. Sin embargo, hay en Spinoza una admirable intuición de muchos problemas que el actual debate contempla. Y aunque en rigor no sea correcto considerar a Spinoza como un ‘representante’ de las modernas teorías de la identidad, hay en él argumentos para verle como un ‘clarividente precursor’.

H. M. Ravven, en “Did Spinoza Get Ethics Right? Some Insights from Recent Neuroscience”, quiere mostrar cómo algunos recientes descubrimientos en las neurociencias suministran evidencia en ayuda de algunas de las más controvertidas afirmaciones de Spinoza en la filosofía de la mente, afirmaciones que son fundamentales para su ética. Lo importante para Ravven es que Spinoza naturaliza la ética, en cuanto presenta una ética que surge del *conatus* vital. Lo que la autora pone muy bien de relieve en Spinoza es la continuidad que hay entre que una cosa nos afecte aumentando o quitando nuestra potencia, que la sintamos como buena o mala y que sea éticamente buena o mala, es decir, la relación entre las relaciones de supervivencia, el mundo de los afectos y la ética. Además, mediante la comparación con obras científicas actuales, quiere subrayar la importancia del pensamiento de Spinoza en cuanto a que la mente es sobre todo mente de un determinado cuerpo. Todo ello, afirma, nos ayudará a entender la relevancia de la ciencia para la ética.

Las afirmaciones de Spinoza que ahora tienen apoyo empírico en las neurociencias, según Ravven, son las siguientes:

1. Todos los pensamientos (incluido el pensamiento moral) son afectivos e interesados: son expresión del *conatus* de perpetuación.

2. El cuerpo es el *ideatum* de la idea que es la mente. La mente es el conocimiento del cuerpo. La mente cuida del cuerpo, pero no se reduce a él, ni es un mero epifenómeno suyo.

3. La emoción es el registro en el cuerpo y en la mente de la experiencia del cuerpo.

4. Las ideas son representaciones de los cambios en el propio cuerpo en respuesta a los otros cuerpos que inciden sobre él. Son más bien representaciones de los estados del cuerpo que de los objetos externos.

5. El pensamiento consciente surge como auto-reflexión sobre los procesos corporales y las interacciones cuerpo-mundo. El pensamiento es progresivamente auto-reflexivo.

6. Nuestros procesos mentales y emocionales son ampliamente inconscientes, especialmente somos inconscientes de la causa de nuestras emociones.

7. La imitación corporal y afectiva, es decir, el contagio emocional, es una primitiva fuente de socialización.

8. Los valores morales surgen de la lucha por la supervivencia y por el bienestar a través de mecanismos somáticos homeostáticos y homeodinámicos gobernados por el placer y el dolor.

9. La ética no consiste en razonar desde principios o determinar una jerarquía coherente de valores, ni en un proceso de análisis de coste-beneficio. Consiste en un proceso de desarrollo de la afectividad, educar el *conatus*, que promueve la supervivencia, para integrar dentro de sí mismo perspectivas más racionales que trasciendan nuestros más automáticos y primitivas respuestas.

10. El lenguaje es imaginativo y usa imágenes basadas en el cuerpo.

11. La Psicología de las facultades, que habla de entendimiento y voluntad, es errónea, pues la mente no es modular sino integrada.

12. Hay emociones primarias y secundarias. Las primarias son universales a todos los seres humanos y gobernadas por el *conatus* para la supervivencia, mientras que las secundarias varían de acuerdo a los individuos, las culturas y el azar, y son construidas a partir de las primarias mediante asociaciones imaginativas que reflejan la historia personal y el contexto cultural.

Una vez, señaladas estas afirmaciones, quiere ver qué tipo de evidencia para ellas suministran importantes neurocientíficos. Para ello utiliza, en primer lugar, la obra de Lakoff y Johnson, *Philosophy in the Flesh: The embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. Seguidamente compara el pensamiento de Spinoza con dos obras de Damasio: *El error de Descartes* y *La sensación de lo que ocurre*. Lo curioso del caso es que afirma que ha decidido no analizar *En busca de Spinoza*, que es la obra donde el mismo Damasio traza explícitas relaciones entre su pensamiento y el de Spinoza, porque afirma que en esta obra Damasio parece haberse deslizado un tanto hacia Descartes y la posición estoica. Parece muy discutible esta última afirmación.

De cualquier manera, es un artículo sumamente interesante que pone de relieve la contemporaneidad del pensamiento de Spinoza en la ética, el estudio de los sentimientos y las relaciones entre mente y cuerpo. Sin embargo, hace algunas afirmaciones con respecto al pensamiento de Spinoza que, creemos, no concuerdan muy bien con los textos o que, al

menos, habría que matizar. Así por ejemplo es difícil sostener que Spinoza afirma que el cuerpo conforma el pensamiento, ya que nuestro filósofo afirma taxativamente que ni el cuerpo determina la mente ni la mente determina el cuerpo. O también cuando dice que Spinoza señala que todo lenguaje es imaginativo, pues, en todo caso, sólo sería imaginativo el lenguaje del primer género de conocimiento. Afirmar, por otra parte, que Spinoza dice que nuestras motivaciones son inconscientes, significa confundir la parte con el todo, pues si es verdad que muchas veces los hombres no conocen las causas de sus acciones, esto no significa que sea imposible conocerlas. Si pensásemos eso, sobraría la mitad de la *Ética*. Por último, afirmar que hay una lógica homeostática en todas las acciones humanas, como si toda la vida humana tendiera a un equilibrio, es difícil de sostener cuando recordamos que Spinoza tenía como objetivo capital subrayar la lógica del aumento constante de potencia.

Acaba el artículo recuperando las investigaciones neurológicas de Gallinese, que afirman que los monos, y los hombres, tienen unas neuronas espejo que son capaces de representar los sentimientos y los actos de los otros como si fueran propios, es decir, de activar en nosotros el mismo sentimiento que vemos en el otro. Así nuestro conocimiento de los otros empieza dentro de nosotros, es interno a nuestras experiencias. De ahí salta a Spinoza, en cuanto que éste afirmaría que la tarea ética es transformar nuestro primitivo contagio emocional (se refiere a la imitación de afectos que se produce en el primer género de conocimiento), algo semejante a lo que dice Gallinese en sus investigaciones, en una universal identificación. Este ejemplo es muy bueno, piensa para ver cómo Spinoza parte de lo más bajo, lo biológico, para sobre ello construir lo más alto, lo racional. Por eso, acaba afirmando que nuestro entendimiento y nuestras capacidades creativas están para modular, racionalizar y universalizar, pero nunca para desechar o eliminar nuestra encarnación y nuestros más profundos deseos (p. 89).

V. Mascarenhas en "Consciousness, Representation, Thought and Extension: An Interpretation of Monistic Parallelism in the Philosophy of Baruch Spinoza" examina el monismo de Spinoza y su paralelismo entre extensión y pensamiento, poniendo especial atención en los problemas de la conciencia y la representación. Después de exponer el monismo substancial y el paralelismo entre los dos atributos, Pensamiento y Extensión, estudia aquellas afirmaciones de Spinoza que causan algún problema al paralelismo monista, para ver seguidamente que no hay inconsistencia en el pensamiento de Spinoza. Aunque es un trabajo básicamente interpretativo del pensamiento de Spinoza, piensa que la manera que tiene Spinoza de escaparse del dualismo cartesiano, mediante la construcción del paralelismo monista, nos puede ayudar hoy.

El artículo está básicamente bien construido, pero tiene algunos problemas. Uno de ellos es su afirmación de que las ideas no son representaciones, porque, afirma, no hay nada ni nadie ante quien ellas puedan representar (pp. 96, 97). A esto hay que decir que Spinoza, al utilizar la terminología de "esencia objetiva de las ideas", está hablando de que las ideas tienen una dimensión de representación, aunque naturalmente no es lo mismo la representación imaginativa que hay en una idea inadecuada que la representación que hay en una idea adecuada. Una idea puede ser una representación aunque no haya un yo-conciencia cartesiano ante quien representar un contenido objetivo (Cfr. Javier Espinosa, *Idea y verdad en Spinoza*, Madrid, Univ. Complutense, 1989, pp. 131 ss.). Hablar de la esencia objetiva de las ideas o del contenido objetivo de las ideas es hablar de que en las ideas están los obje-

tos en cuanto representados por ella. Por eso, se puede decir que las ideas son representaciones, aunque no meras pinturas mudas, ya que las ideas son afirmaciones (E 2P49S).

Por otra parte, después de negar la dimensión representacional de las ideas, extrañamente afirma, en cambio, que las ideas son conciencia de su propio cuerpo: las ideas son conciencia no representacional, dice, de sus modos correlacionados (p. 97). Quizá más que hablar de conciencia, habría que hablar de idea de la idea en Spinoza. Señala que Spinoza acaba con el dualismo cartesiano y su solipsismo, pero pagando el precio de quitar todo contenido de la conciencia. Así el autor interpreta la filosofía de Spinoza como un tipo de pensamiento místico, en cuanto que en ella se da una conciencia no representacional de aquello con lo que el conocimiento es idéntico (108). Esta parece una forma sumamente confusa de hablar del pensamiento de Spinoza.

Thomas Cook en "Spinoza and the Plasticity of Mind" afirma que Spinoza presenta una exposición general de la naturaleza, estructura y dinámica de la mente humana, una especie de Psicología científica, que, al mismo tiempo, tiene repercusiones en cómo uno se entiende a sí mismo y cómo puede conducir su vida hacia la felicidad.

Cook quiere tratar algunos aspectos de la visión spinozista de la mente que no han sido, según él, muy tratados hasta ahora:

1. Hasta qué punto las concepciones normales acerca de nosotros mismos están plagadas de error, porque nos concebimos a nosotros mismos según el orden común de la naturaleza y no según el orden adecuado de las causas.

2. La necesidad de alcanzar un conocimiento del cuerpo en orden a entender la mente, porque todo nuestro conocimiento es mediado por el conocimiento del cuerpo. Así un más claro conocimiento del cuerpo es requerido para superar las confusiones endémicas en nuestras concepciones sobre nuestra conciencia.

3. Las posibles consecuencias para la vida de adquirir un más adecuado conocimiento de la mente. Cuando llegamos a tener ideas adecuadas, ¿qué pasa con las ideas inadecuadas imaginativas?

La mayor parte del artículo se dedica a esta cuestión. Según Cook, hay tres posibilidades: se pueden desvanecer de la mente, pueden seguir coexistiendo en la mente junto con las ideas adecuadas o pueden ser transformadas en ideas adecuadas. De alguna manera sugiere que para aclarar este difícil problema no es suficiente con leer y entender los textos de Spinoza; es conveniente, para salir del atolladero, utilizar conceptos actuales, como los de Churchland (*Matter and Consciousness*), que pone un ejemplo que le parece a Cook la llave para entender esta cuestión: la diferencia que hay entre un niño que no sabe nada de música y está oyendo la 5ª Sinfonía de Beethoven y esa misma persona 40 años después, cuando se ha convertido en un director de orquesta; cuando era niño sólo oía una simple voz y ahora oye un mosaico de muchos distintos elementos; el director ha adquirido y asimilado un sofisticado marco conceptual de teoría musical y, en correspondencia, sus capacidades de oír han sido aumentadas. La idea clave es que como nuestra mente consiste en ideas, nuestra mente es cambiada cuando adquirimos ideas y así podemos hablar de la plasticidad de la mente, que es el título de una de las obras de Churchland y del artículo de Cook. Si ahora nos preguntamos qué sucedió con la voz simple que el niño oía, la contestación será que esa simple voz no existe, que lo que hay es todo un rico tapiz de notas entrelazadas. Esa supuesta voz era una ausencia de todas las otras voces. De ahí saca la conclusión de que el cono-

cimiento adecuado no es que haga desvanecerse al inadecuado, sino que como el inadecuado es una ausencia de conocimiento, no es que algo desaparezca, sino que no había nada. Por tanto, esto parece un problema porque no entendemos cómo funciona el conocimiento.

A este interesante y bien construido artículo habría que hacerle algunas observaciones: (1) el hecho de que Curley y otros interpreten que los modos infinitos de Spinoza son las leyes de la naturaleza no significa que sea la única interpretación posible, ni la más correcta; (2) no causa ningún problema a Spinoza, como parece que a veces le causa al autor, hablar de “nociones comunes a todos los hombres”, porque para Spinoza esto significa que pueden ser conocidas por todos los hombres, no que de hecho sean conocidas por todos los hombres; (3) la solución al problema de qué pasa con las ideas inadecuadas cuando adquirimos ideas adecuadas no parece muy difícil en la filosofía de Spinoza, pues las ideas inadecuadas son partes de verdad y cuando adquirimos ideas adecuadas lo que pasa es que esas partes se han integrado en un todo; ya no tenemos un conocimiento parcial, sino total de la cosa.

Si pasamos ahora a la sección de *Articles “varii argumenti”*, diremos que ahí se encuentra el artículo de Filippo Mignini, *Die theologische Terminologie in Spinozas ‘Korte Verhandeling’*, del que hay que decir que se trata de uno de esos trabajos minuciosos, ajustados, propedéuticos, molestos de ejecución, pero absolutamente imprescindibles como auxiliar de la investigación. Aquí se trata nada más –y nada menos– que de aislar aquellos términos de la teología dogmática y moral cristiana que, *como tales*, sólo se encuentran en el *Tratado breve* de Spinoza. Esto puede hacerlo hoy bastante bien la informática, como se hace con los índices analíticos (por cierto, debería estar prohibida por ley cualquier publicación sería sin tales índices y apéndices). Lo que ya no es tan fácil es que la técnica nos diga por qué Spinoza señaló este su primer opúsculo de manera tan singular. El prof. Mignini lo ha hecho excelentemente; ha estudiado el conjunto de dichos términos y cada uno en particular, para darnos finalmente una posible interpretación del origen y objetivos de Spinoza.

Salvo el término ‘Dios’, el resto, *como conjunto*, es exclusivo del KV. Son los siguientes: ‘Hijo de Dios’, ‘Creación’, ‘Providencia’, ‘Predeterminación’, ‘Milagro’, ‘Omnisciencia’, ‘Omnipotencia’, ‘Diablo’ (términos dogmáticos). ‘Fe’ o ‘Creencia’, ‘Gracia’, ‘Inmortalidad’, ‘Amor de Dios, a Dios, al prójimo’, ‘Bienaventuranza’, ‘Comunidad con Dios’, ‘Leyes de Dios’, ‘Pecados’, ‘Arrepentimiento/Conciencia’, ‘Culto a Dios’, ‘Regeneración o Renacimiento interior’, ‘Salvación’ (términos morales). Evidentemente, casi todos estos vocablos aparecen en otras obras. Son, pues, exclusivos del KV en el siguiente sentido: “entiendo bajo ‘terminología teológica’ –dice el autor– aquel conjunto de términos *con unidad técnica* (Fachtermini) procedentes de la tradición *teológica* cristiana (...), que de manera y forma significativa se utilizan para expresar pensamientos y tesis fundamentales *filosóficas*” (p. 137).

Dejando para el lector el recorrido por cada uno de estos términos, su lugar en el KV y su engranaje entre ellos y en el conjunto teológico-filosófico (p. 137-154), la interpretación de Mignini es la siguiente. Teniendo en cuenta que la obra fue redactada probablemente entre 1661-1663, fechas de la estancia de Spinoza en Rijnsburg, donde se reunían algunos de sus amigos colegiantes, y el filósofo está ya diseñando sus primeros ataques a la mitologización de las creencias que invadían todas las sectas, un primer objetivo del filósofo pudo consistir en sintetizar en sus propios términos el ‘paquete’ de prejuicios teológicos deriva-

dos de la ignorancia. El KV podría ofrecer, así, una exposición más o menos sistemática de las supersticiones religiosas, de las que él mismo acaba de liberarse.

Un segundo destinatario de esta estrategia podrían haber sido precisamente sus amigos, las personas más próximas a él, “para quienes escribo esto”. Aun liberales y heterodoxos frente a la ortodoxia católica, luterana o calvinista, necesitaban un armazón teórico que les ayudara en el camino de la libertad de filosofar y de la verdadera felicidad.

Y relacionado con todo ello, había sin duda en la mente de Spinoza un proyecto teológico-político, pues la liberación frente a los poderosos teólogos y predicadores estaba, para él, estrechamente unida a la liberación política, tal como explicaría a Oldenburg poco después, cuando preparaba el TTP, del que el KV podría ser un preámbulo (Ep. 30).

El artículo de R. Glauser, “Spinoza et le problème de la distinction des substances dans l’*Ethique*”, es un artículo sumamente especializado en la interpretación de E 1P5, que afirma que no pueden darse varias substancias con el mismo atributo. Es una tesis, como se ve, claramente anticartesiana y juega un importante valor en la construcción de la metafísica anticartesiana de Spinoza. El autor quiere dar una interpretación de esta proposición que supere las críticas que ya hicieron Leibniz y Bayle, pero sin caer en la interpretación de Gueroult, quien afirmaría que en las primeras proposiciones de la *Ética* sólo habla de substancias con un solo atributo para luego llegar a demostrar que sólo existe una substancia de infinitos atributos. Es decir, el artículo trata más bien de un debate sumamente técnico, no tanto del contenido metafísico de la primera parte de la *Ética*, cuanto de la interpretación del procedimiento argumentativo de las primeras proposiciones de esta parte. Al final del artículo quiere subrayar la importancia de E 1P5 en la crítica de la metafísica cartesiana, señalando que su cometido es indicar que si hablamos de varios individuos que tienen la misma naturaleza, ya sea el pensamiento o la extensión, a la fuerza estos individuos se distinguen entre sí por ser modos y no por ser substancias.

En cuanto al artículo de Hans-Joachim Vollrath, *Spinozas Methaphysik im Stil Hilberts ‘Grundlagen der Geometrie’*, empezaremos señalando que el programa de Hilbert en sus ‘Fundamentos de la geometría’ (1899) pretendía axiomatizar los *Elementos* de Euclides, para construir una matemática ‘formalista’, donde no habría una definición previa de ‘concepto fundamental’, ni tampoco ‘axiomas’ con carácter de evidencia, sino la sola relación de éstos bajo la propiedad de *no* ser entre sí *contradictorios*. A partir de los axiomas se derivaría toda la geometría euclídea (o al menos su fundamento) con las propiedades de *independencia respectiva* y *completitud*. El relativo fracaso de los ‘Fundamentos’ con el teorema de incompletitud de Gödel no ha impedido que el programa de Hilbert haya sido uno de los principales puntos de arranque de la ciencia formal contemporánea.

El autor de este artículo (siguiendo otros trabajos de Russell, Jarrete, Klever, etc) trata de ensayar una transposición del estilo Hilbert al libro I de la *Ética*, con las mismas tres propiedades del formalismo.

Averiguar cuáles son, entre los conceptos *centrales* de E1, aquéllos que son *fundamentales*, esto es, aquéllos que no necesitan definición o que ‘son por sí mismos’ (*¿*), no es nada fácil y estamos siempre al borde de la circularidad: ¿Deus? ¿substancia? ¿res? ¿Son los axiomas que hemos de utilizar aquéllos que Spinoza llama ‘axiomas’? ¿Cómo de ellos podemos derivar ‘formalmente’ la definición de las proposiciones? ¿Qué sistema de *relaciones* establecen dichos axiomas?: ¿‘ser en’? ¿‘ser sin’? ¿Cuáles de entre ellas son relaciones ‘objetivas’ y cuáles son ‘interpretaciones’ y cuál es la diferencia entre estas dos categorías?

¿No sería quizás mejor –como quería Bennet– pensar E1 como un sistema hipotético-deductivo? Y, sobre todo –esto lo añado yo, y en ello nos ocurre lo mismo que con Leibniz– ¿cómo es posible que unas metafísicas *holísticas*, pampsiquistas de una u otra forma, anticartesianas en su raíz misma, puedan ser reducidas a un esquema *atomístico-formal*, sin que pierdan precisamente aquello que ‘son’ o que ‘pretenden ser’? ¿No se descubre, quizás, una suerte de contradicción en el hecho de que Spinoza a partir de CM y Leibniz desde joven sintieran aquella ‘dulce fascinación’ por una matemática que justamente encorsetaba lo esencial de sus respectivos mensajes: la conquista de la beatitud en el ser? ¿Es que no es ‘otra’ lógica la que proclama valerosamente la rebeldía contra toda opresión o la singularidad irrepetible e inviolable de cada sujeto en el mundo, proposiciones ambas que, por muy distantes que fueran los hombres que las formularon, venían a decir lo mismo?

Pero nos estamos desviando; un ‘recensionador’ debe ser también un ‘formalista’. No estamos, pues, contradiciendo al autor de este bello trabajo; el formalismo y la metafísica no necesariamente se contradicen. Y el lector puede disfrutar con el proyecto de axiomatización de E1 en los párrafos 5 y 6 (p. 185-189) con las definiciones, los axiomas, las proposiciones y sus demostraciones (hasta la prop. 19) y la triple condición del sistema bien cumplida; y en el párrafo 7, un auto-análisis de la axiomática formulada (p. 190s). La arquitectura de ‘substantia’, ‘modi’ y ‘Deus’ –concluye el autor– queda esclarecida. Faltan por integrar en el sistema los *atributos* divinos y alguna otra expresión como ‘ser comprendido’, etc. Por otra parte, ¡‘Deus’ queda inevitablemente clausurado dentro del sistema! (pero todos los términos de un sistema formal son clausurados, por definición). Sin embargo –añade, citando a Wiedmann, y tienen ambos toda la razón del mundo–, el intento de axiomatizar una panoplia de proposiciones tan endiabladas como son las de E1 puede ayudar al lector confuso, a cualquiera de nosotros, cuando alguien le señala con el dedo dónde está formalmente cada cosa y el conjunto, aunque sólo en parte se consiga.

Seguidamente nos limitamos a dar noticia del bien documentado y estructurado trabajo de Christian Iber, *Schellings Spinoza-Rezeption. Von der Begründung von Freiheit durch Vernunft zur Begründung von Vernunft durch Freiheit*, sin más comentarios por nuestra parte, parafraseando el *abstract* del propio autor. A veces Schelling siguió en su pensamiento la trayectoria de Spinoza y otras veces tomó la dirección contraria. Este artículo trata de arrojar alguna luz sobre ambas tendencias, utilizando a modo de ejemplos cuatro estadios en el desarrollo filosófico de Schelling.

En sus escritos de juventud, el filósofo alemán intentó fundar racionalmente la libertad del *ego* individual en el principio racional de la substancia (1. “El programa de Schelling para una ‘Ética al modo spinoziano’ en sus primeros escritos”, p. 195-200).

En una segunda fase, a fin de salvar el abismo entre el *Ego* absoluto y el finito, Schelling plantea una interpretación monista-racional del mundo como explicación de la realidad desde el punto de vista de un absoluto que no es ya entendido como un *ego*, una explicación que visualiza el mundo finito en una dimensión disminuida, esto es, la doctrina spinoziana de la unidad de todas las cosas (2. “Filosofía de la identidad como doctrina spinoziana de la totalidad”, p. 200-203).

La teoría de la finitud que se desprende de esta filosofía de la identidad adolece de serias debilidades. En el intento de reconducir estas limitaciones, Schelling modifica en su “Escrito sobre la libertad” la substancia divina diseñando en ella una interna distinción entre

la cosa existente y el fundamento de dicha existencia, a fin de hacer posible la libertad humana (3. “El ‘Escrito sobre la libertad’: Spinzismo y libertad humana”, p. 203-206).

La reformulación de la substancia divina en los términos de una filosofía de madurez está dirigida a elaborar una teoría de la voluntad (y de la libertad). Esta reformulación amortigua el sistema racional panteísta y conduce, en la última filosofía de Schelling, a fundamentar la razón en la libertad de Dios. Intenta así superar el pre-reflexivo ser de la substancia spinoziana (4. “La última filosofía de Schelling: Fundamentación de la razón mediante la libertad de Dios”, p. 206-210).

Vesa Oittinen en *‘Aut Deus aut Natura’. Feuerbach über Spinoza*, afirma que en su disertación doctoral de 1828, Feuerbach defendió una suerte de ‘hiper-racionalismo’, que en algunos aspectos estaba próximo a las ideas defendidas por el racionalismo clásico del s. XVII y singularmente por Spinoza. El joven Feuerbach vio en la Razón ‘la substancia universal de los individuos humanos’, adhiriéndose de esta manera a la idea spinoziana según la cual sólo la razón puede mitigar las pasiones y proporcionar una de las bases de la vida social (1. “El joven Feuerbach y el racionalismo clásico”, p. 214-218).

Siguiendo críticamente la crítica de Hegel, Spinoza habría sido, para Feuerbach, el ‘auténtico padre de la filosofía moderna’ y no Leibniz ni Descartes, a pesar de no haber sabido ver las sugerencias dialécticas del pensamiento de judío holandés ni su peculiar sensualismo (2. “Posición histórica de la filosofía de Spinoza”, p. 218-220. 3. “El ‘verdadero padre de la filosofía moderna’”, p. 220-221).

Lo cierto es que, tras el giro ‘sensualista’ de su pensamiento (a partir de 1839-40), Feuerbach comenzó a rechazar a Spinoza viendo en él a uno de los principales representantes de la metafísica tradicional (4. “El spinozismo no es la alternativa”, p. 221-223).

Igual que los otros metafísicos especulativos de la era moderna, Spinoza “había colocado la esencia del yo fuera del yo” y ‘la había objetivado como substancia’, que, en los términos de la antropología sensualista de Feuerbach, no era sino expresión de la alienación (5. “Crítica de la religión y de la teología”, p. 223-226).

De esta manera, renunciando a abstracciones filosóficas, Feuerbach no pudo apreciar ni siquiera aquellas ideas de Spinoza que tan próximas estaban a su pensamiento, como, por ejemplo, la crítica del concepto de Dios, que Spinoza había diseñado en el Apéndice a E1 y que, de hecho, era casi idéntica al concepto feuerbachiano de Dios como la esencia alienada del hombre.

La tercera parte de la revista, en torno a 100 páginas, está dedicada a la tradicional sección de recensiones de obras escritas sobre Spinoza en todo el mundo.

Javier ESPINOSA ANTÓN y Bernardino ORÍO DE MIGUEL

Trois Ouvrages

AUDIÉ, Fabrice: *Spinoza et les mathématiques*, Presses de l’Université Paris-Sorbonne, 2005, 194 p. (coll. «Études spinozistes»)

SÉVÉRAC, Pascal: *Le devenir actif chez Spinoza*, Honoré Champion, Paris, 2005, 476 p. (coll. “Travaux de philosophie”, n° 7)

VINCIGUERRA, Lorenzo: *Spinoza et le signe. La genèse de l’imagination*, Paris, Vrin, 2005, 336 p.

Trois livres récents montrent la vitalité de la nouvelle génération de spinozistes français. Ils portent respectivement sur la question des mathématiques, celle des affects et celle du signe.

Le livre de Fabrice Audié aborde pour elle-même une question essentielle, qui pourtant n'a jamais encore fait l'objet d'un ouvrage spécifique. Dès la page de titre, l'*Ethique* s'annonce comme "démontrée selon l'ordre géométrique". La forme même de son texte paraît le confirmer: définitions, axiomes, théorèmes et démonstrations se succèdent dans un ordre qui a suscité chez certains lecteurs l'enthousiasme et chez d'autres l'indignation. Mais il faut rappeler tout d'abord que le principal ouvrage de Spinoza n'est pas le seul qu'il ait rédigé sous cette forme: dès l'automne 1661, il envoie à son correspondant Oldenburg, en annexe à la Lettre 2, un *Exposé géométrique* qu'il présente ainsi: "pour rendre mes démonstrations claires et brèves, je n'ai pu trouver rien de mieux que de les soumettre à votre examen sous la forme employée par les géomètres". Le *Court Traité* est muni de deux Appendices dont le premier a également une forme géométrique; on y trouve cette fois sept axiomes et quatre propositions, qui ne reprennent pas exactement ce que l'on peut reconstituer de l'*Exposé* de 1661 – il n'y a pas de scolie, mais un corollaire indiquant que la nature est connue par elle-même, formée d'attributs infinis et coïncide exactement avec l'essence de Dieu. Enfin les *Principes de la philosophie de Descartes*, que Spinoza publie en 1663, sont eux aussi "démontrés selon la méthode géométrique". Lodewijk Meyer donne quelques explications à ce sujet dans la préface; il fonde notamment la démarche du livre sur l'exposé géométrique que Descartes avait placé à la fin des *Réponses aux Deuxièmes Objections* – dont le texte même, souligne-t-il, est repris dans le texte spinozien – et sur la distinction qui y était formulée entre méthode analytique et méthode synthétique. Cependant on ne saurait limiter à ces trois textes les preuves de l'intérêt de Spinoza pour les mathématiques et leur démarche. Il faudrait citer aussi de nombreuses lettres ainsi que des passages du *Tractatus de Intellectus Emendatione* qui, sans être rédigés au sens strict "more geometrico", abordent des problèmes mathématiques soit pour les traiter, soit, plus souvent, pour s'en servir à titre d'illustrations. Ainsi la lettre 36 à Hudde traite mathématiquement un problème d'optique; la lettre 38 à Van der Meer discute une question de probabilités; la lettre 12, sur l'infini, a recours à un exemple géométrique; l'échange avec De Vries, dans les lettres 8 et 9, renvoie aux travaux de Clavius, Tacquet et Borelli; le *Tractatus de Intellectus Emendatione* raisonne sur la définition génétique de la sphère; le scolie d'*Ethique* II 8 s'appuie sur un exemple géométrique; enfin tous les passages qui, depuis le TRE, traitent des quatre modes de perception ou des trois genres de connaissance ont recours à l'exemple de la quatrième proportionnelle, c'est-à-dire à la quatrième proposition du livre VII des *Eléments* d'Euclide. Il faudrait en outre citer les nombreux ouvrages mathématiques de sa bibliothèque. Mais ce rapport aux mathématiques, s'il est fort visible, n'est pas nécessairement facile à interpréter. Certains commentateurs y ont vu la preuve de la rigueur spinoziste; d'autres ont cru y discerner la source des erreurs d'une philosophie qui aurait le tort d'appliquer à la métaphysique et à la connaissance de l'âme humaine une méthode qui ne leur convient pas; d'autres encore ont dénoncé cet appareil et ces références mathématiques comme un simple masque destiné à cacher la véritable pensée de l'auteur. En somme, cet appel aux mathématiques, qui pour Spinoza devait apporter plus de clarté dans la pensée philosophique, semble bien avoir jeté de la confusion dans l'esprit des commentateurs.

Le travail de Fabrice Audié rappelle d'abord que les mathématiques sont massivement présentes chez Spinoza; qu'il n'a pourtant jamais consacré un traité à cette question – ni un traité *de* mathématiques (il n'est pas un mathématicien au sens propre du terme, comme le sont Descartes, Pascal, Leibniz, ou, plus près de lui, Tschirnhaus ou Huygens – même s'il a incontestablement une culture mathématique) – ni un traité *sur* le statut des mathématiques; que cette question des mathématiques prend différentes formes, que les commentateurs confondent parfois un peu vite: sont-elles là comme exemple, comme modèle, comme enjeu ou comme point de départ ? enfin qu'il ne suffit pas de constater cette présence des mathématiques, mais qu'il faut encore se demander: de quelles mathématiques s'agit-il ? car même si l'on écarte l'erreur grossière consistant à supposer Spinoza immergé dans notre conception actuelle de cette discipline, il reste encore à se demander auxquels des courants de la pensée mathématique du XVIIe siècle il fait référence; autrement dit, à prendre ces indications pour une question et non pas pour une réponse.

Il importe dès lors de sérier les questions et notamment:

- d'étudier séparément les différentes occurrences d'exemples mathématiques ou de références aux mathématiques sous la plume de Spinoza;
- de les replacer dans le contexte où elles prennent sens, car l'époque où Spinoza écrit est celle où se poursuivent un certain nombre de controverses sur le statut, les objets et les méthodes de cette science – et même sur la question de savoir si c'est une science;
- de déterminer d'où Spinoza tire sa culture en la matière et ce que cela implique pour sa démarche.

Fabrice Audié s'attache à suivre la filière euclidienne, d'autant que les livres d'Euclide sont lus, connus et interprétés à travers le filtre de commentateurs: Clavius (1611), Tacquet (1654), Barrow (1659). La polémique entre Clavius et Pereira (et Biancani, qui réfute encore Pereira en 1615) sur le statut des mathématiques et de la physique a laissé des traces. Plus tard dans le siècle, on voit se développer différents courants: la *Géométrie* de Descartes, certes, mais aussi les mathématiciens cartésiens des Pays-Bas (De Witt et la famille des Van Schooten, qui à eux trois enseignent plus de soixante ans à l'Université de Leyde), Hobbes, qui livre bataille longuement à Wallis et aux mathématiciens de Cambridge. De qui vient la conception proprement spinozienne de la construction génétique ? Gueroult et Bernhardt la rapprochent de l'*Elucidatio* de Hobbes, Schumann au contraire du courant cartésien. Enfin Audié explique avec précision le sens de l'expression "démontrer brièvement"; vérifie si la démarche spinozienne est axiomatique; élucide le sens et le statut des méthodes analytique et synthétique évoquées par Meyer dans sa préface; éclaire l'utilisation de l'exemple euclidien des *Eléments* I, 32. Grâce à ce livre, on peut désormais s'approcher un peu plus de la démarche même d'élaboration de la pensée spinoziste, et – surtout – cesser de confondre les différentes questions impliquées par cette essentielle référence aux mathématiques.

Le livre de Pascal Sévérac consacre, pourrait-on dire, près de cinq cents pages à un thème unique: comment vivre, seul ou avec les autres, le mieux possible ? Une question que tous les commentateurs de Spinoza ont dû croiser; mais bien peu s'y sont véritablement arrêtés; la plupart se sont contentés de la traverser pour s'intéresser plutôt aux thèses épistémologiques, ontologiques, politiques ou religieuses de l'auteur de l'*Ethique*; ou bien ils l'ont traduite dans des termes convenus qui en effacent la spécificité (déterminisme et libre-arbi-

tre etc.). Pascal Sévérac au contraire affronte cette question elle-même, directement. Il aurait même pu ajouter: non seulement les commentateurs de Spinoza, mais aussi la plupart des philosophes ont rencontré cette question – l'un des *topoi* les plus classiques de l'entrée en philosophie consistant, depuis au moins le *Protreptique* d'Aristote, à constater "nous voulons être heureux". Voici donc Spinoza et son lecteur concentrant leur attention sur une question simple, pour ne pas dire banale; tout ce qui pourra intervenir ensuite comme discussion technique ou érudition (et de fait il y en aura beaucoup, et de haut niveau) ne sera convoqué qu'au service de cette question.

L'originalité du travail tient d'abord à deux points forts, qui bouleversent totalement la manière de poser la question: l'analyse de la passivité joyeuse et le refus de toute négativité. En effet, s'il est exact que presque toutes les philosophies enseignent à être heureux, elles ne peuvent le faire que parce qu'elles prennent en premier lieu la peine de constater (ou de démontrer) que nous sommes malheureux – d'où nos efforts pour quitter cet état, l'exigence philosophique se révélant en fin de compte le meilleur chemin, ou le chemin pour les meilleurs. Le propre du spinozisme est qu'il complique singulièrement ce point de départ: toute une dimension du système aboutit en effet à montrer qu'effectivement nous sommes passifs, mais que cette passivité n'est pas nécessairement triste. Il est exact que l'activité ne peut être que corollaire d'augmentation de la *potentia agendi*, donc de joie; mais la passivité peut l'être aussi (quoique pas toujours). Il est donc possible d'envisager une condition humaine totalement soumise à la passion, et d'où les individus n'éprouvent aucun besoin de se détacher. Certes, que certains ne souhaitent pas prendre le chemin de la vertu, ou n'y parviennent pas, même les doctrines les mieux intentionnées doivent l'avouer; mais le spinozisme paraît bien donner un fondement cohérent, voire une légitimation, à cette attitude. Car dans une pensée sans transcendance ni norme extérieure, comment faire émerger la nécessité d'un itinéraire vers l'activité, si rien d'immanent ne nous y détermine ? En quoi le devenir actif est-il le chemin pour être heureux ? Pascal Sévérac insiste sur l'irréductibilité de cette question, de même que sur une autre qui l'accompagne comme son ombre: dans une problématique de la puissance et de la positivité, comment se représenter l'impuissance qui semble caractériser l'état passif ? la représentation en termes d'impuissance n'est-elle pas illusoire dans un monde où chaque mode effectue à sa façon la puissance divine ? En somme, l'existence (attestée par l'expérience) des affects de joie qui sont des passions permet à la fois de contester l'éventuelle identité entre passivité et souffrance d'une part, et de mettre au jour d'autre part le paradoxe de l'identité prétendue entre passivité et impuissance. Ainsi faut-il commencer par rendre extraordinaire la question en apparence si ordinaire du devenir-heureux. Ce livre le fait en abordant avec un rare sérieux ce thème de la passivité joyeuse, et en en faisant le tour au lieu de le sous-estimer ou de chercher d'abord à le réduire. C'est là la première originalité de Pascal Sévérac. Elle suffit à lui faire renouveler complètement la problématique du devenir actif.

Le second point fort consiste dans le refus obstiné, justifié et efficace d'interpréter la passivité en termes de négativité. Il est vrai que la tentation est grande: ce que dit Spinoza est difficile à élucider, et la lecture en termes de téléologie interne est si disponible que même les meilleurs commentateurs y ont parfois cédé. Mais le fait est là: le déchirement n'est pas aliénation. On peut toujours raffiner les conceptions de l'aliénation, il n'en reste pas moins que la description spinoziste de la situation de l'homme au premier genre de

connaissance n'a recours ni à ce lexique ni à cette problématique; et s'ils sont absents, ce n'est pas par une simple omission, c'est qu'ils sont exclus par la présence d'une chaîne conceptuelle positive qui relève d'une toute autre logique. Penser jusqu'au bout cette différence, cette irréductibilité, c'est là la première tâche d'une lecture du texte rigoureuse et attentive à son ordre théorique propre. En assumant un tel choix, Pascal Sévérac s'oblige à produire un parcours qui fasse émerger cet ordre théorique, avec ses distinctions nécessaires et ses étapes obligées.

Le parcours commence par une explicitation de « l'ontologie de la pure activité ». Elle interprète l'"épuisement" de la puissance divine comme productivité totalement agissante de toute essence, divine ou modale – ce qui implique que la passivité, loin d'être le simple contraire de l'activité, relève encore d'une effectivité réelle, quoique partielle. Elle aboutit à deux conclusions: d'une part le rapport de l'homme à la puissance divine est double – "lorsque Spinoza envisage le rapport du mode à la nécessité éternelle de l'essence de Dieu [...] il met en valeur la non-appartenance du mode à l'essence divine"; au contraire, "lorsque Spinoza envisage le rapport du mode humain aux autres parties de la Nature [...] il met d'abord en valeur la participation de la puissance modale à la puissance divine"; d'autre part, si la passion n'est pas le simple inverse symétrique de l'action, alors "être actif c'est nécessairement ne pas faire pâtir un autre mode" ou, plus brièvement: "agir c'est faire agir" – et non pas faire pâtir. On mesure ici l'écart du spinozisme à la tradition, même lorsqu'il semble lui emprunter ses termes les mieux reçus.

Les étapes suivantes consistent à démontrer que la contrainte entre les modes finis ne constitue pas un obstacle à leur devenir actif et qu'elle est au contraire le milieu dans lequel agit leur communauté; à définir ce qu'il faut entendre par aptitude à affecter et à être affecté; à distinguer, dans le corps humain, entre une dimension organique (morale neutre) et une dimension affective – c'est cette dernière seule qui est le vecteur de la question éthique du passage de la passivité à l'activité; la réflexion se poursuit notamment grâce à une discussion des thèses de Wolfgang Bartuschat, l'un des plus importants et des plus rigoureux parmi les actuels interprètes allemands du spinozisme, pour qui le parallélisme de E II 7, qui permet de comprendre la servitude humaine, est insuffisant pour expliquer le bouleversement de E V 1, où l'ordre corporel suivrait désormais l'enchaînement des idées de l'entendement. Pascal Sévérac montre que la difficulté ouverte du début d'*Ethique* V renvoie en fait à un problème inaperçu dans la lecture d'*Ethique* II: on pourrait dire que la lecture du "parallélisme" en termes de subordination (de l'âme à l'égard du corps) prépare et rend insoluble la difficulté de l'interprétation de l'activité en termes de subordination renversée (du corps à l'égard de l'âme). L'aptitude du corps à être affecté d'une multiplicité de façons à la fois est constitutive du devenir actif du corps affectif. C'est évidemment sur l'interprétation de la proposition V 39 que s'achève la discussion; ici et ailleurs la thèse avance un certain nombre d'éléments pour nous permettre de comprendre en quoi "qui a un corps apte à un grand nombre de choses à un esprit dont la partie la plus grande est éternelle"; on peut regretter toutefois que ces éléments ne soient pas plus développés – c'est là que se situe le point de rupture avec toutes les interprétations spiritualistes du spinozisme.

Les derniers chapitres construisent, grâce à la triade conceptuelle occupation-distrac-tion-admiration, le réseau qui distingue la pensée plurielle simultanée, où se déploie l'activité mentale de compréhension des rapports entre les choses, et la pensée fixe, qui définit la

passivité de l'âme. La distraction qui caractérise la passivité joyeuse aboutit non à nous faire considérer notre malheur, mais à nous jeter dans des comportements destructeurs. L'affect qui adhère tenacement réduit notre pouvoir de constituer des normes, en nous polarisant sur des normes affectives limitées qui brident notre puissance d'agir – nous sommes ainsi malheureux sans le savoir. La question est alors de découvrir comment un désir d'activité peut naître au sein même de cette passivité: on rencontre ici le rôle de *l'exemplar*, qui nous permet de nous considérer comme en-deçà de notre puissance. Le mouvement de la Raison consiste ainsi d'abord à détruire l'imaginaire admiratif qui constitue cette affectivité passionnelle. C'est une telle destruction qui permet la production de l'activité au sein de la passivité; quant au devenir-actif éternel, c'est une fiction qui "fait advenir effectivement ce qui rétrospectivement ne peut plus être conçu adéquatement en termes de devenir" – autrement dit "le suprême effort (*summus conatus*) engendre l'activité, la joie, l'amour qui est sans effort". En ce point le parcours est achevé, qui a restitué les conditions de la béatitude et de l'itinéraire pour y parvenir à partir d'un état initial qui ne l'appelait pas.

Le livre de Lorenzo Vinciguerra aborde une des questions les plus difficiles du spinozisme, celle du langage et du signe. Difficile parce qu'elle semble la clef de beaucoup d'autres (l'erreur, les relations interhumaines, l'interprétation de l'Écriture) et qu'elle n'est jamais traitée pour elle-même, mais qu'on la trouve dispersée dans de multiples passages dont il n'est pas aisé d'explicitier la cohérence. La recherche de Vinciguerra frappe à la fois par la profonde connaissance du système spinoziste qu'elle implique, par la dextérité et l'efficacité de ses analyses textuelles, et aussi par l'étendue de sa culture quant à la littérature secondaire – ce qui lui permet de faire le point sur bien des problèmes. Le point de départ est le suivant: dès ses premiers écrits, lorsque Spinoza parle des thèmes qui sont essentiels pour lui au début de sa spéculation – la théorie de la connaissance et le questionnement théologique – il ne mentionne le concept de signe que pour en quelque sorte l'annuler en en déniait l'importance ou la signification. On lit dans le *Traité de la réforme de l'entendement Tractatus de Intellectus Emendatione*: « La vérité n'a besoin d'aucun signe » et dans le *Court Traité*: « Il est impossible que Dieu se soit fait connaître aux hommes par un signe quelconque ». Cette disqualification paraît liée à celle de l'imagination, et c'est pourquoi sans doute si longtemps les études spinozistes se sont aussi peu intéressées à la sémiologie de Spinoza. Or depuis quelques dizaines d'années, on a vu précisément un certain nombre de travaux réévaluer le statut et le rôle de l'imagination (De Deugd, Mignini, Henri Laux); pourtant jusqu'ici, ce regard nouveau sur l'imagination n'avait pas encore entraîné de prise en considération nouvelle de la notion de signe. Sans doute ce retard, comme le suggère Vinciguerra, s'explique-t-il par le fait que les commentateurs avaient tendance à interpréter le signe dans le cadre d'une théorie du langage; or cette théorie n'est, jamais thématifiée comme telle dans les œuvres de Spinoza, malgré les lieux multiples où il en croise tel ou tel aspect, telle ou telle conséquence. Le pari de l'auteur est d'inverser la question: au lieu d'absorber le signe dans le langage, il faut chercher les lois et la logique de l'imagination, qui organisent les systèmes de signes, là où l'imagination s'enracine: dans le corps ou plutôt dans les relations des corps entre eux. C'est donc à une physique ou à une somatologie de l'imaginaire que nous sommes conviés. Le concept décisif est celui de trace, inscription d'un corps sur un autre corps. Tout spinoziste sait que les modes sont toujours eux-mêmes

modifiés, autrement dit qu'un corps non affecté ne peut pas exister. L'originalité du travail de Vinciguerra est de continuer en ce sens: si tout corps est affecté, tout corps est porteur de traces, et donc il n'y a pas de corps sans signe. On peut donc parler d'une « traçabilité infinie du corps » qui inscrit le processus de la signification dans la puissance imaginative de celui-ci. On peut dès lors à la fois comprendre l'unité de la pensée spinozienne sur ces problèmes et distinguer cette pensée de celle de ses contemporains, même quand elle en reprend en apparence les mêmes expressions et les mêmes exemples.

Pierre-François MOREAU (E.N.S. Lyon)

VAYSSE, Jean-Marie: *Totalité et finitude. Spinoza et Heidegger*. Paris. Librairie Philosophique J. Vrin, 2004, 297 p.

¿Pueden llegar a entenderse dos personajes tan dispares como Spinoza y Heidegger? Este es el interrogante que orienta el proyecto de J.-M. Vaysse en el libro. El autor, profesor de Filosofía en la Universidad de Toulouse II, se enfrenta a una tarea harto difícil: confrontar el pensamiento de dos filósofos muy alejados en el tiempo y en el espacio y claramente separados ideológicamente. De entrada una importante diferencia salta a la vista: Spinoza es el pensador de la totalidad, del absoluto, en tanto que Heidegger es el filósofo de la finitud del ser; y bajo esa rúbrica deconstruye la ontoteología, mientras que Spinoza revitaliza la ontología dándole una extraordinaria dimensión ética. Mas estas divergencias quedan contrarrestadas desde el momento en que ambos eliminan todo tipo de trascendencia. ¿Podrán pues llegar a entenderse un filósofo que habla de eternidad con otro que habla de temporalidad?

La actuación sobre la metafísica de uno y otro –aquél en los orígenes del pensamiento moderno, éste en el ocaso de la modernidad– ha producido determinados efectos en la historia de las ideas que vale la pena considerar con atención. Este es el reto: determinar cómo operan uno y otro sobre la metafísica, sin por ello hacer de Heidegger un discípulo de Spinoza ni convertir a éste en predecesor del alemán.

Las líneas generales del examen de Vaysse en el libro son dos: Una primera parte titulada “El diálogo” e la que el A. muestra cómo los sistemas de Spinoza y Heidegger se cruzan sin llegar a entenderse; y una segunda parte donde esas filosofías aparecen como las dos caras de Jano, es decir, como la cara y la cruz de una misma moneda, no pueden verse. Son particularmente interesantes en la I parte los apartados sobre “La destrucción spinozista de la metafísica” (pp. 49-ss) y la comparación entre la “Destrucción spinozista-destrucción heideggeriana” (pp. 59-ss). Así como las reflexiones sobre el método; tanto el *mos geometricus* como el método fenomenológico comparten el rechazo a una idea cartesiana de método (p. 62) como algo externo a la verdad y mera propedéutica. El resto de la I parte apunta a sucesivas comparaciones entre la concepción spinozista de la totalidad y el análisis heideggeriano del mundo, entre las tonalidades afectivas de uno y otro, entre verdad-adequación y verdad-desvelamiento (pp. 107-ss), entre eternidad y temporalidad (pp. 111-ss), entre duración y eternidad (pp. 116-ss), y entre alegría (en Spinoza) y angustia (en Heidegger). En cambio si hay algo común a ambos es esa imperiosa necesidad de liberar al hombre de una

determinada concepción de la libertad pensada desde el finalismo (pp. 149-ss), lo que es posible por el saber intuitivo –en Spinoza– y por un pensar soteriológico en Heidegger (pp.183-ss).

La II parte titulada “La cara de Jano del otro comienzo” se abre con el capítulo titulado “Tradiciones rotas”. En él se da una imagen de Spinoza como alguien que rompe con la tradición bíblica y con la tradición filosófica escolástico-cartesiana para alumbrar un nuevo concepto de metafísica. Paulatinamente el A. conduce a los lectores de la metafísica a la cuestión política y de ésta a la historia.

La lectura del libro es sugerente, pero lo mejor viene al final. El capítulo VI titulado “Spinoza ou Heidegger” presenta el balance: Evitando las interpretaciones reductivas –el historicismo y la *philosophia perennis*– que falsean la historia, el A. concluye: “Dos pensamientos radicalmente diferentes desembocan en una misma afirmación de la finitud esencial articulada al pensamiento de lo divino excluyendo toda teología y toda relación con la revelación” (p. 249). En ambos casos “se produce un *coup de force*”: en Heidegger bajo forma de violencia ontológica, en Spinoza adopta la forma de violencia ética.

La actualidad de Spinoza hoy pasa por su recuperación tras un largo período de abandono. J.-M. Vaysse dedica las páginas finales del libro al spinozismo de Deleuze, ponderando la magnitud de su trabajo. Una fórmula similar a la utilizada por Pierre Macherey –“Heidegger ou Spinoza”– expresa bien la doble faz de un tipo de pensamiento que ha buscado emanciparse de la ontoteología, y que ha sabido articular totalidad y finitud. Mas si esto es así, ¿cómo hay que valorar el silencio de Heidegger sobre Spinoza?

Si es verdad que cada pensador tiene dos filosofías, la suya y la de Spinoza, –apostilla el autor– “cabe preguntarse si la filosofía de Spinoza no habrá sido la filosofía silenciosa e inefable de Heidegger” (p. 287).

Una selección bibliográfica y un índice de nombres acompañan al prolijo índice de contenidos que cierra el volumen.

María Luisa DE LA CÁMARA

VINCIGUERRA, Lorenzo: *Spinoza et le signe. La genèse de l’imagination*, Vrin, Paris, 2005, 334 p.

En el campo de los estudios dedicados a Spinoza, este libro se inserta en el seno de una tradición, relativamente reciente, que se orienta hacia una reevaluación del estatuto y sentido de la imaginación en la obra de nuestro filósofo. Como señala el autor, “ya ha pasado la época en que se podía todavía pensar que los diferentes modos de conocimiento del primer género sólo son mencionados por Spinoza para apartarlos y que toda nuestra atención debería dedicarse a los dos últimos géneros” (pp. 7-8). La imaginación forma parte de un género seguramente no tan elevado como otros, pero no por ello menos imprescindible para el funcionamiento cabal de las facultades epistémicas del ser humano. Ahora bien, dicha facultad es conocimiento por signos; por ello el estudio de aquella se traduce en una investigación sobre el significado, funciones y relevancia del signo dentro de la filosofía de Spinoza.

El libro está dividido en cuatro partes, precedidas por una introducción. En ésta, el autor

traza una breve reflexión historiográfica sobre las razones por las cuales la imaginación ha sido frecuentemente preterida –cuando no directamente ignorada– por los spinozistas. Sin duda esta omisión no puede ser del todo accidental o fruto de una casualidad inexplicable. Lo cierto es que el propio Spinoza afirmó tajantemente que la verdad no precisa de signos. Este tipo de afirmaciones evidentemente no hace mucho por fomentar el estudio minucioso de una facultad, la imaginación, que parece no prometer verdad alguna. A ello cabe añadir que Spinoza no se ocupó nunca de elaborar un análisis detallado y exhaustivo del signo, ni de ofrecer una taxonomía de sus tipos y funciones. Finalmente, el signo mismo resulta una instancia sospechosa a ojos de Spinoza, porque los hombres, en su ignorancia, tienden a ver signos en todas las cosas, confundiendo todos los niveles y estableciendo, de esta manera, paralelismos donde no los hay.

Las dos primeras partes del libro versan, respectivamente, sobre el sentir y el cuerpo. Las dos últimas partes se centran ya directamente sobre la cuestión central del libro. La tercera trata de las imágenes y los signos; mientras que la cuarta se centra en el uso de los signos. Al hilo de esta reflexión se dibuja toda una teoría de la imaginación concebida como *cognitio ex signis*, que entronca directamente con la potencia del cuerpo y que se extiende hasta abarcar una semiótica general de la naturaleza.

Este libro debe interesar a todos aquellos spinozistas que buscan nuevas formas de aproximarse al pensamiento del filósofo, alejadas de las sendas más ortodoxas y batidas por la tradición. También ofrecerá interés para todos aquellos lectores que, desde corrientes de pensamiento actualmente muy arraigadas, piensan que en general el rodeo a través de los signos no es rodeo alguno, sino etapa obligatoria e incancelable de una verdad que jamás se ofrece desnuda y exenta. Finalmente conviene señalar que el libro viene acompañado de una selección bibliográfica, un índice onomástico y una tabla de contenidos sumamente detallada y prolija, que sin duda facilitará la lectura y estudio del texto, pues permite hacerse una idea cabal de sus contenidos y de las principales líneas de su argumentación.

Pedro ROJAS

Publicaciones recientes, pendientes de recensión

- ANSALDI, Saverio: *Nature et puissance. Giordano Bruno et Spinoza*. Paris. Kimé, 2006, 158 p.
- CADERNOS ESPINOSANOS. *Estudos sobre o século XVII*, Sao Paulo, 2004.
- CHALIER, Catherine: *Spinoza lecteur de Maïmonide. La question théologico-politique*. Paris, CERF, 2006, 326 p.
- LAGRÉE, J: *Spinoza et le débat religieux*. Rennes. Presse de l'Université de Rennes, 2004, 252 p.
- LORDON, F.: *L'interêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*. Paris, La Découverte, 2006.
- MOREAU, Pierre-François-RAMOND, Charles: *Spinoza. Écrits*. Paris, Ellipses, 2006.
- PEÑA, V.: *Descartes. Meditaciones Metafísicas*, (Introd., Trad. y Notas), Oviedo, KRK, 2006.

- SPINOZA, B.: *Tratado Político*, Nueva ed. de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 2005.
- YOVEL, Y. - SEGAL, G.: *Spinoza on reason and the Free Man: Papers Presented at the Fourth Jerusalem Conference (Ethica IV)*, New York, Little Room Press, 2004.
- AAVV: *Révue de Métaphysique et de Morale*. La correspondance de Spinoza, 1 (2004).