

Boletín de bibliografía spinozista
N.º 10

Spinoza's Bibliographic Bulletin
N.º 10

Espinosa traducido a la lengua portuguesa

SPINOZA, *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica*, edición bilingüe latín-portugués, traducción y notas de Tomaz Tadeu, Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2007.

ESPINOSA, *Tratado político*, traducción del latín, introducción y notas de Diogo Pires Aurélio, Lisboa, Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2008.

ESPINOSA, *Tratado da reforma da inteligência*, traducción, introducción y notas de Livio Teixeira, reimpresión a cargo de Homero Santiago, São Paulo, Martins Fontes, 2004 (10 edición, 1966).

ESPINOSA, “Prolegômeno” [de la primera parte de los *Principios de filosofía de René Descartes*], traducción y notas de Homero Santiago; en Descartes, *Meditações metafísicas*, trad. de Maria Ermantina Galvão, introducción y trad. de textos complementarios de Homero Santiago, São Paulo, Martins Fontes, 2000, pp. 135-146.

ESPINOSA, *Principios de filosofía cartesiana, I (Definições, Axiomas 1-3, Proposições 1-4)*, traducción y notas de Homero Santiago, edición bilingüe (texto latino y versión portuguesa); *Revista Conatus. Filosofia de Spinoza*, edición en formato electrónico a cargo de Emanuel Angelo de Rocha Fragoso, Fortaleza, Universidad Estadual de Ceará, Centro de Humanidades, volumen 2, número 4, diciembre 2008, pp. 87-89 (NB. texto a doble columna).

JEAN-MAXIMILIEN LUCAS/Anônimo clandestino do século XVIII, *A vida e o espírito de Baruch de Espinosa./ Tratado dos três impostores*, traducción de Éclair Antonio Almeda Filho, introducción de José R.Maia Neto y notas de Regina Schöpke, São Paulo, Martins Fontes, 2007.

Estos dos últimos años han resultado propicios y fecundos para los lectores de Espinosa en lengua portuguesa. Y lo han sido, especialmente, porque la publicación de nuevas traducciones de algunas de sus obras más importantes satisface una necesidad objetiva que muchos conocíamos: la insuficiencia de versiones portuguesas, competentes y actualizadas, de muchos de sus textos, que venía obstaculizando y comprometiendo seriamente el conocimiento de su filosofía y, por consiguiente, también su difusión en un amplio universo cultural, más allá del siempre reducido ámbito de los especialistas. Pero incluso, para ellos, estas nuevas publicaciones, preparadas con gran seriedad y rigor científico, representan nuevas y satisfactorias herramientas de trabajo, que deben ser estimadas en lo que valen, sobre todo en el ámbito del espinosismo iberoamericano. Aunque los estudiosos portugueses y brasileños han contribuido en los últimos lustros de un modo notable, con sus aportaciones y trabajos, al enriquecimiento de los *Studia Spinozana* en la comunidad espinosista internacional, quienes hemos seguido muy de cerca este renacimiento abrigábamos una doble convicción. Por una parte, el reconocimiento de la necesidad perentoria e inaplazable de vertir a la lengua portuguesa la obra de Espinosa en su conjunto. Y, por otra, la persuasión de que esa demanda resultaría en gran medida satisfecha en el curso de algunos años. Por eso mismo, no podemos decir que nos hayan sorprendido estas publicaciones, ni la notable dignidad de las nuevas entregas. Tan sólo esperamos que se le unan todavía algunas más, en un futuro próximo, para disponer de la totalidad de las obras de Espinosa en nuevas, competentes y actualizadas traducciones en lengua portuguesa (pienso, en particular, en el *Tratado Breve*, los *Principios de filosofía de Descartes*, los *Pensamientos metafísicos* y una buena edición de la *Correspondencia completa*)

Aunque no podemos, en el contexto de este boletín informativo, extendernos en el comentario y examen detenido de estas nuevas traducciones portuguesas, queremos consignar aquí algunas de sus características generales, para justificar además la ponderación (en modo alguno gratuita) que nos merecen. Empecemos por la *Ética* brasileña de Tomaz Tadeu, que no es poca cosa. Nadie puede ignorar el mérito de la versión portuguesa de Joaquim de Carvalho, asociada a su condición de pionero ibérico en los estudios sobre Espinosa. Pero su edición adolece de un doble problema cuando se contempla con la perspectiva que proporciona el transcurso de los años. Por una parte, el inexorable peso de la inmensa producción de la literatura especializada en las últimas décadas en todo el mundo: traducciones, estudios filosóficos, filológicos e histórico-críticos, además de numerosas e importantes herramientas de trabajo (lexicográficas e informáticas). Para decirlo en pocas palabras: los años jamás pasan en balde. Y las traducciones, por dignas que sean, lo acusan de un modo singular. Sobre todo cuando no son el resultado del esfuerzo de un único responsable, como la referida edición. El profesor Carvalho publicó en Coimbra, en un primer volumen, su traducción de la primera parte de E (*De Deus*) en 1950, luego reeditado en 1960, para dar paso, sucesivamente, en dos volúmenes posteriores (publicados en 1962 y 1965), a las traducciones de Joaquim Ferreira Gomes (responsable de las partes II y III) y Antônio Simões (autor de las partes IV y V). La reedición lisboeta de 1992 en un sólo volumen acredita, fundamentalmente, el importante papel que ha desempeñado en la filosofía y letras portuguesas esta notable edición, huérfana de otras versiones. También en Brasil siempre ha representado, al menos hasta la fecha, la edición de referencia de la obra mayor de Espinosa, como lo enfatiza su publicación íntegra en la colección “Os pensadores”, antología de la obra del

filósofo editada bajo la responsabilidad de Marilena Chaui en 1979, a la que han recurrido numerosas generaciones de estudiantes de filosofía (y lectores, en general) en aquel país, junto a la versión de Lívio Xavier que, desde 1937, ha conocido múltiples reediciones. Es verdad que en 2002 aparecía en la editorial paulista Martin Claret una versión inédita a cargo de Jean Melville, pero no parece que estuviera llamada a satisfacer la demanda de esa imprescindible nueva edición de una obra con las exigencias y dificultades que requiere su traducción. Hubo que esperar hasta el año 2007. Pero la espera ha merecido la pena, porque no resulta en modo alguno aventurado pronosticar que esta nueva publicación está llamada a convertirse en la edición de referencia en lengua portuguesa de la *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica*. Merece destacarse, en primer lugar, que estamos ante una edición bilingüe, en la que se reproduce el texto latino de Gebhardt, objeto de la traducción, junto a la versión portuguesa de su autor, Tomaz Tadeu. La presencia conjunta del texto original (a la izquierda) y del portugués (a la derecha) representa un gran acierto que simplifica el trabajo de los lectores y dignifica el esfuerzo del traductor. Además (y este mérito, qué duda cabe, tiene que ser atribuido a la audacia de su editora, Rejane Dias), esta publicación, insólitamente cuidada, seduce por su presencia y formato a todos los que amamos los libros. Para decirlo rápido, nos encontramos ante una edición en *hardback*, pero con aciertos sorprendentes, incluso, en publicaciones de esta naturaleza, porque facilitan mucho la lectura. Junto a su amplio formato, los aspectos gráficos han sido especialmente cuidados, desde el tipo y el tamaño de la letra impresa, hasta otras decisiones que simplifican las constantes remisiones y reenvíos que la caracterizan singularmente (por ejemplo, los enunciados de las proposiciones se presentan siempre en negrita, para diferenciarlos del cuerpo del texto, etc...). A fuerza de ser sincero, no conocemos edición alguna de la obra magna de Espinosa, en ninguna lengua, que haya sido publicada con mayor acierto, mimo y esmero. Mas, ¿qué importancia tendrían estos aspectos bibliófilos si lo desmereciera la traducción?. Nos encontramos, sin embargo, ante un cuidadoso trabajo, metuculoso y concienzudo, que se beneficia ampliamente de la confrontación con otras traducciones (las primeras, por cierto, las españolas de Atilano Domínguez y Vidal Peña), del conocimiento de los estudios de comentaristas de variadas orientaciones filosóficas y, también, de los indispensables recursos suministrados por los trabajos lexicográficos e informáticos publicados en los últimos años. En el importante apéndice con el que el autor cierra su trabajo, T. Tadeu escribe: “Me he guiado, en la presente traducción, por el principio de ofrecer un texto que, sin renunciar a la fidelidad al estilo del original latino, ni a la nomenclatura conceptual de la filosofía occidental del siglo XVII y de la filosofía de Spinoza, permitiéise, con todo, una lectura más próxima del portugués brasileño contemporáneo” (p. 415). En mi criterio, este principio, siempre difícil de realizar, ha sido satisfecho con éxito por su autor. Porque, aunque toda traducción, como sabemos, implica la toma de decisiones que dependen, en cierta medida, de las preferencias y del entendimiento del traductor, sus conocimientos filosóficos y filológicos aminoran, en gran medida, los desafueros que, en caso contrario, pudieran producirse en un trabajo que adoleciese de ese caudal de (buena) información y (exquisito) celo. Resulta obvio que no todas las decisiones adoptadas están exentas de un cierto grado de controversia y/o acuerdo: los expertos que se aproximen a su lectura convendrán o no, según los casos, en algunas de ellas. Por ejemplo, a unos le parecerá un gran acierto, como a mí, vertir “mens” por “mente”, en lugar de por “alma”, de más difícil justificación hoy, al menos en algunas lenguas romá-

nicas, como el portugués, el italiano o el español (con equivalencias directas a la voz latina). A otros, en fin, un desacierto (por evocar un contra-ejemplo) transformar la expresión “status civilis” (que designa un estado relacional entre los hombres opuesto al “estado de naturaleza”, consagrados en la historia del pensamiento político en tiempos de Espinosa, al que se refiere en E 3P37S2) en “sociedad civil”, cuyo uso, al menos desde Hegel, adquiere una significación lejana y anacrónica a la que la caracteriza conceptualmente en el siglo XVII. Pero muy difícilmente, por lo que llevamos apuntado, podrá reprobarse la dignidad de un trabajo que, en su conjunto, alcanza los estándares exigibles por la comunidad espinosana internacional. Son muchas las cuestiones que merecerían, sin duda, un comentario detallado, como se corresponde siempre a un trabajo de esta magnitud. Pero, en los límites de este boletín, no es posible hacerlo. Es necesario consignar, sin embargo, que en el apéndice del autor sobre su traducción, Tomaz Tadeu explica, en un primer epígrafe, el fundamento de sus decisiones en relación con algunas expresiones particularmente importantes del filósofo; suministra, después, una tabla de equivalencia de los afectos (latín-portugués y portugués-latín), como instrumento de auxilio para el lector; incorporando, en otros dos apartados, tanto las soluciones por él adoptadas sobre algunas inconsistencias de la edición de Gebhardt, como algunas notas explicativas adicionales sobre su traducción. Este apéndice se cierra con un repertorio selecto de los recursos textuales (ediciones latinas, traducciones,...), bibliográficos (sobre la *Ethica*), informáticos y léxicos a los que ha prestado una particular atención. Nos encontramos, en suma, ante una nueva edición de referencia de la obra mayor de Espinosa en lengua portuguesa, cuya lectura me ha reportado una gran satisfacción, aunque no privada de un cierto grado de “desiderium” (qué agudeza y elegancia las de Tomaz Tadeu al traducir este afecto por “saudade”!).

De Brasil nos ha llegado la traducción de la *Ética*. De Portugal nos llega la del *Tratado político*, también huérfano de una buena versión, moderna y actualizada, en lengua portuguesa. El TP había sido objeto de tres traducciones hasta el momento, pero ninguna de ellas, en mi criterio, parecía ofrecer las suficientes garantías como instrumento de trabajo para los lectores contemporáneos en lengua portuguesa. Las versiones de José Pérez (São Paulo, 1936), Manoel de Castro (Lisboa, 1970) y Norberto de Paula Lima (São Paulo, 1994), reeditadas en diversos momentos, sin pretender negarles todo mérito, sólo muy dudosamente representan traducciones del texto original latino de Espinosa y reproducen (en algún caso, miméticamente) las versiones (con frecuencia, francesas) que les sirven de auxilio. Es verdad que habría que matizar y singularizar cada una de ellas. Como lo es, sin duda, que han venido satisfaciendo una necesidad y, en esa medida, han cumplido su cometido. Pero resultaba urgente una nueva edición, actualizada y competente de la última obra del filósofo, cuyos desafíos y dificultades conocemos muy bien sus lectores. De ahí que la publicación de esta nueva traducción, preparada por Diogo Pires Aurélio, deba ser celebrada como se merece. Porque se trata, además, de un excelente trabajo que requería la autoría de un experto en la obra de Espinosa, en su filosofía política en particular y, por extensión, en la compleja trama de refundación crítica de un saber --la Política-- en fase de reconstrucción. Una triple exigencia requerida que, en este caso, han hecho posible una hermosa y actualizada versión, accesible para los lectores contemporáneos, que no ningunea las dificultades objetivas del texto latino, sino que las resuelve, en términos generales, de un modo satisfactorio. Como acontece con la traducción de E, anteriormente referida, aunque por diversos moti-

vos, la del TP presenta grandes dificultades. También, como en el caso precedente, un examen detallado de esta publicación requeriría bastantes páginas de comentario, que no resulta posible realizar aquí, en los límites de nuestro boletín (lo haremos, sin duda, porque lo merece, en el curso de otra publicación, junto a las dos versiones del TTP también preparadas por el profesor lisboeta: la primera, aparecida en Lisboa en 1988 y reimpressa en la editorial paulista Martins Fontes en 2003, contemporáneamente a la preparación de una nueva traducción íntegra acometida por su autor y publicada de nuevo en Imprensa Nacional/Casa da Moeda en 2004, es decir, quince años después de su primera entrega). ¿Qué podemos decir, con suma brevedad, sobre esta traducción del TP? El estudio preliminar que la antecede se cierra con una breve pero sustantiva referencia del autor a su trabajo, los criterios que la presiden y las dificultades de su realización (“La traducción”, pp. 58-59). Leámosle un poco, ora traducéndolo, ora parafraseándolo. “Siendo un principio obviamente vinculativo para cualquier traductor” la fidelidad al texto en su lengua original, ésta “presenta, con todo, algunas dificultades específicas en el caso del TP, en particular cuando se intenta escribir en portugués, como en cualquier otra lengua viva, conceptos que Espinosa escribió en una lengua muerta, y muerta no sólo desde el punto de vista del uso corriente, *sino sobre todo desde el punto de vista del léxico político*. Si, por un lado, es inadmisibles un recurso sistemático a la terminología que se fue sedimentando en los últimos dos siglos y que, lejos de reproducir en vulgar el vocabulario latino, expresa realmente diferencias conceptuales profundas, por otro lado sería igualmente inhibitorio un literalismo tan escrupuloso que impidiéese la comprensión del texto por sus destinatarios. Nos encontramos, por consiguiente, obligados a una solución que, más allá de los riesgos de todas las soluciones intermedias, *posee --además de eso-- los [riesgos] de las soluciones forzosamente innovadoras*: escribir en el interior del portugués lo que Espinosa verdaderamente escribió en latín” (p. 58; las cursivas son mías). Un muy buen punto de partida: junto a las dificultades habituales de toda traducción (los de la traducción de una lengua muerta a una viva), se suma aquí el reconocimiento explícito de una dificultad sobreañadida, estrechamente asociada, en la obra política de Espinosa (desde el TTP), *a la necesidad de reconstruir su contexto discursivo*, plural y multiforme, cuál cuerpo que precisa de nutrientes muy diversos para su alimentación y sustento, pero cuya sedimentación, tras su ingesta, sólo podrá ser metabolizado por el singular ingenio de una poderosa mente, tan audaz como transgresora: la del filósofo Espinosa. Porque no hay idea de la idea sin *alguna* idea. Sólo que aquí, en el Espinosa político, esa idea “inicial” es plural y multiforme, porque en pureza no puede hablarse de *una* sólo idea (por ejemplo, el Hobbes recepcionado en las Provincias Unidas en tiempos del filósofo, por consignar la más celebrada y exitosa en la refundación de la filosofía política moderna). Son numerosas y diversas. Y su conocimiento requiere estudiar todas las fuentes de su filosofía política, con las que Pires Aurélio dialoga, fundamentalmente, en su *Imaginação e Poder* (Lisboa, 2000), de lectura obligada para aquilatar el significado y alcance de esta traducción, así como de su segunda entrega del TTP, la más larga de todas las obras de Espinosa. Pero volvamos al autor y a su traducción. Porque la tarea emprendida, siempre difícil en el caso de lenguas muertas, posee en este caso, en relación con el vocabulario político, *“el agravante de tratarse de un léxico en fase de reconstrucción*. Espinosa (...) ya no piensa la política como se pensó en la Antigüedad o en la Edad Media, sino que está aún lejos de reconocer los conceptos con los cuáles la pensamos hoy; *en ocasiones [está] hasta lejos de pose-*

er las palabras que dirían de forma no equivoca y precisa lo que ya se adivina en su pensamiento. Rehacer ahora esas influencias dubitativas de una filosofía que avanzó por los destrozos de un lenguaje que ya Maquiavelo, un siglo y medio antes, había comenzado a rehacer, es un desafío cuyo éxito nunca estará, ni por asomo, garantizado. Tanto más cuanto, en este caso, a la ruptura hecha por los modernos con los modos de pensar la política en la Antigüedad, se suma todavía la ruptura que Espinosa hace con ese mismo pensamiento moderno, que se presentará en Hobbes de una forma estructuralmente inexpugnable pero que, una vez asimilado por una ontología que lleva hasta el límite el rechazo de la trascendencia, se desdobra en otro horizonte de posibilidades, que no siempre se acomodan a las categorías y al vocabulario disponibles”. De ahí que la conocida identificación de la filosofía política de Espinosa con la de Hobbes, tan corriente hasta el pasado siglo, dependa también, concluye el autor, de las dificultades por reconstruir “un itinerario que quedó inacabado y dónde es visible” la ensayada querencia por explorar nuevos caminos, “por fortuna inevitable cuando existe algo que verdaderamente se piensa de nuevo. No existe, sin embargo, otra forma de traducir un texto así” (p. 59; las cursivas siempre son nuestras). Este apartado sobre su traducción se cierra con el reconocimiento de gratitud a los autores (Moreau, Bouveresse, Akkerman, Steenbakkers, Cristofolini, Proietti, Totaro) de algunos escritos y trabajos lexicográficos, publicados en estos últimos años, junto a otras versiones en diferentes lenguas modernas del texto latino (consignadas en la selecta bibliografía final, que cierra el volumen: pp. 219-223), de los que el traductor se ha beneficiado, en su empeño por mitigar las referidas dificultades, posibilitando una mejor comprensión y traducción del TP. Reautorización final sobre su traducción, ésta de Aurélio, que persigue acreditarse enfatizando el *imperium* de la información contemporánea, actualizada y puesta al día, que él administra y procesa, porque, revisitando algunos de los mejores estudiosos contemporáneos del TP, lamina o aminora las decisiones extemporáneas y anacrónicas de naturaleza lexicográfica, mas también por ello hermenéutica, que pudieran caracterizar a otras versiones de la entrega final (aunque incompleta e inacabada) de la obra política de Espinosa. La valoración del notable esfuerzo, en fin, de esta nueva y actualizada traducción portuguesa del TP, tan perentoria como necesaria, es algo que corresponde a todos sus lectores. Nosotros, aquí, apenas hemos podido presentarla, con ayuda de las palabras de su autor. Porque resulta más sencillo, en nuestro caso, *hinc et nunc*, traducirlo que re-interpretarlo: ¿cómo hacerlo en tan poco espacio? *Reliqua desiderantur...*

Vamos ahora, con suma brevedad, con las traducciones del TIE y de los PPC. Respecto al primero, nos ha llegado una nueva reimpresión brasileña de la espléndida traducción de Lívio Teixeira, editada en 1966 y completamente agotada desde hace décadas. Es verdad que una nueva reimpresión de este texto (ahora reeditado por Homero Santiago, joven profesor de filosofía moderna de la USP y representante de la última generación de esa fecunda y brillante escuela de estudiosos paulistas del racionalismo que, inaugurada por L. Teixeira, tiene en Marilena Chaui actualmente su referencia más destacada) era urgente más allá del Atlántico, porque, en nuestro conocimiento, se trata de la única versión brasileña de esta obra de Espinosa. Y, aunque también es cierto que en Portugal se han publicado dos buenas traducciones del TIE (ambas sobre la base del texto, ya clásico, establecido y también traducido al francés por Alexandre Koyré), a cargo de António Borges Coelho (Lisboa, 1971) y Abílio Queirós (Lisboa, 1987; edición bilingüe latín-portugués, con introducción y

notas de A. Koyré), lo cierto es que la versión del profesor paulista Lívio Teixeira es una lectura obligada para los estudiosos de Espinosa en lengua portuguesa (aunque también para quienes no lo somos). Sobre la condición de pionero, entre los estudiosos brasileños, de la obra del filósofo y la autoría de su excelente monografía *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*, ya hemos tenido la ocasión de informar con anterioridad a los lectores de habla hispana en el Boletín nº 6. Decíamos allí que se trataba de un texto clásico, de una obra de referencia, por su (doble) condición fundacional: del espinosismo brasileño, al tratarse del primer estudio sistemático escrito en aquel país sobre la filosofía de Espinosa; pero también de una nueva e importante lectura de su doctrina del conocimiento, que inaugura una línea interpretativa inédita y singular (y no sólo, por cierto, en lengua portuguesa). Y esto debe ser aquí enfatizado porque L. Teixeira, además de un buen conocedor de la obra del filósofo, lo fue en particular de sus primeros escritos, como el TIE, ahora oportunamente reeditado. A diferencia de las versiones publicadas en Portugal con posterioridad, la del profesor paulista toma como base para su trabajo la edición latina de Gebhardt, además de buscar el auxilio --como explica en una breve nota preliminar-- en “la excelente traducción italiana de A. Carlini, así como en las traducciones francesas de Ch. Appuhn y de A. Koyré, y en la inglesa de Dagobert D. Runes” (p. VII). “En nuestra traducción --escribe L.T.-- nos esforzamos por atenernos lo más posible al texto latino, sacrificando incluso cualquier veleidad de elegancia en beneficio de la exactitud y de la claridad” (ibid). Este trabajo está presidido, bajo el título *Introducción*, por un magnífico estudio preliminar de 69 apretadas páginas, responsabilidad de su autor, así como de un rico aparato de notas y una cronología de Espinosa, que auxilian y complementan su lectura. Esto con respecto al TIE. ¿Y los PPC? Al comienzo de estas líneas hacíamos referencia a la necesidad de traducir a la lengua portuguesa algunas de las obras de juventud del filósofo (además de su *Epistolario* completo). Y por eso hay que felicitar a Homero Santiago por su feliz decisión de emprender la primera traducción en lengua portuguesa de los *Principios de filosofía de Descartes*, de los que ha publicado ya dos primeras entregas, referidas al comienzo de nuestros apuntes. El trabajo está en marcha y, además, en buenas manos. Sobre Homero Santiago, aún desconocido entre los expertos de habla española (aunque no para los colegas y amigos comunes brasileños y argentinos), ya hemos apuntado arriba algunas cosas. Mas, quien desee poseer más información sobre su trabajo, puede leer la primera entrega de su trilogía sobre *Espinosa y el cartesianismo*, que, bajo el subtítulo *O estabelecimento da ordem nos Principios de Filosofia Cartesiana*, fue publicada en la capital aulista en 2004 (sobre la que el año próximo les informaremos despacio, junto a otras recientes monografías brasileñas, representantes de las tres escuelas espinosanas más notables de aquel gran país: la paulista, la carioca (André Gleizer) y la de Fortaleza (E. Rocha Fragoso). Buen conocedor de la obra de Descartes, este representante de la escuela paulista de estudios sobre la filosofía del siglo XVII (que tiene en la autora de *A nervura do real* a su representante mayor) ya nos había hecho entrega de una traducción del “Prolegômeno” de la primera parte de los *Principios de filosofía de René Descartes*, publicada, junto a otros textos de gran interés, en la edición brasileña de las célebres *Meditações metafísicas* (S. Paulo, Martins Fontes, 2000). Pero es ahora, en el instante en que redactamos estos apuntes, cuando nos llega una segunda entrega, en la que acomete la traducción de *Principios de filosofía cartesiana, I (Definições, Axiomas 1-3, Proposições 1-4)*. En edición bilingüe (texto latino de Gebhardt

y versión portuguesa, convenientemente anotada, de su autoría) este nuevo fragmento de los PPC acaba de ser publicado, a doble columna, en la edición electrónica de la *Revista Conatus. Filosofía de Spinoza* (Fortaleza, Universidad Estadual de Ceará, Centro de Humanidades, vol. 2, nº 4, diciembre 2008; traducción portuguesa en pp. 87-89), publicación semestral iniciada en 2007 (también en formato papel), de la que ya han aparecido cuatro números, y que está llamada a convertirse en un instrumento de trabajo imprescindible para los estudiosos de la obra de Espinosa, no sólo en lengua portuguesa, sino en todos los países iberoamericanos. Sobre el contenido de los números ya aparecidos de esta nueva publicación periódica, así como sobre sus características principales, les informaremos también en el boletín del año próximo. Consignamos ahora, en cualquier caso, aquí su site (<http://www.benedictusdespinosa.pro.br>) para los lectores más interesados, demorando hasta el año que viene la información detallada sobre esta nueva e importante publicación en el universo brasileño e iberoamericano de los estudiosos espinosanos, que edita y dirige el muy activo y animoso profesor de esta universidad brasileña Emanuel Angelo de Rocha Fragoso.

Aún hay más. Porque no podemos omitir un pequeño apunte informativo sobre otra traducción en lengua portuguesa, relacionada con nuestro filósofo, aunque no se trate de una de sus obras, sino de sus efectos, porque la filosofía de Espinosa es aquí desplazada por una de las más celebres imágenes por ella suscitada, a caballo entre el Barroco y el Siglo de las Luces. Una imagen doblemente especular: la primera biografía clásica del filósofo, atribuida a Jean-Maximilien Lucas (de la que ya disponíamos en español de una excelente versión preparada y anotada por Atilano Domínguez en sus *Biografías de Spinoza*) y su complemento directo: el legendario manuscrito clandestino (de autoría anónima) conocido y popularizado con el título de *Tratado de los tres impostores*, del que poseemos una excelente versión en lengua española realizada por Diego Tatián (Buenos Aires, El Cuenco de Plata, col. “El libertino erudito”, 2006), ahora traducido de nuevo en España, en edición bilingüe (español/francés), por Pedro Lomba (Madrid, Tecnos, 2009), y que esta versión brasileña publica conjuntamente, al igual que la edición original en lengua francesa. Esta edición, la primera que se realiza en portugués, ha sido preparada por Éclair Antonio Almeda Filho, anotada por Regina Schöpke (especialista en filosofía e historia medieval) y acompañada, como introducción a su lectura, por un estudio preliminar de José R.Maia Neto (profesor de la Universidad Federal de Minas Gerais) sobre el controvertido y farragoso asunto de la autoría y datación de estos dos textos a la luz de las últimas investigaciones de los expertos en el *libertinisme erudite*. El “esclarecido” *De tribus impostoribus* persigue, no tanto iluminar la filosofía y la obra de Espinosa, como proyectar una cierta imagen sobre ella (la del ateo virtuoso), característica de la ilustración radical. Mas, *non por um acaso*, desde luego: no son tiempos (los de finales del XVII y comienzo del XVIII) para el estudio, ni para la exégesis, sino para el combate. En cualquier caso, el mito entorno a esta obra se remonta a la Edad Media, cuando ya se hablaba de un libro prohibido que trataba a los representantes de las grandes religiones monoteístas (Moisés, Jesucristo, Mahoma) como impostores. El mito fue ganando cada vez más fuerza, sobre todo entre finales del siglo XVII y comienzos del XVIII, en función de la filosofía panteísta que se le atribuía a Espinosa (acusado, por su idea del *Deus sive Natura*, de ser uno de los más “impíos ateos” de todos los tiempos). En 1719 es publicada una biografía anónima de Espinosa, titulada “La vie de Mr. Benoît de

Spinoza” en una revista holandesa llamada *Nouvelles littéraires*. Algún tiempo después, también en Holanda, se publica *La vie et l'esprit de Mr. Benoît de Spinoza*, que anexiona la biografía anónima con otro texto, también anónimo, llamado “L'esprit de Mr. Benoît de Spinoza” (ese, sí, conocido entonces popularmente por el nombre de *Tratado de los tres impostores*). Después de 1719, muchas versiones surgirán (manuscritas e impresas) del *O espíritu de Baruch de Espinosa* (con el nuevo título de *Tratado de los tres impostores*), disociado de la biografía, que vuelve a aparecer impresa en 1735, sin el otro texto. “En fin, por más --concluye Regina Schöpke-- que los estudios hayan avanzado, aún permanece incierta (y tal vez continúe siéndolo) la autoría e incluso la existencia real de un *De tribus impostoribus*. En este caso, parece que fue del mito del que nació la realidad, o mejor, la propia obra”. Esta traducción brasileña retoma la primera edición del *De tribus impostoribus* francés, cuyo título es *O espírito do senhor Baruch de Espinosa* (E), precedido de la biografía *A vida do senhor Baruch de Espinosa* (V), inicialmente publicados, anónima y conjuntamente en 1719 por Charles Levier, editor radicado en La Haya. Existe un cierto consenso entre los estudiosos (como explica José R. Maia Neto en la introducción de esta versión en lengua portuguesa) respecto a la autoría de V, que, como informa “el copista” de la primera edición publicada del manuscrito (texto que incluye también esta versión), debe atribuirse, como ya hemos referido, a Jean-Maximilien Lucas, el emigrado periodista hugonote discípulo de Espinosa. Sin embargo, contrariamente a lo que se supuso durante mucho tiempo (entre otras razones por la afirmación de ese mismo copista), Lucas probablemente no sería el autor de OE. La atribución de su verdadera autoría (y la datación del texto primitivo), asignada a Jean Vroese (consejero de la Corte de Brabante, en La Haya) por Prosper Marchand en su *Dictionnaire historique* (1758) y consagrada durante años entre los expertos de las encrucijadas del *libertinisme erudite* durante el Siglo de las Luces (en este sentido resulta imprescindible remitirse a la edición de Silvia Berti, responsable del *Tratatto di tre impostori: la vita e lo spirito del signor Benedetto de Spinoza*, Turín, Einaudi, 1994), en la actualidad es objeto de una amplia controversia. Por ejemplo, Françoise Charles-Daubert (*Le “Traité des trois imposteurs” et “L’Esprit de Spinoza”: philosophie clandestine entre 1678 et 1768*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999) atribuye el texto primitivo a Marc-Antoine Oudinet, abogado francés católico de Reims, datándolo mucho antes: a mediados del siglo XVII. No podemos aquí entrar en estos laberínticos debates, ni tan siquiera de un modo breve y sumario. Muchos son los interrogantes que esta célebre obra suscita y que permanecen abiertos al debate. Pero una cosa es la obra del filósofo Espinosa y otra, bien distinta, los efectos de su recepción y las diversas imágenes sobre ella proyectada en diversos momentos históricos. Son las metamorfosis del “espinosismo” (advértase el empleo, aquí propositado, que hacemos del entrecomillado).

Concluimos ya, porque nos hemos extendido mucho. Mas no sin remitir a ese afecto conceptualizado en su *Ética* por Espinosa como *acquiescentia in se ipso*, que es el que deben experimentar los autores de estas nuevas y actualizadas traducciones en lengua portuguesa, de perentoria necesidad, para hacer accesible su obra a los nuevos (y no tan nuevos) lectores del filósofo en una de sus lenguas maternas. Por eso, todos debemos felicitarnos ante la irrupción de estas valiosas y competentes traducciones en lengua portuguesa de las obras del filósofo (además del documento histórico *De tribus impostoribus*), a las que se sumarán muy pronto --estamos seguros-- aquéllas que todavía lo requieren, para poder conocer y

gozar en una lengua viva (el portugués, a ambas orillas del Atlántico) los textos que permanecían constreñidos en una lengua doblemente muerta (el neo-latín --o latín vulgar-- filosófico del siglo XVII europeo).

El próximo año, más, con particular atención a los recientes trabajos de los colegas italianos, como Paolo Cristofolini y Vittorio Morfino, entre otros. Por hoy ya es suficiente.

Jesús BLANCO

ALAIN: *Spinoza*. Barcelona, Marbot Ediciones, 2007, 172 págs.

En este libro el filósofo francés Émile Chartier (1868-1951), más conocido por el pseudónimo de Alain, se propone exponer de manera académica algunos de los conceptos fundamentales de la filosofía de Spinoza. El texto original pertenece a la colección *Les philosophes* que pretende servir de ayuda a cuantos buscan adentrarse en las teorías de los grandes filósofos de manera rigurosa y accesible. Para que el lector se sienta más en contacto con la personalidad del filósofo, Alain propone un interesante experimento de “suplantación filosófica”: ahorrar al lector todos los “Spinoza dice”, “Spinoza piensa”, como si fuese el propio filósofo el que se comunica con nosotros. Este rasgo de estilo imprime un carácter más dinámico a la obra, haciendo su lectura mucho más ágil. La obra contiene una parte de corte más académico o escolar y otra en la que el autor incorpora los famosos *propos* referidos a algunos aspectos notables de la filosofía spinozista.

Alain comienza con una pequeña exposición sobre la vida y obra del filósofo. En ella se subraya el desprecio por la riqueza que mostraba Spinoza, su rechazo a ocupar cargos públicos (como la plaza en la Universidad de Heidelberg) y su constante labor como pulidor de lentes. Este gusto por una vida austera, simple, frugal, viene dado, según nos relata el filósofo francés, por la peculiar concepción de la vida gozosa que mantenía Spinoza. Él es aquí el mejor espejo de su teoría. A continuación Alain enumera las obras más importantes del filósofo: *Principios de filosofía*, *Tratado de Dios y del hombre*, *Tratado teológico-político*, y, sobre todo, su *Ética*, poniendo de relieve la importancia que estas dos últimas han tenido para la filosofía moderna así como la necesidad de restaurar su valor en una época en que parecían haberlo perdido. Por otra parte, Alain también destaca la importancia de las *Cartas*, especialmente de la carta XXIX, la XLII sobre la distinción entre esencia y existencia o de la LXXIV contra la religión católica. Curiosamente Alain no menciona las cartas a Blijenbergh sobre la naturaleza del mal. Una vez descrita la personalidad de Spinoza y enumeradas sus principales obras, Alain explica la filosofía de Spinoza tratando de justificar “*en qué sentido Spinoza tenía razón*” (pp. 22-ss). Así el Prólogo se convierte en una apología de la vida racional, en una apuesta por separarse del camino de los honores y del dinero; en definitiva, en un canto a una vida que se controla a sí misma a través de la razón, a una vida, por tanto, invulnerable a las agresiones externas, a todo lo que no depende de nosotros, en suma, a una vida serena, dichosa, alegre. Y ello en tanto que lo contrario, es decir, la vida de los honores, del dinero, de la fama, no se concibe sino como generadora de disputas, de incertidumbre, en una palabra: de infelicidad. De ahí la urgencia de reclamar una nueva vida, una vida racional, sí, incluso profundamente racional, pero también dichosa, y ello por el peculiar papel que juega el deseo en la filosofía spinozista.

El siguiente capítulo es una aproximación a uno de los primeros libros de Spinoza, *De la reforma del entendimiento*, de fuerte influencia cartesiana. El peso de la filosofía cartesiana se aprecia bien en la defensa que Spinoza hace del método deductivo como el único capaz de generar certezas, e, igualmente, en su crítica al inductivismo. Pensar deductivamente significa pensar bien, es decir, formarse ideas verdaderas; y ello a pesar de que nuestra concepción ingenua del mundo nos incline al inductivismo. Hemos de huir, por tanto, de aquella concepción de la verdad que hace a ésta dependiente de su conformidad con el objeto. De no llevar a cabo esa huída acamparíamos en la región de la percepción, o lo que para Spinoza es lo mismo: en la región del error. El conocimiento, por tanto, se forma a través de cadenas deductivas. Y esto es así porque para Spinoza sólo la deducción nos permite sustraernos, en el orden del conocimiento, de las vicisitudes de la experiencia, y, por lo tanto, sólo ella permite encontrar verdades independientes de los azares que traen los objetos a la existencia. Ahora bien, a pesar de lo dicho, la deducción no puede bastarse a sí misma, no puede ser autosuficiente. Pues supone “*no por encima ni al lado de ella, sino en ella misma, otro género de conocimiento sin el cual no sería posible*” (p. 36): un principio evidente por sí mismo cognoscible sólo por intuición. La deducción necesita en último extremo de una verdad ajena a la propia deducción; y esa verdad no puede provenir más que de la intuición de un principio evidente por sí mismo, y que, por tanto, no requiere de ninguna deducción, frenando así el proceso deductivo. La intuición, sin embargo, no hace su aparición sólo en este momento sino que es omnipresente en el proceso cognoscitivo puesto que lo deducido ha de ser en cada paso comprendido de manera intuitiva. Luego la comprensión de las esencias descubiertas en cada paso deductivo es tarea de la intuición.

El segundo capítulo (“Sobre Dios y el alma”) explica, de forma algo farragosa, las dos primeras partes de la *Ética*, dedicadas precisamente al estudio de Dios y al estudio del alma. Dios es definido como sustancia, como ser único y absolutamente infinito. En Dios, esencia y existencia coinciden; y ello porque su esencia contiene su existencia, lo que significa que Dios existe necesariamente, o, mejor aún, que existe por definición. Dios es causa de sí mismo, es eterno y posee infinitos atributos de los que sólo conocemos dos: la extensión y el pensamiento. Además, Dios es causa de la esencia y de la existencia de la infinita variedad de seres que, por decirlo propiamente, son en él. De ahí el carácter inmanentista atribuido a la filosofía de Spinoza.

A continuación Alain aborda el tema del alma. El alma es la idea del cuerpo, es decir, el reflejo en el pensamiento de los vaivenes del cuerpo. Alma y cuerpo no son, por tanto, sustancias diferentes, sino una misma cosa considerada desde puntos de vista distintos. En este punto Alain subraya el papel que juega la perspectiva atributal en la filosofía spinozista, lo que le hace retrotraerse al trabajo de Spinoza como pulidor de lentes. El cuerpo sufre modificaciones que, al ser percibidas por el alma, dan lugar un tipo de conocimiento: la opinión. Este primer género de conocimiento es proclive al error, puesto que, en lugar de atender a las esencias, centra su atención en los cambios que ocurren en los cuerpos. Su mirada está, por tanto, mal enfocada: de ahí que la mayoría de las veces se equivoque, pues, si alguna vez acierta (si es que tal cosa ocurre alguna vez) sólo lo hace por accidente. Ahora bien, el alma también es capaz de otros tipos de conocimiento: el conocimiento de segundo género o conocimiento de las nociones comunes y el conocimiento de tercer género o conocimiento intuitivo de la esencia de cada cosa particular. La existencia del conocimiento de

segundo género y del conocimiento de tercer género es la que permite que accedamos a ciertas verdades, es decir, que conozcamos cosas con certeza.

Avanzando en la explicación de los contenidos de la *Ética*, Alain llega a las partes tercera y cuarta, a las que dedica el tercer capítulo de su libro: “De los sentimientos y las pasiones”. La claridad del autor en este capítulo resulta meridiana. En él se definen los conceptos que forman el vocabulario con el que Spinoza trabaja. Alain da cuenta de la rehabilitación afectiva que se da en la filosofía spinozista. Un proyecto que pasa, ante todo, por explicarlas en lugar de ridiculizarlas o condenarlas lo que, según Spinoza, había hecho la tradición filosófica. A continuación, Alain analiza la explicación spinozista de los conceptos de “actuar” y “padecer” cuya redefinición le permite, a su vez, reformular la idea de libertad, y, por tanto, criticar la noción que de ella se hacen aquellos que los confunden. Estos llaman libertad a lo que no es sino dependencia y esclavitud respecto de los hechos. Para Spinoza, por el contrario, el alma es tanto más esclava cuanto más se determina en función de los hechos y tanto más libre cuanto menos se deja gobernar por ellos. De esta manera, un alma que en lugar de dejarse arrastrar por los hechos se gobierna en función de ideas adecuadas es más activa y, a la inversa: un alma presa de los acontecimientos reducirá su capacidad de actuación y no dejará de padecer.

Tras explicar los conceptos de *apetito* y de *deseo* como matriz de la famosa noción spinoziana de “perseverar en el ser”, el autor francés define la noción de *affectus* o sentimiento en Spinoza como “la idea de una modificación de nuestro cuerpo en virtud de la cual aumenta o disminuye nuestra capacidad de actuar” (pp. 64-65). Los sentimientos del alma son reducibles a dos especies: la alegría y la tristeza. La alegría es el sentimiento del paso a una perfección mayor. Esta perfección supone que el hombre existe más y mejor, y, puesto que es imposible que el alma no ame su ser, es también imposible que no se alegre de existir más y mejor, esto es, más perfectamente. De ahí que la alegría sea, en Spinoza, signo de perfección. La tristeza, por su parte, es el sentimiento de paso a una menor perfección. Y es que, en efecto, en un orden universal como el de Spinoza (necesario y emanado directamente de Dios) alegría y tristeza son los mejores indicadores para señalar el bien y el mal. De no ser así, habríamos de suponer que ese orden universal al que llamamos Dios estaría jugando con nosotros al modo como lo hace el genio maligno cartesiano. A partir de estos dos sentimientos (*alegría* y *tristeza*) se definen los conceptos de *amor* (alegría acompañada de la idea de una causa exterior) y de *odio* (tristeza acompañada de la idea de una causa exterior). El cuadro de nuestros sentimientos se complica aún más cuando el objeto que amamos u odiamos es una persona, puesto que nuestro amor o nuestro odio se extenderá a las cosas que nos parecen las causas de su alegría o de su tristeza. De ahí proceden sentimientos como la *conmiseración* o la *indignación*. El interés que Spinoza muestra por los sentimientos está, para Alain, justificado por su conexión con la vida de acción.

El capítulo cuarto aborda el contenido de la cuarta parte de la *Ética* y se centra en la cuestión del orden social en una “sociedad del miedo y de la tristeza”, es decir, en lo que un marxista llamaría “la sociedad realmente existente”. Se trata de explicar cómo en una sociedad compuesta por individuos dominados por sus pasiones es posible el orden social. En definitiva, por qué una sociedad así se mantiene y no más bien desaparece. La respuesta viene dada por la posibilidad de que una pasión destruya a su contraria. Las instituciones políticas, conscientes de ello, utilizan la amenaza y el castigo para hacer respetar la ley, y,

de esta manera, hacer posible la convivencia. Ahora bien, esta convivencia está basada en el miedo. Es, por lo tanto, una convivencia atemorizada. Una sociedad así, por mucho que sea capaz de mantener un cierto orden, no deja de estar gobernada por las pasiones. Con el propósito de infundir miedo, los gobernantes hacen uso de las supersticiones y de lo que Spinoza llama “las falsas religiones”. A través de ellas, la tristeza y el miedo se convierten en virtudes, mientras que la seguridad y la alegría son consideradas vicios. Nada más lejos de la filosofía de Spinoza quien, como vimos en el párrafo anterior, definía la tristeza como el paso a una perfección menor, es decir, como disminución de la capacidad de actuar de un ser. Por todo esto, el opuesto del esclavo, o sea, el sabio “*cuando hable en público, hablará lo menos posible de los vicios y de la esclavitud del hombre; y, por el contrario, hablará tanto como pueda del bien, de la libertad y de la virtud*” (p. 82).

La figura del sabio es objeto del capítulo quinto. Su esfuerzo (*conatus*) no persigue la supresión de las pasiones, sino que intenta descubrir la verdad que hay en ellas, a saber: que el hombre no puede dejar de ser parte de la naturaleza. *El deseo pues es el único fundamento de la virtud, entendida como capacidad de actuar*. De ahí que el sabio en lugar de empeñarse en destruir el deseo, decida tomarlo como punto de partida. Lo contrario, destruir la vida pasional, es destruir el cuerpo, y, en consecuencia, suprimir la existencia del alma; y todo ello con la excusa de buscar una virtud que podríamos calificar como no-humana. Por todo ello, una existencia racional y libre no se esfuerza por reemplazar la vida pasional por la vida racional sino que trata de superponer la vida racional a la vida pasional.

Alain, partiendo del concepto de alegría, presenta las nociones de placer y de regocijo. El placer es la alegría asociada a una parte determinada del cuerpo, mientras que el regocijo implica la alegría del cuerpo entero. Sólo cuando sentimos más alegría participamos más de la naturaleza divina, ya que pasamos a una mayor perfección. De ahí que el sabio deba usar las cosas y deleitarse con ellas tanto como le sea posible. No obstante, el conocimiento de razón es fuente de la mayor alegría, puesto que el alma se alegra en la medida en que posee ideas adecuadas, porque entonces actúa realmente y sabe que actúa. Por todo lo dicho, puede concluirse que el sabio es, por definición, una persona alegre.

El último capítulo (“De la libertad y la beatitud”) es un resumen del quinto libro de la *Ética*. En él se expone en qué consiste el tercer género de conocimiento. Su ejercicio supone el reconocimiento de que somos en Dios. Sus efectos son la alegría y la beatitud.

Una vez finalizada esta presentación académica de la filosofía de Spinoza, la publicación incorpora una serie de nueve *propos* en los que Alain se refiere a veces directamente y otras veces indirectamente a rasgos o conceptos de la filosofía de Spinoza. El primero, titulado “el valor moral de la alegría según Spinoza”, supone una crítica a la concepción tradicional del miedo como algo útil y, por tanto, bueno. Alain sigue aquí a Spinoza para quien el miedo no podía ser concebido sino como algo malo en tanto que generador de tristeza. En el segundo texto, “El prejuicio de los prejuicios”, Alain sostiene que Spinoza es respecto a Descartes lo que Aristóteles fue para Platón, es decir, el gran crítico de la duplicación inútil de mundos y realidades. En este sentido, la división del mundo operada por Platón subsiste en el dualismo cartesiano. Y Spinoza, como en su día Aristóteles, habría tratado de unificar estos dos mundos afirmando la unión de pensamiento y extensión como atributos de la única sustancia infinita.

El tercer texto es un canto a la paz. Partiendo de la tesis spinozista de que el hombre se

define por su esfuerzo por perseverar en el ser, nadie puede querer realmente su propia destrucción; y, en consecuencia, nadie puede desear la guerra. Por tanto, el hombre es, por definición, amante de la paz, o, por decirlo en términos actuales, pacifista. El cuarto *propos*, titulado “El gran cristal”, se refiere al concepto de Dios en Spinoza. En él propone la siguiente metáfora: el dios de Spinoza es el gran océano que todo lo mueve desde la más completa indiferencia. A partir de esta imagen, Alain rechaza esta concepción de Dios por sórdida y distante.

En el quinto *propos*, Alain menciona la contradicción entre el método geométrico de las primeras partes de la *Ética* y el extraño misticismo del libro V. Los dos siguientes textos se refieren al concepto de felicidad en Spinoza para contraponerlo a la idea común que de ella se hacen la mayoría de los hombres. Es éste uno de los conceptos de la filosofía spinozista que Alain considera más atrayentes.

En el octavo texto Alain realiza un homenaje a uno sus profesores de filosofía: Jules Lagneau. Según el propio Alain fue en sus clases donde él aprendió el amor por autores como Spinoza o como Platón. Además nos refiere algunas de sus sensaciones vividas al leer por primera vez a Spinoza. El último de los *propos*, “Un arte de la imaginación”, también se refiere a la idea de felicidad en Spinoza con el ánimo de completarla añadiendo a las afectaciones eficaces contra la desdicha, la música o la pintura.

El libro de Alain es la traducción de una obra cuya primera edición apareció en 1949, pero cuya lectura sigue teniendo interés desde una perspectiva académica, puesto que ofrece una visión monográfica, completa y accesible de la filosofía de Spinoza. Recomendable para todo aquel que comienza a adentrarse en el conocimiento de la figura y el pensamiento del filósofo holandés.

Guillermo FERNÁNDEZ

BOSTRENGHI, Daniela y SANTINELLI, Cristina (Eds.): *Spinoza. Ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*. (Atti delle Giornate di studio in ricordo di Emilia Giancotti, Urbino, 2-4 ottobre 2002), Bibliópolis, Napoli, 2007, 707 p.

El volumen está integrado por veinticinco estudios, cuyo contenido global recoge mayoritariamente los frutos de los trabajos presentados en el Congreso de 2002 celebrado en Urbino en memoria de Emilia Giancotti, como una continuación de su labor sobre la historia del spinozismo en Italia. El contenido de las Actas – en una excelente edición a cargo de Daniela Bostrenghi y Cristina Santinelli – atiende al examen pormenorizado y a la consiguiente evaluación crítica de la filosofía de Spinoza en sus relaciones con la cultura italiana. El volumen se completa con una esclarecedora Introducción y una utilísima Nota Bibliográfica por Cristina Santinelli. Las contribuciones han sido realizadas por conocidos especialistas, italianos en su mayoría, que han sido discípulos y/o colaboradores de Emilia Giancotti, y los trabajos se agrupan en torno a estas dos rúbricas: I.- Fuentes (latinas e italianas) del spinozismo y II.- Perspectivas e influencias del spinozismo sobre la cultura italiana del s. XVIII al s. XX.

Desde la Introducción, queda acreditada la conexión existente entre el tema objeto de

reflexión y los trabajos de Emilia Giancotti (fallecida en 1992), pues honrar su nombre no puede consistir en un acto pasivo y triste donde se lllore su pérdida, sino en la celebración gozosa de su persona y de su actividad haciendo del recuerdo un memorial de su vida. Por ello, y como el propósito último de sus contribuciones al spinozismo fue siempre la difusión de la filosofía de Spinoza en Italia, el mejor homenaje que se le puede hacer pasa por prolongar su ejemplo contribuyendo con estas Actas a reconstruir la “Storia del spinozismo in Italia”.

La sección primera, dedicada al estudio de las fuentes del spinozismo, presupone la tesis de Giancotti que defiende la originalidad de Spinoza lo que impide una reducción de su filosofía al conjunto de sus fuentes, porque estas no pueden dar cuenta “della complexita, ricchezza” y “problematicità” de su pensamiento. Lo que, sin embargo, no justifica su desconocimiento. Desde esta óptica, se examinan las fuentes latinas e italianas, así como a los interlocutores y mediadores del spinozismo teniendo en cuenta tanto las analogías como las asonancias:

- Lucrecio (V. Morfino, “Il mondo a caso”, pp. 25-45) es citado por Spinoza en la correspondencia con Hugo Boxel para oponerse a las cualidades ocultas, las especies intencionales y las formas sustanciales de filiación aristotélica. El materialismo de Spinoza no consiste pues en un atomismo físico, sino en el primado de una metafísica del “encuentro” sobre una rígida metafísica de la “forma” invariable.

- Tácito (G. Lucchesini, “Spinoza e Tacito”, pp. 51-83) es invocado por Spinoza en el TTP y en el TP; pero su presencia se deja sentir sobre todo en el empleo de un léxico común a ambos que gira en torno a términos como *potentia*, *potestas*, *libertas*, *hostis*, *cupiditas*, *ius*, *lex*.

- Petrarca (P. Pozzi, “De vita solitaria: Spinoza lettore di Petrarca”, pp. 85-110) habría sido leído por el filósofo holandés que se proclamó amante de la vida tranquila, sin dejar por ello de elogiar el valor de los placeres mundanos moderados y la necesidad de una comunidad de vida también para el hombre sabio.

- León Hebreo (A. Domínguez, “El *amor Dei intellectualis* en León Hebreo y Spinoza”, pp. 111-147), cuyos *Diálogos de amor* (1568) poseía Spinoza, maneja nociones que, como la de *amor Dei intellectualis*, pertenecen a una tradición de pensamiento de la que Spinoza se habría servido para construir su propia filosofía.

- El aristotelismo renacentista (F. Piro, “Spinoza e gli Aristotelismo del Rinascimento”, pp. 149-169) es una fuente difícil de probar, sobre todo porque no viene avalada expresamente por los textos; pero las huellas que ha dejado en el vocabulario cartesiano son profundas. Por otra parte, si se entiende por aristotelismo una tradición de corte naturalista y biológico frente al mecanicismo, resulta explicable que Spinoza haya debido recurrir a ella -no tanto en busca de una tesis concreta, cuanto para respirar un “aire” más puro que el del estricto mecanicismo. Este naturalismo revelará su fecundidad en la concepción spinoziana de la *vis imaginandi*.

- Antecedentes italianos de la herejía spinozista, como Sozzini y Aconcio (P. Cristofolini, “Antecedente italiani di una “heresia totale”, pp. 171-187). Donde el término *herejía* no está tomado en un sentido negativo y parcial como significando la negación de alguna ortodoxia concreta, sino en un sentido afirmativo y total, definido por la radicalidad con la que Spinoza vive y piensa el nexa pensamiento-libertad. Por lo tanto, es convenien-

te modificar la tesis de Meli que hace de Sozzini y Aconcio antecedentes de Spinoza a causa de su humanismo y de su tolerancia en materia de religión.

- Maquiavelo escribe en *El príncipe* (cap. 15) una frase enigmática en la que afirma que toda cosa es causa, y como tal debe ser conocida. Esta frase es analizada por E. Balibar (“La verità effettuale della cosa”, pp. 189-209) y leída en clave spinozista. En el Apéndice de *Ética* I alude Spinoza a “otras causas” –además de las de tipo matemático–, que Balibar interpreta como “causas políticas”, es decir, productivas y antifinalistas. De la efectividad causal de Maquiavelo a la “*experientia sive praxis*” (TP I, 3), la propuesta spinozista es clara: el prejuicio finalista puede ser evitado o bien por las Matemáticas o bien por una política realista que engendra racionalidad en la conducta social estableciendo normas, reduciendo las opiniones y limitando las ficciones de la imaginación.

- Giordano Bruno fue considerado por Spaventa como “el Spinoza italiano”, pero según F. Mignini (“Spinoza e Bruno”, pp. 211-271) su trabajo comporta ciertos prejuicios en la medida en que sus respectivas filosofías no son reducibles conceptualmente. Se trata de un ensayo comparativo que analiza con detalle cuatro cuestiones: la indiferencia de la sustancia, la potencia divina, la infinitud del universo y la tradición averroísta presente en ambos. El análisis no demuestra la presencia por conocimiento directo de Bruno en Spinoza, pero sí permite considerarlos como “momentos sucesivos” de una misma tradición de pensamiento que ve en la filosofía una actividad liberadora siempre que evite el riesgo de antropocentrismo.

- A. Cohen de Herrera, es para G. Saccaro del Buffa (“Herrera, Spinoza e la Dialettica Umanistica”, pp. 273-297) el autor de una obra lógica (*Epítome*) que permite establecer ciertas analogías metodológicas con Spinoza en busca de una alternativa a la silogística aristotélica: la técnica binaria, las demostraciones dobles (directas e indirectas), el empleo de definiciones y de la división son algunos de los recursos metodológicos utilizados también por el filósofo holandés, pero sin el recurso a la autoridad característico de Cohen.

- La ciencia moderna, en particular Boyle y la nueva filosofía experimental, habría proporcionado a Spinoza estímulos claros en la primera etapa de su filosofía. Pero además en TTP VII, Spinoza reflexiona con un estilo similar al de Galileo (“Lettera a Cristina” de 1636): la separación de ciencia y teología y la hermenéutica como procedimiento para examinar los textos sagrados son algunos de los elementos comunes a ambos sabios. Si bien Galileo la interpreta desde la combinación de experiencia y deducciones necesarias, mientras que Spinoza inicia la interpretación textual en el relato de la “historia” natural. Esta es la propuesta de L. Simonutti en “Dalle “sensate esperienze” all’ermeneutica biblica”, pp. 299-327), siguiendo a Zac en su consideración de las relaciones entre método científico y hermenéutica bíblica.

- En un trabajo titulado “Nota sui diritti fondamentali in Spinoza e in alcuni autori italiani del Settecento”, pp. 329-349), Pina Totaro estima que aunque el término *tolerantia* (TTP XX) no es utilizado por Spinoza en el mismo sentido en que se utiliza hoy, puede asegurarse en cambio que existía ya una idea de tolerancia conocida por la tradición republicana y presente en Jarig Jelles y Meyer. En este marco conceptual, la tolerancia es para Spinoza libertad (personal, derecho a vivir y de pensamiento), es un derecho individual y un presupuesto fundacional de la democracia, violado impunemente por las sectas religiosas y por algunos políticos. La tolerancia deja de ser una concesión graciosa al otro para devenir reconocimiento del otro como un igual en derecho.

- El extraño silencio de Leopardi sobre Spinoza invita a M. Biscuso (“Stratonismo e spinozismo”, pp. 351-370) a reabrir un tema tratado antes por Giancotti y por Negri. El examen de la opereta de Leopardi “Fragmento apócrifo de Estratón de Lámpsaco” muestra algunas analogías del materialista con Spinoza: la negación del vacío y la unión entre Dios y naturaleza, así como el rechazo del sufrimiento y la importante búsqueda de la felicidad. Lo que hace posible identificar una “tradicón spinozista” anterior a Spinoza y de la que él habría sido el perfecto sistematizador.

La segunda sección está consagrada al estudio de la recepción y perspectivas del spinozismo en Italia:

- Elia Benamozegh (1823-1900) habría defendido, por influjo de Saisset, la imagen de un Spinoza cabalista, pero rechazando la influencia de Maimónides en la exégesis bíblica. Esta es la hipótesis defendida por L. Amoroso en “Lo Spinoza “cabbalista” di Benamozegh”, pp. 373-388).

- El joven Labriola compuso un estudio sobre las pasiones en la *Ética* destacando la dificultad de conjugar deseo y sociabilidad. El Labriola maduro habría repensado la obra desde el materialismo histórico lo que le lleva a considerar la actividad filosófica como un poder liberador. El estudio de Daniela Bostrenghi titulado “Labriola e Spinoza. Il motivo etico del sistema”, (pp. 389-404) prolonga y ahonda el análisis de B. Croce.

- La monografía sobre Spinoza realizada por Giuseppe Rensi es, para A. Montano (“La rosa di Gerico”. Spinoza nella lettura di Giuseppe Rensi, pp. 405-439) un modelo de análisis textual. Rensi se adhiere a las tesis políticas del filósofo moderno, al mismo tiempo que lo considera un prototipo de escepticismo moral y de relativismo.

- Un comentario de Martinetti sobre las “cosas fijas y eternas” de las que habla Spinoza en el DIE da pié a una fina reflexión por parte de A. Vigorelli en el estudio titulado “Martinetti Lettore di Spinoza. Il tempo e l’eterno” (pp. 441-466), donde se aborda la relación compleja entre tiempo y eternidad.

- Emilio Troilo realizó una traducción de la *Ética* (1914) de enorme difusión en Italia, que no fue del agrado de Gentile. Las diferencias entre uno y otro arrancan de sus respectivas ideas acerca de la función que deben tener las traducciones: para Troilo son un medio de difundir la cultura y no debe hacerse palabra a palabra según estrictas reglas técnicas, Gentile aspira a una cultura nacional en lengua italiana y –a diferencia de Troilo- se mueve en el marco de las categorías hegelianas. El estudio de F. Biasutti es una anotación a la traducción de Troilo (“Herminio Troilo interprete di Spinoza”, pp. 467-482).

- La monografía de A. Guzzo sobre Spinoza (1924) está enmarcada en la nueva etapa de los estudios sobre este autor -inaugurada por la edición de Gentile (1915)-, y representa la recuperación de las lecturas de corte idealista características de los dos decenios anteriores. Su preocupación gira en torno a la compatibilidad o incompatibilidad entre una metafísica de la inmanencia y una ética del *amor Dei intellectualis* que obliga al lector de Spinoza a elegir entre la una y la otra. La recuperación de esta perspectiva de la filosofía spinozista por parte de Guzzo es el tema del trabajo de Cristina Santinelli titulado “Ritratti Spinoziani (1900-1924”, pp. 483-534).

- Las interpretaciones de la política de Spinoza por Solari, Ravà y Droetto oscilando entre el modelo Maquiaveliano y el de Hobbes, constituyen el principal foco de interés para S. Visentin en “Tra Machiavelli e Hobbes. A proposito di alcune interpretazioni dello Spinoza politico”, pp. 535-561).

- El examen comparado de las traducciones al italiano de la *Correspondencia* de Spinoza por Ubaldo Lopes-Pegna (1938 sobre la 1ª edición de van Vloten) y Antonio Droetto (1951, a partir de Gebhardt) pone de relieve sus deficiencias. Roberto Bordoli (“Ubaldo Lopes-Pegna e Antonio Droetto. Traduttore italiani delle *Epistolae*”, pp. 563-576) realiza una valoración de ambas traducciones teniendo en cuenta el motivo histórico-crítico o moral del traductor.

- Omero Proietti (“Flavio Giuseppe e il dissenso *marrano sadduceo* (Ámsterdam, 1624-1670). In dialogo con Arnaldo Momigliano”, pp. 577-612) examina la conexión entre la herejía de Uriel da Costa (de orientación antifarisaica) y el pensamiento de Spinoza (a partir de una nota incluida en TTP XV) con una tradición que se remonta al historiador Flavio Josefo. El discurso marrano-saduceo niega la inmortalidad del alma, la eternidad de las penas y el canon fariseo de los libros sagrados, así como explica el rechazo del rabino Morteira inclinado a la reacción cruel.

- Carlo Vinti (“Tra ipercritica e ascési: Lo Spinoza di Teodorico Moretti-Costanzi”, pp. 613-644) recupera un episodio poco conocido a propósito del Spinoza de Moretti (1946). Filósofo católico, discípulo de Carabellese y defensor de Spinoza, defiende la tesis de que a la verdad se accede por una vía ascética de conocimiento, siguiendo una tradición (san Agustín, san Anselmo, san Buenaventura) que hace de la filosofía una *sapientia fidei*. Su interpretación fue objeto de un curso académico y se materializó en un manuscrito que ha sido ignorado por la mayor parte de Bibliografías. Ciertamente se trata de un Spinoza teísta, ascético y místico que no convence a Sciacca. Aunque Moretti ha hecho una interpretación a su gusto, no se discute que conoce bien los textos y la literatura secundaria.

- Paola Grassi (“Le antinomie dell’esperienza etica: Remo Cantoni interprete di Spinoza”, pp. 644-656) parte de la Introducción de Cantoni a las Obras de Spinoza (1972). Para él este filósofo es un maestro de la racionalidad y un ejemplo de equilibrio político. También es innovador en la temática del conocimiento y el error; y en lo metafísico lo alinea con Hegel. Spinoza es presentado por Cantoni como un paradigma teórico-práctico de la modernidad: hombre de ciencia sin dejar de ser religioso, sería el crítico radical de toda forma de idolatría. Pero sin rechazar la cuestión religiosa, pues el hombre creyente, una vez superadas las ilusiones fantásticas, se convierte en hombre sabio.

- Augusto Illuminati (“Spinoza postfordista. Di alcune recenti letture italiane”, pp. 657-674) se remite al *fordismo* como el sistema económico que defiende el trabajo en cadena, que genera la estandarización de objetos y procesos, que propugna la invasión de los mercados y que obliga a la política a alejarse de la producción material en las fábricas. El declinar de ese sistema se denomina *postfordismo* y acarrea como consecuencia la inmediata la politización del lenguaje y por tanto hace posible las nuevas interpretaciones de Spinoza. Un ejemplo: por oposición a Hobbes, el pueblo en Spinoza es un poder que resiste al poder. La categoría *multitudo* es fundamental en una concepción postfordista de la política de Spinoza, y en general, la sustitución de una antropología del individuo por otra relacional.

- Stefano Mistura («Il significato della filosofia di Spinoza nel pensiero di Lacan», pp. 675-694) reabre una áspera cuestión: ¿Por qué Lacan, cuando habla de *deseo*, recurre a Hegel y no a Spinoza? Una reflexión sobre la muerte como condición de vida aproxima aleja a Lacan de Spinoza y lo acerca al filósofo alemán.

Para finalizar, y pidiendo disculpas a los autores por esta apretada síntesis de su traba-

jo, me permito recomendar a cuantos se interesan por la historia del spinozismo la lectura reposada del volumen no sólo por el interés de las temáticas tratadas sino también por el despliegue de técnicas de investigación que resultan muy eficaces.

María Luisa DE LA CÁMARA

BOVE, Laurent, BRAS, Gérard, MÉCHOULAN, Éric (Dir): *Pascal et Spinoza. Pensées du contraste: de la géométrie du hasard à la nécessité de la liberté*. Paris, Éditions Amsterdam, 2007, 343 págs.

Este volumen colectivo constituye las actas de un coloquio que tuvo lugar en el Colegio Internacional de Filosofía de París los días 8-10 de junio de 2006 bajo el título *Pascal et Spinoza, De l'anthropologie politique a l'épistémologie des sciences* ("Pascal y Spinoza, de la antropología política a la epistemología de las ciencias"), y se presenta en el Prefacio escrito por sus tres editores como la primera obra académica dedicada en su totalidad al "análisis comparativo y sistemático" de las obras de Pascal y Spinoza. Leon Brunschvicg fue el primero, en 1951, en llevar a cabo una comparación entre ambos autores en su obra *Spinoza et ses contemporains* ("Spinoza y sus contemporáneos"), analizada en este volumen por Adrien Klajnman. Posteriormente Pierre Macherey publicó, en 1982, el artículo "Entre Pascal et Spinoza: le vide" ("Entre Pascal y Spinoza: el vacío"), comentado en el presente volumen por Vittorio Morfino. A estos dos títulos se reduce la bibliografía previa sobre el asunto que nos ocupa, cuyo sucinto carácter no deja de sorprender, tratándose de dos figuras mayores de la filosofía del XVII. Ciertamente Pascal y Spinoza forman una extraña pareja, y quizá la ausencia de estudios dedicados a su relación mutua se deba en parte a la inquietud que ésta provoca: para sostener posturas tan radicalmente opuestas como lo hacen, se parecen demasiado, casi podría decirse que sospechosamente. ¿Cómo es posible que "el solitario de Port-Royal" y "el judío de Voorburg", sean a la vez tan semejantes y tan diferentes? ¿Hasta qué punto la afinidad entre ellos es auténtica, y no sólo aparente? El desasosiego que subyace a estas preguntas resuena en la mayor parte de las contribuciones recogidas en el presente volumen.

La obra se abre con una primera parte titulada "Contrastes". En ella, la pieza de Pierre Macherey "Pequeño diálogo de difuntos entre Spinoza, Pascal y Fontenelle" retoma el ejercicio retórico clásico de la conversación de los difuntos, oponiendo de manera radical a Pascal y Spinoza, en una discusión que se acalora según avanza bajo la atenta mirada de Fontenelle, que cumple el rol de moderador. Un airado Pascal acaba por indicar a Spinoza que "la única cosa que nos une es un gusto inmoderado por eso que los gramáticos denominan oxímoron" (p. 37). Fontenelle concluye el diálogo dando la palabra a "los vivos, que creen saber mucho más que nosotros sobre aquello que nosotros mismos hayamos podido pensar cuando todavía estábamos en su mundo" (p. 37), dando paso a las contribuciones de los "vivos" que constituyen esta obra. Esta primera parte incluye también un artículo de Adrien Klajnman sobre la obra de Brunschvicg que, como hemos indicado, inauguró el estudio comparativo de Pascal y Spinoza.

La segunda parte lleva por título "Escritura, ficción e historia de la verdad", y trata de

la Biblia, objeto privilegiado de la atención de nuestros dos filósofos. Hélène Bouchilloux analiza los diferentes sentidos en que ambos suscriben la tesis de que “el único objeto de la Escritura es la caridad”. La diferencia estriba en una distinta noción de caridad: la caridad tiene en Pascal una dimensión especulativa, instruye acerca de la naturaleza del Dios y del hombre, mientras que en Spinoza queda limitada a una dimensión puramente prescriptiva. Pierre-Francois Moreau se centra en la diferente valoración que hacen Pascal y Spinoza de la contemporaneidad del historiador con los acontecimientos que narra. Mientras Pascal considera sospechoso a todo autor que no sea contemporáneo de los eventos que relata, Spinoza parece valorar positivamente la ausencia de tal contemporaneidad. Moreau apoya su argumentación en un análisis de la distinción léxica operada por Spinoza entre los términos “*auctor*” y “*scriptor*”, por una parte, e “*historicus*” por otra. Étienne Balibar lleva a cabo un “ensayo de interpretación” de un pensamiento de Pascal (Lafuma 776) cuya “chocante formulación”, según él mismo confiesa, le ha intrigado e inquietado desde hace largo tiempo: “la historia de la Iglesia debería llamarse en rigor historia de la verdad.” Éric Méchoulan continúa con el tema de la historia de la verdad en “El pueblo y la verdad de las apariencias”, señalando cómo tanto Spinoza como Pascal requieren que la producción de la verdad se entienda en una determinada situación de enunciación. Así, ambos acaban por concebir una “historia de la verdad” que se halla, para Pascal, en la Iglesia, y para Spinoza, *sub specie aeternitatis*. Gerassimos Vocos cierra esta sección con una pieza de resonancias deleuzianas, “El libro en cuestión”, sobre el libro como “máquina”, que equipara los *Pensamientos* de Pascal con su célebre máquina aritmética. Los editores, tanto Lafuma como Brunschvicg, tienen sus dudas a la hora de calificar los *Pensamientos* de “libro” propiamente dicho, puesto que sólo son un libro *a parte post*, después de su publicación a partir de la recolección de fragmentos manuscritos, y en ese sentido son una obra en progreso, que admite reformulación. Todas las combinaciones que permiten los casi mil fragmentos manuscritos que Pascal dejó al morir permiten construir un número incalculable de libros, son las piezas de la máquina que proyectaba construir, esto es, del libro que planeaba componer bajo el título de *Apología de la religión cristiana*. Si bien Pascal no llegó a componer el libro, sí nos legó en sus fragmentos una máquina de producción de libros que nos muestra que todo libro es, a su vez, una máquina.

La tercera parte, titulada “Geometría y encuentros casuales”, comienza tratando del cálculo de probabilidades en Pascal y Fermat. Laurent Thirouin examina la correspondencia entre Fermat y Pascal sobre el problema del reparto de la apuesta cuando se interrumpe a medias una partida de juego de azar entre dos jugadores. Pascal se basa en la idea de la composición del azar, y construye la ficción de una victoria aleatoria que se adquiere progresivamente, con lo que puede calcular la esperanza de ganar de cada jugador en cada momento de la partida y repartir la apuesta proporcionalmente a las respectivas esperanzas. Jean-Pierre Cléro, por su parte, señala que Fermat y Pascal plantean la cuestión sobre presupuestos totalmente opuestos: Fermat se basa en una idea de verdad trascendente, mientras que Pascal se basa en el contexto en el seno del cual se plantea el problema, la relación del ganador, que es el que más tiene que perder con la interrupción del juego, con la apuesta. El argumento pascaliano de la apuesta sobre la existencia de Dios se puede asimilar a esta situación, por cuanto se trata de una toma de decisión en una situación en la que no se puede dejar de tomar una decisión. Henri Atlan introduce a Spinoza en la discusión sobre el cálculo de

probabilidades. Atlan indica que, al igual que Pascal, Spinoza (en su Epístola XXXVIII) se ocupa de la noción de esperanza matemática desde el punto de vista del reparto equitativo, más que del de la determinación de un acontecimiento futuro. Atlan también localiza la convergencia de ambos autores en un aspecto subyacente a sus filosofías: la concepción del tiempo y de la eternidad. La eternidad de las verdades geométricas en Spinoza encuentra un paralelo en la eternidad de las probabilidades en Pascal, dado que el cálculo de las probabilidades suspende la sucesión temporal de las diferentes tiradas de dados. Precisamente es la relación del cálculo de probabilidades con el tiempo lo que divide a Fermat y Pascal. Fermat reprochará a Pascal la “ingenuidad” de no tener en cuenta cada tirada individual, sino tan sólo la probabilidad del resultado del conjunto de las tiradas, como si todas coexistieran en una eternidad fuera de la sucesión temporal. La fuerza de la célebre apuesta pascaliana reposa también en la intemporalidad: “al apostar sobre una ganancia infinita (la salvación eterna), la esperanza matemática es también por fuerza infinita, aunque la probabilidad de ganar sea pequeña (aunque no inexistente)” (p. 146), y es irrelevante que esa ganancia se proyecte a un futuro lejano, porque el cálculo se realiza *sub specie aeternitatis*. Atlan especula sobre qué partido tomaría Spinoza en la controversia Pascal-Fermat: “El carácter “geométrico” –y, por tanto, “eterno”– del cálculo de probabilidades le habría inclinado ciertamente del lado de Pascal, pero la conciencia de que no se trata más que de calcular la ignorancia quizá le habría reenviado al campo de la existencia temporal del conocimiento imaginario” (p. 146), pues, ¿acaso equivale cuantificar la ignorancia a conocer?

Vittorio Morfino retoma el artículo publicado en 1982 por Pierre Macherey mencionado anteriormente, y plantea la cuestión fundamental a propósito del vacío: la posibilidad de pensar una realidad fuera de toda determinación. Macherey sostiene que Spinoza niega tal posibilidad, mientras que Pascal la acepta. Morfino se propone reelaborar el problema bajo la hipótesis de que “la cuestión del vacío en Descartes, Spinoza y Pascal no se plantea sobre el mismo dominio, y su afirmación o negación no tienen la misma función teórica” (p. 170). Descartes niega el vacío, y con ello, niega el carácter experimental de la física; para él, la física es geométrica. Pascal afirma el vacío, y con ello abre la posibilidad de una física experimental. Mientras que muchos han entendido la negación espinosista del vacío como un retorno a Descartes, Morfino sugiere que en Spinoza no se trata de la identificación de geometría y física, sino de una negación del vacío basada en la ontología del ser social (entendido, en términos de Balibar, como ser “transindividual”): “Mi tesis es, pues, que la negación del vacío en Spinoza cumple el rol de fundamentar la identificación entre ontología y política” (p. 176). Esta tercera parte incluye también un artículo de Dominique Descotes sobre “Corolario y proposición en Pascal y Spinoza”, en el que concluye que “tanto en Pascal como en Spinoza, paradójicamente el corolario puede ejercer de hecho una función retórica eficaz precisamente porque se presenta como un elemento anexo y casi inofensivo de la demostración” (p. 166).

La cuarta parte está dedicada a “Deseo, imaginación, liberación”. Laurent Bove examina, siguiendo a Lacan, la concepción del deseo en nuestros autores. El deseo sin objeto se concibe en Pascal como una segunda (y caída) naturaleza del hombre, como la concupiscencia y el mal, que conducen a un proceso de aniquilación esencialmente alucinatorio, denominado “amor propio”. En Spinoza, por el contrario, el deseo o *conatus* constituye la esencia misma del hombre (no ha lugar una “segunda naturaleza del hombre”, como en

Pascal). Así, Pascal presenta el suicidio, culminación de la autodestrucción que provoca el amor propio, como prueba de la corrupción del estado edénico de la naturaleza humana; Spinoza, por su parte, se opone a él por motivos ontológicos, no teológicos. Tamas Pavlovits examina en detalle las diferencias en la argumentación que conduce tanto a Pascal como a Spinoza a la oposición al suicidio. Las contribuciones de Anthony McKenna y Henri Laux tratan sobre la imaginación, que cumple un importante papel constitutivo de lo social tanto en Pascal como en Spinoza. Spinoza, a pesar de reconocer que la imaginación es el lugar del error, o del conocimiento parcial, no busca suprimirla, sino reconocer el lugar que ocupa, medir su potencia, y tratar de convertirla en aliada del paso de la servidumbre a la libertad. En Pascal, por el contrario, la imaginación invalida necesariamente a la razón, imitándola de tal modo que ya no podemos distinguir entre ambas sin volvernos hacia el auxilio divino. Esto nos lleva al tema de la liberación, de la ruptura de las cadenas de la alienación (denominada, respectivamente, “diversión” y “servidumbre” por Pascal y Spinoza, como indica Gérard Bras en su contribución). Tanto Pascal como Spinoza comparten la idea de que es preciso romper con las costumbres y las distracciones con que nos ata la imaginación, pero Spinoza logra reintegrar afecto e intelecto en el amor intelectual de Dios, mientras Pascal desecha definitivamente la razón, según sostiene Pascal Séverac en su comunicación.

La quinta parte está dedicada a las «Políticas de las relaciones sociales». El deseo de estima y reconocimiento por parte de los demás (amor propio en Pascal, “*aquiescencia in se ipso*”, imitación afectiva, o “*ingenium*” colectivo en Spinoza), se perfilan como la pasión fundamental en la textura de lo político. Christian Lazzeri trata de la búsqueda del reconocimiento por parte de los demás y de uno mismo, la distinción del reconocimiento verdadero y falso, y la imposibilidad o la necesidad de que el reconocimiento se funde en la razón (imposibilidad en Pascal, necesidad en Spinoza). Los dos modelos remiten a diferentes concepciones de las relaciones sociales. Christian Nadeau se propone verificar si hay en Pascal y Spinoza un marco conceptual que permita pensar las acciones colectivas sin reducirlas a la suma de acciones individuales. Para ello, recurre también a la estima como el horizonte colectivo en el que se insertan todas las demás acciones, y en cuya constitución tiene un papel fundamental la imaginación. Concluye que en ambos autores la acción colectiva es algo más que la mera suma de las acciones individuales. Gabriel Albiac, en “En el lugar de Dios: sobre las paradojas de lo político en Pascal y Spinoza”, se pregunta por el lugar de la política, si partimos de la constatación de que los hombres no se dejan regir por la razón. Albiac busca elucidar la actitud de Pascal, cuyo desprecio por lo mundano es manifiesto, respecto de la política a partir de sus *Tres discursos sobre la condición de los grandes*. La conclusión, marcadamente antiutópica, quizá incluso desencantada, es que la política no puede llegar a ser más que una buena gestión de la servidumbre (Spinoza), o una correcta administración de un manicomio (Pascal). Chantal Jacquet trata de los conceptos de “fuerza” y “derecho” en Pascal y Spinoza: “a pesar de sus concepciones políticas bien diferentes, Spinoza y Pascal comparten una tesis eminentemente problemática según la cual la fuerza constituye el derecho y determina la justicia” (p. 295). A continuación, Jacquet abre la cuestión de si se trata aquí de una convergencia meramente aparente, o si realmente piensan igual los dos autores respecto del “derecho del mas fuerte”.

La sexta parte se dedica a «La libertad y la salvación». André Comte-Sponville trata de

elaborar en qué sentido puede hablarse de “lo trágico” en Pascal y Spinoza. Paolo Cristofolini contrapone a Spinoza y Pascal como dos modelos éticos y antropológicos muy diferentes en la tradición occidental: “hombre libre” frente a “junco pensante”, dos modelos de pensador que se hallan en situaciones bien diferentes: “el junco pensante esforzándose heroicamente por abrirse un espacio en un contexto caracterizado por el dogmatismo y el despotismo; el hombre libre elaborando el suyo en la nueva experiencia, exultante, de la república libre” (p. 333).

Varios de los artículos se centran en uno u otro de los autores, y no especialmente en una aproximación comparativa. Por tomar un ejemplo, de las tres contribuciones que se dedican al problema del reparto de la apuesta entre Fermat y Pascal, sólo una toma en serio la tarea de incluir a Spinoza, si bien lo hace brevemente. Ello resulta hasta cierto punto comprensible por la brevedad a la que han de ceñirse los autores de los artículos en una compilación que incluye un número tan elevado, quizá un poco abrumador, de contribuciones. En algunos casos, la conexión, si bien está presente, permanece implícita (por ejemplo, entender la *Ética* de Spinoza como un libro-máquina, en la comunicación de Vocos). En cualquier caso, es innegable el interés que presenta el presente volumen, no sólo por poner sobre la mesa el estudio comparativo de Pascal y Spinoza, central para la historia de la filosofía del XVII, sino también por la alta calidad y el rigor académico que caracterizan a todos y cada uno de los artículos incluidos en esta compilación.

Guadalupe GONZÁLEZ

CARRASQUER, Francisco. *Servet, Spinoza y Sender. Miradas de eternidad*. Prólogo de Angel Alcalá. Zaragoza. Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007, 97 págs.

Tras largos años de dar información sobre libros sesudos, eruditos y académicos en torno a la obra inmortal y siempre nueva de Spinoza, produce en el ánimo una fresca sensación de alegría spinoziana el pequeño ensayo -“plática”, lo llama su autor (p. 29)- del veterano luchador que es Francisco Carrasquer. Libertario integral desde que le apuntaron los dientes allá por los años de 1915 y siguientes en Albalate de Cinca (Huesca), aragonés de pro, combatiente en la guerra civil, encarcelado y trasterrado en Francia y Holanda, donde ha desarrollado su labor intelectual durante más de dos décadas, poeta, filósofo y traductor, prolífico ensayista y experto en la obra de Ramón J. Sender, Carrasquer, a quien no tengo el honor de conocer personalmente pero a quien deseo tributar aquí mi pequeño homenaje por su ancha inquietud y compromiso universal con los desfavorecidos (véase el apéndice primero de este libro), nos ofrece un apasionado -y, por ello, nada ordenado-alegato en favor de la libertad de conciencia, la tolerancia, la superación de prejuicios y supersticiones religiosas junto con la deificación del hombre y de la naturaleza, que encarnan, cada uno a su modo y en circunstancias naturalmente distintas, el *pancristianismo* de Servet (1511-1553) y el *pannaturalismo divino* de Spinoza (1632-1677) (p. 53), a los que une, como en un vértice triangular, el *intelecto amoroso* en la “persistencia del existir” mediante el “infringimiento” de lo caduco, que nuestro autor encuentra en la obra novelística de Sender (1901-1982) (p. 40, 54s): las tres, miradas de eternidad.

Mas, ¿por qué Servet, como antecedente de Spinoza, y no, por ejemplo, Erasmo o León Hebreo o los Valdés o Arias Montano o, incluso, Gómez Pereira o Huarte de San Juan? Carrasquer necesitaba herejes, herejes radicales; no le bastan liberales o tecnólogos escriturarios; “mi viejo principio -dice-: es santo, héroe o genio el que es capaz de llevar su empeño hasta las últimas consecuencias” (p. 28). Servet no es un reformista, sino un revolucionario; no un herejarca jefe de filas, sino un hereje solitario, como Spinoza. A Servet le urge “volver a empezar”, “trascender la Iglesia haciéndola entrar en razón”: *Restitutio Christianismi* (como el “infringimiento cristiano” de Sender, o la *Ética* de Spinoza, *mutatis mutandis*, p. 32, nota 8). Hay aquí entre Servet y Spinoza un punto de analogía deliciosamente “carrasqueriana”, que invade todo el ensayo, y de cuyo corrimiento semántico provocador el autor es consciente: así como la idea genial de Spinoza está en salvar la libertad del hombre por la *necesidad divino-natural* de la Substancia omniabarcante sin causa alguna externa al sistema, así también el Cristianismo que Servet propugna debe salvarse *internamente*, “necesariamente”, desde su propia fuente, sin adherencias espurias. Tirando de este hilo, se descubre entre ambos una común intuición de consecuencias, en efecto, revolucionarias: la libertad de expresión y de pensamiento dónde, cuándo y como sea; la tolerancia como base de la convivencia y el consiguiente secularismo del Estado; unos mismos cimientos de estoicismo y de adhesión a lo estrictamente natural; un amor a la ciencia, a la investigación y al conocimiento racional; y también, una síntesis de lo racional y de lo místico, esto es, la que Servet llamaba “*Essentia omniformis*” que desemboca en la deificación de la naturaleza y del hombre, una suerte de “materialismo divino” o “*Deus sive Natura*” como fundamento de la convivencia humana (p. 42-48).

Hay, sin embargo al mismo tiempo, entre Servet y Spinoza -señala honestamente Carrasquer- un hiato, un “decalage”, que a pesar de ser enorme no deja quizás de ser salvable en nuestra aproximación a ambos. Según el hereje aragonés, la restitución del cristianismo, más allá de aquellas controversias trinitarias que le costaron la vida, ha de verificarse desde su fuente, Jesús de Nazareth, el Cristo, en quien está la Salvación y el Fin: en él se deifica el hombre, él es la luz redentora: “la carne de Cristo -dice Servet- es esencial con Dios y el Verbo fue hecho para la conversión de la humanidad en la Divinidad” (p. 46-48). Para Spinoza, por el contrario, que no deja de reconocer en Jesús al más grande de los profetas (p. 31, 34, 40), es lo inmanente y no lo transitivo lo verdaderamente divino, esto es, la Naturaleza. Spinoza rompe con toda trascendencia, sea cristiana o judaica (p. 51); “no hay finalismo, teleología o soteriología, no hay redentorismo ni salvacionismo en Spinoza: en esto no podría el holandés estar jamás de acuerdo con Servet” -señala nuestro autor (p. 53). Para Servet, el mundo y el hombre siguen inmersos en la temporalidad desde la Creación: sometidos todavía al dualismo materia *vs* espíritu, deudores del bien y del mal. Spinoza, en cambio, entiende el mundo-naturaleza como eterno, autosuficiente, divino: no hay Creación, la eternidad no tiene principio y ni fin, “también la materia es Dios-Naturaleza” (p. 44) y no hay bien ni mal *stricto sensu*, “sino la cantidad de ergones, de esfuerzo, empeño o *conatus* que en cada cosa está latente o en tensión y en tiro para seguir siendo según su necesidad natural” (p. 51). En definitiva, si bien “es el amor el aceite que hace arder la lámpara de la fe”, “Servet no es capaz de entender de verdad esa abstracción spinoziana que es el *Amor Dei intellectualis*” en que culmina la razón (p. 47). A pesar de estas diferencias, hay elementos en el discurso del aragonés “que apuntan y tiran hacia el monismo de Baruch. De

haber vivido más que esos pocos 42 años -prosigue Carrasquer- habría tirado de la manta (para lo que era bastante propenso), se habría desprendido de esa especie de emanantista cosmogonía y se habría integrado en un inmanentismo no transitivo” (p. 47). ¿Qué habría sido, entonces, de su Cristo? Es un misterio. A fin de cuentas, cada uno es hijo de su tiempo. Pero ambos, Servet y Spinoza, están en el horizonte de nuestra liberación.

En un ensayo así, más emotivo y panegírico que crítico, Carrasquer no aborda naturalmente la complicada y resbaladiza cuestión historiográfica y hermenéutica que entraña el calificativo de “precursor” o “antecedente”, que trae hoy de cabeza a los historiadores de las ideas; piénsese, por ejemplo, en Bruno o Herrera, por citar sólo dos complicados “antecedentes” de Spinoza. Aceptemos, pues, como suena la invitación de nuestro autor, que no por ello deja de sernos estimulante y digna de ser proseguida más en profundidad, como el propio autor señala.

Además de otros tantos poemas en los que celebra a sus tres héroes, Carrasquer ha completado su pequeño ensayo con tres apéndices dedicados a Spinoza: el primero lo titula “Spinoza, ¿padre del ecologismo?” (p. 63-77), donde se explaya a gusto sobre tantas enseñanzas del filósofo hispano-holandés y los graves problemas del mundo actual; el segundo (p. 78-84) es la traducción del holandés del Preámbulo a la *Ética*, de Guido Van Suchtelen; el tercero (p. 85-97) es la Introducción al Epistolario de Spinoza, de H.G. Hubbeling.

Se lamenta Francisco Carrasquer -y yo con él- del poco aprecio, del poco estudio y atención que los españoles hemos dedicado a nuestros herejes, a nuestros héroes, a tanto *libertino* y libertario que esta tierra ha dado; que hayan sido eruditos extranjeros quienes nos han tenido que enseñar, en este caso (y en otros muchos), los caminos de Servet (Roland Bainton, Madeline Stanton, Brune Becker, Marius Vakhoff, entre otros). Mas para hacer justicia, yo debo declarar la excelente e ininterrumpida labor investigadora del Prof. Angel Alcalá (prologuista de este ensayo), que tradujo en 1973 (Taurus) el *Servet, el hereje perseguido* de Bainton (1972), en 1980 (F.U.E.) nos dio la traducción y edición de la *Restitutio Christianismi* rigurosamente anotada y con un excelente estudio preliminar, y para culminar su infatigable trabajo ha presentado ya, auspiciado por los organismos autonómicos de Aragón, el primer volumen de los seis que va a componer la edición de las “Obras Completas” de Servet. Esta primera entrega (Ed. Larumbe 2003), que yo he leído ya con verdadero placer y emoción, contiene una muy erudita biografía del ilustre hereje aragonés (p. I-CLVIII) y, sobre todo, nos ofrece la serie muy completa y crítica de los *Documentos* de la vida, “milagros” y procesos de nuestro médico-teólogo (p. 1-359). Editar “documentos”, que hay que rastrear y traducir pacientemente de legajos antiguos es labor tediosa e ingrata y no siempre suficientemente agradecida por los lectores; pero es algo esencial para el progreso de la investigación y de la crítica. Vaya, pues, aquí mi gratitud a los profesores Alcalá y Carrasquer y, a tantos otros estudiosos anónimos que, recuperando el tiempo perdido, que man sus pestañas o enarbolan las banderas; que de todo ha de haber.

Bernardino ORIO DE MIGUEL

CITTON, Yves - LORDON, Frédéric (Dir.): *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*. Paris. Éditions Amsterdam, 2008, 281 págs.

Ambicioso propósito el de este libro y digno de ser considerado con toda atención por los especialistas. Pues su interés radica no sólo en la novedad del planteamiento sino también en los efectos que aspira a producir. La temática del Spinozismo y ciencias sociales puede dar una idea de la potencia del spinozismo, como metodología de investigación en las ciencias sociales. En efecto, en este caso son la antropología, la economía o la sociología las disciplinas que concitan el pensamiento político de Spinoza como una referencia de primer orden en la elaboración de sus teorías acerca de lo social. El spinozismo se presenta como una “caja de herramientas”.

La imagen en portada de un grupo de animales (leones marinos) para ilustrar un volumen dedicado a las ciencias sociales no deja de ser una provocación a quienes defienden la autonomía de esta constelación disciplinar apoyándose en la separación radical del binomio naturaleza-cultura. Pero no sólo la imagen de portada resulta chocante, también lo es el spinozismo introducido aquí como un factor de provocación en cuanto se basa en la decisión por parte de Spinoza de no renunciar a una concepción naturalista del ser humano, considerado tanto individual como colectivamente.

Ahora bien, la finalidad de este volumen colectivo dirigido por el dúo Yves Citton (ver la recensión de *L'envers de la liberté* en “Boletín de Bibliografía Spinozista” nº 9) y Frédéric Lordon (*L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, también en el mismo número del Boletín) no es provocar el escándalo, sino realizar la construcción de lo social argumentando desde y con Spinoza. En la Introducción al volumen titulada “*Un devenir spinoziste des sciences sociales?*”, se justifica la osadía del proyecto a pesar de la distancia cronológica que media entre el siglo XVII y la actualidad “...dans la mesure où les philosophies de l'âge classique (celle de Spinoza comme celle de Pascal ou de Leibniz) se situaient *en amont* des divisions disciplinaires opérées par l'avènement institutionnel des sciences sociales” (p. 16).

¿Qué papel desempeña pues el pensamiento de Spinoza en el marco epistemológico actual de las ciencias sociales?

Una vez delimitado el spinozismo como un naturalismo integral y determinista, como un antihumanismo teórico, defensor del antiindividualismo metodológico y partidario de un enfoque puramente relacional de las relaciones humanas, este pensamiento se presenta como una “caja de herramientas” cuyos útiles pueden ser utilizados por una determinada sociología, economía política y antropología construyendo puentes teórico-prácticos que enlazan con la filosofía.

La viabilidad de esta propuesta metodológica queda testimoniada por la abundancia de filósofos e investigadores de ciencias sociales franceses que han trabajado en esta misma dirección. Un pormenorizado cuadro del spinozismo político en Francia es trazado por Citton y Lordon, directores del volumen. A finales de los años 60 una “primera generación” de spinozistas con Matheron a la cabeza (*Individu et communauté*) descubre el potencial sociopolítico del spinozismo. Es obligado recordar también los trabajos de Préposiet (*Spinoza et la liberté des hommes*) y Deleuze (*Spinoza et le problème de l'expression*) como

preludio de un esplendor teórico que estaba por llegar: Negri (*La anomalía salvaje*), Balibar (*Spinoza et la politique*), Macherey (*Hegel ou Spinoza*) fueron los grandes pilares de una reflexión que ha destacado la radicalidad y originalidad del pensamiento político de Spinoza. Y Pierre-François Moreau (*L'expérience et l'éternité y Problèmes du spinozisme*) es el puente que enlaza aquella "primera generación" con la siguiente integrada por los L. Bove (*La Stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*), Séverac, etc. —en torno a las nociones de auto-organización y estrategia, afirmación, resistencia y *conatus*. Al mismo tiempo, al encuentro de estos filósofos spinozistas concurría toda una constelación de teóricos procedentes del campo de las ciencias sociales (antropología, economía, sociología) como Henri Atlan, André Orlean, Castoriadis, Edgar Morin o René Girard. De ahí ha nacido un espacio común - abierto paradójicamente por Durkheim, pero también hollado por Tarde y Gauss, Bourdieu o Foucault- que los colaboradores del presente volumen se proponen cultivar.

Ocho son las cuestiones propuestas inicialmente como temas de interés conjunto para un proyecto que podríamos calificar como "de ingeniería metodológica" para la construcción de lo social: una antropología del *conatus* y su prolongación a una sociología y a una economía política de los afectos, el estudio de los mecanismos de la potencia de la multitud, el isomorfismo del modelo religioso de la confianza-creencia en la economía monetaria, la importancia de la interpretación en las sociedades de las comunicación, una teoría de las instituciones y del cambio social, una economía política desde una perspectiva no subjetivista de la acción individual y la construcción de lo social según niveles de integración de la individualidad.

Los trabajos se articulan en cuatro partes en torno a otros tantos grandes ejes federativos del proyecto: I. *Esquisse d'une économie politique des affects*, donde Yves Citton examina los fundamentos teóricos del spinozismo, que en convergencia con algunas tesis de G. Tarde, constituyen los cimientos sobre los que se alza todo el plan de la investigación. II. *Concepts spinozistes au travail*, donde se muestran las posibilidades teóricas de algunos útiles extraídos de esta "caja de herramientas" que es el spinozismo, como la conocida *potencia de la multitud* (Frédéric Lordon y André Orléan) o la idea de *comunidad* de acción que permite pensar la integración del individuo a través de los movimientos sociales (Philippe Zarifian). III. *Filigranes spinozistes*, que contiene el diálogo, a veces gimnástico, entre el spinozismo y Foucault (Aurélie Pfauwadel y Pascal Séverac) o entre Spinoza y Bourdieu (Christian Lazzeri). IV. *Envoi*, que cierra el volumen, con un trabajo de Antonio Negri que subraya la importancia del "amor constitutivo" en la construcción del espacio común destacando así el innegable protagonismo de este afecto en lo social.

El volumen completa los ensayos con una Bibliografía (casi integralmente en francés) especializada en la temática objeto del proyecto, a la que se unen los consabidos Índices de Nombres e Índice Analítico de los temas tratados. La obra ha sido elaborada pensando no sólo en los spinozistas ni tampoco en los filósofos, sino en todos aquellos investigadores interesados en el campo de las ciencias sociales que sienten la imperiosa necesidad de poner distancia respecto a los procedimientos metodológicos utilizados tradicionalmente en estas disciplinas, realizando su trabajo desde un compromiso de transversalidad. Pues: «Cet ouvrage aura rempli son but s'il permet de construire *un pont* sur lequel chercheurs en sciences sociales et philosophes (en herbe) intéressés par les questions sociales actuelles –spinozistes et nos spinozistes- peuvent monter sans difficulté, et se rencontrer pour échan-

ger leurs vues, leurs intuitions et les résultats de leurs réflexions» (p. 17).

El libro es importante porque contiene los primeros ensayos de una sociología constructiva con metodología spinozista. Un proyecto que recuerda el interés de los francfortianos para proporcionar una alternativa a la sociología empírica: que promete ser vigoroso y fecundo, pero al mismo tiempo resulta extraordinariamente complejo y no exento de dificultades metodológicas. Un proyecto que, en todo caso, merece la pena continuar. Y difundir. *Spinoza et les sciences sociales*, en cuanto da a conocer las primeras realizaciones de esta línea nueva de investigación en ciencias sociales, será –no me cabe duda– una referencia obligada para futuras aportaciones.

María Luisa DE LA CÁMARA

DEBRABENDER, Firmin: *Spinoza and the Stoics: Power, Politics and Passions*. Londres, Continuum, 2007. 149 pp.

La presencia del estoicismo en la *Ética* de Spinoza, particularmente en aquellas partes específicamente referidas a la filosofía práctica, es manifiesta para cualquier lector de esa obra, más allá de la referencia explícita del autor a estos filósofos de la Antigüedad; a menudo las reflexiones de Spinoza tienen un aroma inconfundiblemente estoico, como se han encargado de subrayar varios estudiosos del filósofo holandés, empezando por Dilthey. La publicación de un libro dedicado a examinar con cierto detalle la relación entre Spinoza y el estoicismo ha de ser por consiguiente bienvenida.

Es preciso adelantar, sin embargo, que, pese a las declaraciones iniciales del autor, el propósito del libro no es tanto llevar a cabo una exploración filológica que muestre las huellas terminológicas, conceptuales o retóricas del estoicismo en Spinoza, como ofrecer una interpretación de la filosofía moral y política de éste a través del examen de las coincidencias y, sobre todo, de las divergencias entre sus planteamientos y los de los filósofos de la Stoa.

El valor que DeBrabender concede al estoicismo como instrumento para comprender a Spinoza se explica mejor si se tiene en cuenta que interpreta la filosofía de ambos como psicoterapia. Algo que no ha de extrañar, pues al fin y al cabo ésta parece una caracterización pertinente para la filosofía helenística en su conjunto (como ha mostrado por extenso Nussbaum en su libro *La terapia del deseo*), explícita incluso en algunos textos. Pero como es obvio, esta orientación condiciona la importancia relativa concedida a unos u otros aspectos de la filosofía de Spinoza – el libro se centra en la ética entendida como doctrina del camino de la felicidad o salvación, y presta mucho menos atención a la metafísica o la gno-seología-, y por otra parte conduce al autor a un enfoque peculiar, y quizá desafortunado, de otros: tal ocurre a mi juicio con la filosofía política. Por otra parte, la ambigüedad de la noción misma de terapia lleva consigo el riesgo de amalgamar la filosofía con otras fuentes terapéuticas que son de índole muy distinta, aunque puedan tener iguales o superiores efectos como calmantes del dolor o de la ansiedad.

El autor parte del reconocimiento de que la ética de Spinoza ha de explicarse partiendo de ciertos presupuestos ontológicos, en parte compartidos con (y quizá provenientes de) los estoicos, y en parte diferentes. Destaca en primer lugar entre ellos el inmanentismo de los

estoicos y de Spinoza, que implica el rechazo de un Dios trascendente concebido antropomórficamente, y su identificación con la Naturaleza, y en segundo lugar la concepción determinista del orden del Universo, con la consiguiente negación del libre albedrío. Pero además Spinoza piensa, apartándose en eso de los estoicos, que este orden cósmico necesario no está dispuesto teleológicamente, providencialmente, conforme al interés del hombre. Y así, estando de acuerdo con la tesis de que el reconocimiento de la legalidad natural necesaria es la clave para alcanzar la felicidad, se niega a recurrir a la esperanza consoladora de que los sucesos y experiencias del mundo tengan sentido y justificación racional, que correspondan a un orden lógico (del Logos universal). Todo esto tiene importantes repercusiones en el planteamiento de la filosofía práctica estoica y spinozista.

La consecuencia fundamental para la antropología y la ética que se sigue de estos presupuestos es que el hombre es una parte de la Naturaleza, no un reino excepcional dentro de ella, y que por consiguiente las acciones humanas y las tareas éticas han de ser explicadas en clave naturalista. La virtud que lleva consigo la felicidad consiste en el esfuerzo adecuado (racional) de preservación y afirmación de sí mismo por medio de la *convenientia* con la Naturaleza de la que formamos parte. Y el obstáculo central para llegar a la beatitud, a la salvación (que por otra parte ha de ser mundana) proviene de nuestra condición pasional, de nuestra dependencia de fuerzas externas. Ahora bien, estoicos y Spinoza concuerdan en que las pasiones tienen su origen en juicios irracionales sobre la ubicación y valor de hechos y realidades, los cuales convierten al hombre en esclavo de los objetos y acontecimientos externos que mueven su deseo, ajenos a su control. En este punto sería especialmente manifiesta la herencia estoica de Spinoza, según DeBrabender; en buena medida comparte con los estoicos el diagnóstico sobre la servidumbre humana y la propuesta de liberación mediante la reforma del entendimiento.

Sin embargo, a partir de aquí los caminos de uno y otros se separan. Mientras los estoicos creen que es posible un control absoluto de los afectos, y ser causa completa de las propias acciones (según advierte Spinoza en el Prefacio de la V Parte de la *Ética*), por lo que la terapia que prescriben consiste en sustraerse a las pasiones, el filósofo holandés, consciente de la condición humana de parte finita de la Naturaleza, reconoce los límites de la empresa de liberación, y comprende que la búsqueda de autonomía ha de contar con el contexto externo, natural y social, que es su condición de posibilidad a la vez que su límite. Esto implica reconocer que no podemos evitar que nuestras ideas se originen en nuestra percepción del mundo a través del cuerpo, por la vía inadecuada de la imaginación. Que no es posible erradicar las pasiones. Y la razón no puede controlarlas sino en cuanto su propio ejercicio tiene una fuerza afectiva mayor. Cuanto podemos hacer es cambiar de signo los afectos, haciéndolos activos; hay que abandonar la esperanza de un control completo sobre las pasiones, así como la ilusión de una virtud absoluta. Es inevitable que incluso el sabio tenga ideas inadecuadas. O dicho de otro modo: la virtud es cuestión de grados, y los considerados sabios y los ignorantes no son esencialmente diferentes.

Así se explica que Spinoza proponga una estrategia para lograr la beatitud diferente de la de los estoicos. Éstos optan por lo que Berlin llamó “la retirada a la ciudadela interior”: la virtud y la felicidad estriban en seguir la guía de la razón, con indiferencia hacia el entorno que queda fuera del control del sujeto moral. Spinoza, en cambio, sostiene que la tarea de preservarse y aumentar la potencia de existir requiere la relación y asociación con ese

entorno: “la virtud es una actividad extrovertida, porque difícilmente puedo persistir en el ser sólo por medio de mis recursos” (41). Es la razón misma quien prescribe el compromiso activo con el mundo natural y social.

A partir de aquí, queda abierto para Spinoza el camino a la política. No es posible la autosuficiencia que persigue el sabio estoico; más bien, conviene asociarse a otros para aumentar la propia potencia, la capacidad de preservación. Al fin y al cabo, es un entorno rico y variado de experiencias y encuentros el que favorece el regocijo, la *hilaritas*. Por tanto, nada es más útil al hombre que el hombre, que la asociación con otros para componer un individuo más potente. Bien lo sabe el hombre racional, que se esfuerza por tanto en convivir con otros como él y en promover la racionalidad de sus vecinos.

DeBrabender enfoca la teoría política de Spinoza desde esta perspectiva de la posición del filósofo respecto a sus conciudadanos no-rationales, comparándola con la del sabio estoico. Para éste es en principio un deber la intervención en la vida social, conforme a la norma natural que ordena a los humanos protegerse mutuamente; pero se siente vinculado a los hombres como tales y a las normas racionales de la cosmópolis, y mucho menos a una ciudad particular, respecto a la que no siente vínculo patriótico ninguno, ni aliciente para el compromiso; su actitud es más bien la distancia crítica que muestra el neoestoico Lipsio en su *De constantia*. En todo caso, el gobernante estoico se esforzará en cultivar la virtud frente a la irracionalidad irremediable y agresiva de las masas.

Spinoza, en cambio, vincula inequívocamente la libertad del sabio con la vida cívica (E4P73), que ofrece un orden racional a través de la legalidad. No obstante, hay un conflicto en la relación del hombre libre con sus vecinos ignorantes, de quienes depende también para sobrevivir, pero cuyos favores procura evitar (E4P70). El autor de este libro se afana en mostrar cuál puede ser la solución spinozista a la tensión entre la conveniencia de la sociedad política para el sabio y los riesgos de la relación con las masas. Y es seguramente la visión del asunto desde la perspectiva subjetiva del interés del filósofo lo que le lleva a optar por una visión parcial y sesgada de la teoría política de Spinoza, muy centrada en el *Tratado teológico-político*, y que apenas se refiere al *Tratado político*.

El cuerpo político es necesario porque los cuerpos humanos lo necesitan para su conservación. Por consiguiente, la acción del filósofo debe ir encaminada a contribuir a la estabilidad política y la prosperidad del Estado, y en general, se debe hacer uso de aquellos recursos que favorezcan la obediencia a ese orden, condición del desarrollo humano. Pero siendo la política el territorio de las pasiones relacionadas con el poder, la misión de la filosofía no es buscar el objetivo último de la mejora moral directamente, sino de modo indirecto, favoreciendo el establecimiento del escenario en el que es posible la salvación. Es en ese sentido en el que, según DeBrabender, se puede hablar del liberalismo de Spinoza.

Desde esa perspectiva ha de apreciarse el papel político de la religión y de la filosofía. Ambas pueden contrarrestar las pasiones dañinas para la propia preservación, y en ese sentido ambas son racionales, sin que a juicio del autor pueda establecerse una diferencia radical entre ambos discursos. Ambas deben permanecer fuera del ámbito público, limitándose a contribuir indirectamente mediante mensajes de obediencia y concordia. El filósofo debe admitir la necesidad de la religión y de la política en la medida en que las pasiones son insuperables y aquéllas las usan y encauzan; de hecho, son pasarelas en el camino hacia la salvación. Y en vez de tratar de asumir el papel de filósofo-rey, debe guardar cautamente sus convicciones, que podrían ser mal entendidas y despertar la agresividad de las masas.

En suma, la política aparece como un ámbito necesario para vivir, pero ajeno a la intervención del filósofo. Un ámbito en el que no cabe introducir un programa racional, pues hay que aceptar con resignación el dominio de las pasiones en el juego del poder. Y para manejarlas, después de todo, vale más recurrir al arte de la política y a los discursos religiosos, que al fin y al cabo no se distinguen mucho de los filosóficos, según De Brabender, en cuanto a su sentido y valor terapéutico. Quedan también fuera de su libro la concepción spinozista de la sociedad política como “potencia de la multitud”, su reivindicación de la capacidad de los miembros de esas masas denostadas por los clásicos para actuar racionalmente en un contexto institucional adecuado, democrático, y la profundización en la visión spinozista de la libertad como autonomía, conforme a la cual la vida política es mucho más que el escenario de la virtud, y la libertad es incompatible con la sumisión a un poder ajeno y trascendente que demanda el discurso religioso. La filosofía moral y política es más que psicoterapia; creo que ahí radican los déficit de un libro por lo demás valioso y estimable.

Javier PEÑA

DEVEAUX, Sherry: *The Role of God in Spinoza's Metaphysics*, London, New York, Continuum, 2007, 142 págs.

Sherry Deveau se doctoró en Filosofía por la Universidad de California, siendo en la actualidad profesora en la Universidad de Stanford. Es autora de varios trabajos sobre filosofía moderna y contemporánea.

El libro que comentamos aquí se sustenta sobre una doble consideración: la fundamentalidad de la noción de Dios en la *Ética* y las dificultades que conlleva su comprensión, históricamente muy controvertida y carente de unanimidad interpretativa. La razón principal de todo ello radica en la oscuridad de la noción de atributo, que reclama un examen en profundidad. Ante todo (Capítulo 1), es preciso delimitar los principales problemas que afectan al estatuto de esta categoría metafísica en Spinoza y que según la autora se pueden reducir a tres: la relación de Dios con los atributos, la esencia de Dios y su conocimiento verdadero. Con el propósito de hallar la mejor solución para estas cuestiones, Sherry Devaux inicia su trabajo realizando una taxonomía de las principales posturas mantenidas por los estudiosos de Spinoza acerca de este tema.

El Capítulo 2 contiene la exposición y comentario crítico de estas tesis. Por una parte la concepción de Jonathan Bennett, sintetizada en su “God is the thing that has attributes and modes as properties”; mientras que las propuestas de Edwin Curley y Alan Donagan suscriben la convicción de que “God is the collection of Attributes” (Capítulo 3). El Capítulo 4 examina las doctrinas de Hallett y Parchment que giran en torno a la idea de que “God is the totality of Attributes”. Aunque de forma esquemática, puede decirse que la primera de estas posturas defiende una concepción de Dios como sujeto último de predicación, es decir, una sustancia que tiene como propiedades a los atributos y modos. De forma que entre sustancia y atributo se da la misma clase de diferencia que la existente entre nombre y adjetivo: una mera forma de presentación de la cosa, pues ambos términos denotan, en el fondo, la misma entidad. La segunda de las opciones estima que la sustancia no es sino la suma de

sus cualidades y considera a Dios como una colección de atributos. Entonces, los atributos -como sostiene Donagan- son la vía más idónea para alcanzar el verdadero conocimiento de la esencia de Dios. La tercera tesis acentúa la actividad divina, que es potencia infinita e infinito acto: Dios es la totalidad de los atributos (“Deus sive attributa”) que no inhieren en la sustancia sino que la constituyen. De ahí se sigue que, aunque los atributos pueden distinguirse en el intelecto, en realidad son indiscernibles. Para Hallett ningún atributo aislado constituye la esencia de Dios, aunque el entendimiento humano lo percibe “como si” la constituyera. Que Dios sea la unidad de todos los atributos de ningún modo significa que se identifique con una colección ya que metafísicamente es anterior a ellos.

La exposición de estas tres grandes tendencias interpretativas, cada una con sus luces y sus sombras, se complementa en el Capítulo 5 con un análisis crítico donde se evalúan las ventajas y desventajas de cada una de ellas. Ahora bien, el análisis histórico-crítico no basta si se lo que se busca es una solución auténticamente satisfactoria. Hay que aventurarse proponiendo una interpretación personal, que la A. elabora paso a paso (en un trabajo muy clásico) a partir de unas previas y precisas distinciones metafísicas. Así, al considerar la esencia de una cosa cualquiera es necesario discernir entre lo que la *constituye*, lo que a ella *pertenece*, aquello que la *expresa* y lo que *es*. E igualmente hay que delimitar con exactitud la relación que vincula la esencia de una cosa con la cosa misma y la esencia de la cosa con su poder efectivo. Estas distinciones se doblan en el plano del conocimiento, donde el problema se complica al determinar el estatuto que poseen en la filosofía de Spinoza las ideas adecuadas y su relación con la verdad. A todas estas precisiones, que resultan decisivas en la propuesta de la autora, se añade otra más: la dualidad de perspectivas sobre Dios (*de dicto* – *de re*). Una vez sentadas todas estas consideraciones previas, Sherry Devaux completa su examen con una reflexión sobre el número de atributos divinos.

La lectura del Dios de Spinoza propuesta por Sherry Deveaux coincide, por lo menos inicialmente, con las teorías de Parchement y Hallet que enfatizan la actividad divina. Pero también suscribe la tesis de que la esencia de una cosa cualquiera está dada en su definición y ésta se expresa en la proposición. Esto justifica un examen detallado de la definición spinozista de Dios en 1d6, así como de la relación de esta tesis con la proposición 1p34 donde la potencia de Dios es identificada con su esencia. Todo lo cual le permite extraer la siguiente conclusión: la esencia de Dios *es* su poder eterno e infinito, poder *constituido* y *expresado* por cada uno de los infinitos atributos.

El libro, cuya primera parte es una recopilación de las propuestas críticas de conocidos investigadores anglosajones, tiene, entre otros valores, el de su extremada claridad y goza de un estilo argumentativo ordenado y bien fundamentado en criterios sólidos. Se trata de un trabajo riguroso en la perspectiva del más cuidado análisis lingüístico. Por otra parte, el sistema de notación empleado para citar los textos de la *Ética* ofrece la ventaja nada desdeñable de su extremada simplicidad. Y aunque la Bibliografía citada presenta sesgos por cuanto ha prescindido de la literatura no anglosajona sobre el tema, el Índice analítico resulta en cambio muy útil como instrumento de trabajo. El volumen es valioso por la síntesis de obras relacionadas con la metafísica de Spinoza, particularmente sobre los atributos divinos.

María Luisa DE LA CÁMARA

Espinosa en su contexto

“Spinoza y el cartesianismo holandés” en *Studia Spinozana* vol 15;
ANSALDI, S. (dir.), *Spinoza et la Renaissance*, PUPS, París 2007;
KLEVER, Wim, *Franciscus Van den Enden. Free Political Propositions and Considerations of State (1665)*, *Vijstad*, 2007.

La genialidad de los grandes autores no se mide por su novedad absoluta sino más bien por su capacidad para integrar en una nueva síntesis sistemática diversas aportaciones novedosas realizadas por sus antecedentes y contemporáneos, o bien de construir respuestas alternativas a las respuestas dominantes en su época. El caso de Espinosa no es una excepción. Últimamente se han rastreado numerosas concomitancias de Espinosa con sus contemporáneos: el cartesianismo holandés, los filósofos renacentistas, la escolástica, tanto católica como protestante y cartesiana, la filosofía judía, su maestro Van Enden, y los filósofos liberales contemporáneos entre los que destaca Hobbes. En este trabajo vamos a reparar algunos de estos autores en su relación con nuestro filósofo.

Empezamos por el número 15 de *Studia Spinozana* cuya parte monográfica se dedica al cartesianismo holandés, especialmente a Geulincx y Velthuysen. En relación con el primero, M. Aalderink destaca que comparte con Espinosa su teoría del amor doble, amor por el cuerpo y amor por Dios, y una cierta minusvaloración del cuerpo en el origen de las pasiones. Para este autor el segundo libro del *Corto Tratado* se puede entender como una reacción a las teorías cartesiano-agustinianas de Geulincx, autor con el que Espinosa compartiría las aportaciones no directamente cartesianas del *Corto Tratado*. Por su parte, H. van Ruler, apunta que las discrepancias observadas entre el TIE y esta obra quizás se deban a la absorción por parte del joven Espinosa del ambiente que se respiraba en Leyden a comienzos de los años 1650 debido a la influencia de Heidanus y Guelincx. Tanto Espinosa como Guelincx escribieron una ética y ambos, al menos en cierto momento concibieron el paso de la servidumbre pasional a la vida según la razón relacionada en cierto modo con el conocimiento de la totalidad y del puesto del individuo en el seno de dicha totalidad concebida como Dios.

T. Nyden–Bullock sitúa a Espinosa en el marco de lo que denomina ‘Cartesianismo radical’, movimiento en el que se encontrarían, junto al filósofo, Velthuysen y los hermanos de la Court. Estos autores aplicaron el cartesianismo a los problemas de su época combinándolo con las aportaciones de Hobbes y Maquiavelo como antídoto frente al aristotelismo escolástico y el calvinismo dominantes en la Holanda de la época, para lo cual escribieron no sólo tratados teóricos sino también numerosos panfletos de intervención política concreta. Entre estos autores destaca Lambertus Velthuysen discípulo de Regius y Heerebord que intentó compatibilizar el cartesianismo con el calvinismo y aplicar la ‘Nueva filosofía’ a la política. Para este autor la auto preservación es la base de la moral y de la sociabilidad y además la libertad de pensamiento es esencial en la república. El hombre es un ser eminentemente pasional que sólo a través del ejercicio puede llegar a desarrollar la razón. Sin embargo, aunque nuestro autor sentó las bases de la nueva filosofía en Holanda no se atrevió a desarrollar ésta hasta sus últimas consecuencias y en concreto una vez aparecido el TTP lo combatió y discutió con Espinosa su concepción de la substancia, su concepción

intelectualista de la virtud, su negación del libro albedrío, su concepción materialista y determinista de Dios y su idea de que la razón puede permitir alcanzar la beatitud y la salvación. Espinosa recogería las ideas de la “nueva filosofía” sobre el nexo entre filosofía y teología, la autopreservación, la centralidad de la libertad y los peligros de la monarquía y las dotó de una fundamentación rigurosa y sistemática tanto a nivel ontológico como epistemológico. También H. Corp, relaciona a Espinosa con el cartesianismo calvinista de Velthuysen, analizando los paralelismos y diferencias entre las pociones teológico-políticas de éste y el TTP espinosiano. Ambos defienden la libertad de pensamiento contra el predominio social de las iglesias pero ambos se diferencian en que para Espinosa la religión es solo obediencia, y su ámbito es moral y no cognoscitivo, mientras que para Velthuysen la fe supone un cierto tipo de conocimiento. También para este autor el cristianismo como mensaje de salvación es la base de la sociedad, mientras que, para Espinosa, Cristo es sólo un doctor. El autor relaciona la lógica de Velthuysen y el TIE, como primicias del método geométrico aunque Espinosa no comparte el escepticismo del filósofo calvinista, así como las reflexiones metafísicas de aquél con el *Corto Tratado*, el cual sin embargo no acepta la inserción del contingentismo de origen cartesiano en la ontología. El monográfico se completa con un artículo de F. Cerrato que analiza la influencia de Petrus Ramus en la Universidad de Leiden y sus posibles resonancias en la formación del joven Espinosa, con el que comparte el esfuerzo por renovar la filosofía rompiendo con la metafísica aristotélico-escolástica y abriéndose a los resultados de la naciente ciencia física, tanto en los aspectos científicos como en los aspectos éticos y políticos. En resumen, podemos concluir que Espinosa lleva a sus últimas consecuencias la “nueva filosofía”, basada fundamentalmente en la difusión de la obra de Descartes y Hobbes en un sentido claramente materialista y democrático radical, esforzándose también en fundamentar de forma sistemática estas posiciones teóricas y prácticas.

En el mismo sentido de situar a Espinosa en su contexto, el libro dirigido por Ansaldi relaciona a nuestro autor con Bruno, León Hebreo, Erasmo y Lipsio. El propio Ansaldi establece un paralelismo entre las relaciones de filosofía y religión presentes en *Expulsión de la bestia triunfante* y el TTP, obras ambas que tratan de evaluar el impacto político de la reforma protestante. Ambos autores separan la filosofía de la teología y defienden la libertad de pensamiento a través de un programa político que pretende expulsar la religión del cielo, controlar sus poderes en la tierra sustituir su sistema de virtudes por una virtud ciudadana heroica y guerrera que sirva de base a la paz en la república. Ese común objetivo no oculta divergencias en al menos cinco puntos: la figura de Cristo, la capacidad de transformación de la naturaleza humana, el derecho natural y civil, el modelo de saber y el papel ejemplar de la República Romana. Las causas de estas diferencias son sus autores de referencia: Bacon, Descartes, Grocio y Hobbes para Espinosa; Ficino, Agripa, Lulio y Plotino para Bruno; el hecho de que Espinosa se encontrara al otro lado del ‘umbral escéptico’ formado por las filosofía de Descartes y Bacon le impide confiar demasiado en la capacidad de transformación de la naturaleza humana; la experiencia de la guerra de religión que exige a Espinosa pensar como clave para la república la noción de seguridad. A pesar de estas diferencias, se da en Bruno y Espinosa el mismo problema: oponerse al sectarismo violento de los teólogos y ambos estructuran su respuesta en dos niveles: la sumisión de la religión al poder civil y la construcción de una política filosófica capaz de producir lazos sociales jus-

tos. Por su parte, Ch. Jaquet compara la noción de amor en los *Diálogos* de León Hebreo y el CT. Para ambos autores el amor consiste en la unión con la fruición de la cosa amada y además tiene como su causa primera el conocimiento. Las diferencias entre ambos autores residen en el diferente papel de la voluntad en el amor, ya que Espinosa es más necessarista; por otra parte, en la *Ética* la teoría del *conatus* supone el paso de una ontología de la debilidad a una ontología de la potencia. H. Van Ruler rastrea las relaciones entre el sabio y el amor a Dios desde el *Enchiridion* de Erasmo a Espinosa, emplazando a nuestro autor en relación con el estoicismo y neoestoicismo de su época en el marco de lo que se podría denominar la tradición humanista del norte de Europa. La filosofía de la beatitud espinosiana se puede situar como el culmen (invertido) de la tradición humanista surgida de Erasmo, pero la inversión de la primacía de la teología sobre la filosofía no se debe tanto al mantenimiento de la tradición del naturalismo griego sino al impacto de las nuevas ciencias de la naturaleza. El autor inserta a Espinosa en relación con su teoría de la beatitud en el seno de una tradición renacentista, premoderna, que se rompe con el surgimiento de la ilustración. Podríamos decir que precisamente Espinosa como filósofo que piensa contra la crisis (barroca) recupera el impulso paganizante del Renacimiento y sus ilusiones revolucionarias fundamentándolo en las nuevas ciencias y manteniendo una idea de salvación laica que anuncia el surgimiento de la ilustración. Sólo una concepción mística de la beatitud puede decir que el impulso liberador (laico) de la misma es premoderno. Por último, G. Coppens plantea la relación de las pasiones, la voluntad y la razón en Lipsio, Descartes y Espinosa. El neo-estoicismo de Lipsio trata de conjugar las nociones del estoicismo clásico con el cristianismo lo que le lleva a preferir el necessarismo estoico frente a la creencia en el libre albedrío, sometiendo el destino a Dios y reconociendo el papel de las causas segundas. En ese sentido Descartes y el neo-estoicismo coinciden entre sí pero no con Espinosa, que rechaza la idea del libre albedrío no sólo por resonancias del antiguo estoicismo sino también por la influencia de la ciencia moderna mecanicista. En concreto, la idea de mente espinosista tiene un estatuto ontológico completamente diferente del alma neoestoica y cartesiana que distingue entre entendimiento y voluntad y admite el libre albedrío.

Por otra parte, Wim Klever ha continuado con su infatigable trabajo de situar a Espinosa en el contexto holandés; y en esta entrega ha explorado las relaciones entre Espinosa y su maestro de latín Francisco van Enden traduciendo las *Proposiciones y Consideraciones Políticas libres acerca del Estado* de 1665 y algunos extractos del *Korte Verhael* de 1662. Las tesis de Klever convierten a van Enden en un 'proto-espinosista' ya que muchas temáticas presentes en el TTP y el TP están prefiguradas en la obra teológica y política del latinista, especialmente su igualitarismo, su tendencia democrática radical y su anticlericalismo, así como su actitud puramente racional, su concepto secular de Dios como naturaleza, su determinismo, la distinción entre tres tipos de conocimiento, la idea de que el bienestar humano depende de la ciencia, que la desgracia humana tiene mucho que ver con la locura y la idea de que la verdad es el único camino para la virtud, entre otros temas capitales. Como el propio Espinosa su maestro de latín fue considerado un cartesiano, un racionalista y un ateo.

En el *Korte Verhael* van Enden se propone la fundamentación de una democracia libre e igualitaria, para lo cual critica a los hermanos de la Court su elitismo y su desprecio del naciente proletariado lo que empujó a las masas depauperadas en manos del clero calvinis-

ta convirtiéndolos en la base de masas del Stadhouders sobre la que se apoyó el golpe de estado que derrocó a los hermanos de Witt. El texto es una reflexión sobre la constitución de una colonia en América por lo que su igualitarismo opuesto a la esclavitud no dejaba de ser chocante en ese contexto. Se rechaza que haya sacerdotes en la colonia y se defiende la necesidad de una interpretación racional de las Escrituras basada en conocimientos históricos y filológicos, próxima a la del TTP. La noción política clave de van Enden es la de 'evenge-lijkeit' que literalmente significa una igual igualdad, es decir una igualdad perfecta y completa y el objetivo último de la política para él es el bienestar de los ciudadanos. Aquí vemos por un lado el aspecto materialista y corpóreo de las consideraciones políticas de van Enden y por otro lado su preocupación por los aspectos económicos, punto éste calve para el conjunto del republicanismo holandés. Su igualitarismo hace que considere imposible la libertad en la república si existe opresión y explotación entre sus miembros. El mantenimiento de una república libre exige el rechazo de la guerra, la eliminación de la pobreza y el control de aquellos que aspiran a concentrar en sus manos la riqueza y la gloria. Nuestro autor prefiere el establecimiento de colonias a la guerra como medio de resolver los problemas internos de las repúblicas. Como todos los republicanismos también el de van Enden propone establecer un límite a la concentración de la riqueza y de la propiedad de la tierra en pocas manos. Van Enden (como Espinosa) fundamenta su política en una antropología, es decir en una ontología del poder ser y no del deber ser. Su antropología concibe la hombre como un ser pasional, débil y dócil a las influencias externas. La confianza y el altruismo no son bases adecuadas de la convivencia por su idealismo por ello hay que conseguir que los individuos no sena crédulos sino vigilantes. Por otra parte, para van Enden el bien común exige para ser común la eliminación de la pobreza y su crítica fundamental a los regentes y los escritores que los apoyan, especialmente los hermanos de la Court es la escasa atención que prestaron a las masas empobrecidas.

A continuación Klever traduce las *Proposiciones Políticas* (VPS) y las resume en las siguientes tesis. Un Estado tiene que presentar una estructura política libre ya que el gobierno que no cuenta con el apoyo del pueblo perece. (Igual pensamiento en Espinosa). La mejor organización política tiene que deducirse de la naturaleza humana, es decir el fundamento de la política es la antropología. (De nuevo coincide con Espinosa). Para van Enden las malas pasiones no pertenecen a la naturaleza humana sino que se deben a unas circunstancias políticas desfavorables. Las malas pasiones son el producto de los gobiernos violentos que inducen un mal comportamiento en el pueblo. Lo inverso es también verdad: todo lo bueno en la vida humana es el efecto de las adecuadas políticas en la república. El bienestar humano sólo es posible en la sociedad donde los hombres conviven y no en la soledad. Igual sucede en Espinosa para quien el sabio no debe buscar la soledad ya que sólo logrará su sabiduría en compañía de sus conciudadanos incluidos los ignorantes. Nadie puede ser feliz sin libertad: nadie puede ser libre (de sus pasiones) sin ser libre (políticamente). Ni en Van Enden ni en Espinosa se puede contraponer la búsqueda solitaria de la sabiduría que lleva a la beatitud y la libertad política en la república. En esto ambos pensadores se acercan más al sabio estoico que no reniega de la política que al epicúreo que se retira a su jardín con el grupo selecto de amigos. Van Enden es utilitarista ya que considera que la pertenencia a la sociedad busca el propio interés, en cuyo conocimiento nadie es mejor juez que uno mismo. El bienestar tiene dos lados: el mental y el corporal, de tal manera que la enfermedad y el

engaño son igualmente desastrosos para nuestra felicidad. Pero la promoción de nuestros intereses pasa por el desarrollo de los intereses de nuestros vecinos (de nuevo como en Espinosa): sin ocuparnos de nuestros conciudadanos no es posible asegurar nuestra propia vida. La miseria social supone una falta de religión o lo que es lo mismo una falta de amor para nuestros vecinos.

El intelectual van Enden define el Estado como el ‘bien común más alto’ (*gemenebest*), entendiendo común como de todos y cada uno de los ciudadanos. El bien del Estado es la suma y el resultado de todos los intereses particulares. Los bienes son físicos: ausencia de coerción física, salud, alimento, y placeres razonables, y mentales, fundamentalmente la verdad, lo cual conlleva el rechazo de la religión en tanto que adoctrinamientos del alma mediante supersticiones que impiden la libertad intelectual y predisponen a la sumisión. Frente a esto es función del estado proveer la salud física y la educación racional adecuada para todos los individuos, sustrayendo la educación y la sanidad al dominio del mercado. Los jóvenes han de ser educados en los principios de la comunidad política (compárese con la actual discusión en torno a la Educación para la Ciudadanía, que es una obligación de todo gobierno libre y republicano), impidiendo que se siembre en sus tiernas mentes la idea de que hay que postponer el bienestar corporal a la salvación eterna del alma. El mejor modo para obtener la ilustración del pueblo es permitir y apoyar la completa libertad en el uso público de la razón. A continuación, y criticando a Maquiavelo, van Enden dice que no es inevitable el deterioro del régimen político libre una vez establecido y que una de las maneras de evitar la decadencia es eliminar todas las formas de mutua dominación. Igualmente critica el aprecio de Maquiavelo por la forma mixta de gobierno; para van Enden la democracia o gobierno popular es la única forma de gobierno libre y el único que por su propia naturaleza está dirigido a su continua mejora y perfeccionamiento. Los estados son fuertes o débiles según la fortaleza o debilidad de sus pueblos. También rechaza nuestro autor cualquier aristocracia ya que piensa que la sabiduría del pueblo en su conjunto es superior a la sabiduría de cualquier individuo o grupo particular, por ello es un error delegar en una minoría la decisión sobre el bienestar de todos. El pueblo en su conjunto no puede no querer lo mejor para todos. A continuación define los ciudadanos como aquellos hombres independientes económicamente, eliminando de este estatuto a las personas dependientes, mujeres, siervos y trabajadores, con lo que van Enden, como Espinosa, rinden tributo a la ideología dominante en la época, aunque también apunta a un problema no resuelto con la admisión actual en el estatuto de ciudadano de las mujeres y trabajadores, a saber, la cuestión del voto cautivo por falta de libertad económica o afectiva y la consecuencia necesaria de que sólo un pueblo formado de individuos independientes y autónomos a nivel económico podrá ser un pueblo libre plenamente en el sentido político, lo que vicia de raíz la base de nuestras actuales democracias desiguales y que conviven con la explotación y la coerción de unos ciudadanos por otros.

El mecanismo de llegar al mejor resultado es fruto de la deliberación del conjunto de los ciudadanos. Y también van Enden como Espinosa y Maquiavelo abogan por la defensa de la república en base a un ejército de ciudadanos armados, lo cual pone en entredicho algunas proclamas republicanas actuales que se consideran compatibles con un ejército profesional como base de la defensa del Estado. Precisamente el declinar de las democracias iniciales se debió a la negligencia en la defensa y al predominio de las iglesias. La única reli-

gión compatible con la república es la basada en el desarrollo del bienestar de los ciudadanos de la misma. Ser religioso supone ser buen ciudadano y contribuir al bien común de la república, lo que supone el amor a los demás ciudadanos y la obediencia a las leyes democráticas, es decir todo lo contrario de lo que piensan los defensores de las distintas confesiones religiosas que pretenden imponer sus ideas al resto y desafían las leyes democráticamente promulgadas en nombre de una pretendida libertad de conciencia que es solo libertad de sedición. El bienestar del pueblo en su conjunto es la norma más elevada. El tratado se cierra con el convencimiento de que la naturaleza humana está sometida a una necesidad que hace que no pueda hacer otra cosa que la que hace. La aceptación del determinismo tiene un gran valor para la comunidad ya que el individuo que ha internalizado esta idea y piensa que todo está determinado por Dios o por la Naturaleza no reprochará nada a sí mismo ni a los otros y se esforzará por desarrollar las leyes naturales en beneficio de todos. Concluye aquí esta traducción y no nos queda más que agradecer al profesor Klever su esfuerzo ímprobo para acercarnos al contexto histórico y cultural holandés en el que se formó y desarrolló su pensamiento Espinosa en un diálogo fructífero con dicho entorno.

Esperemos que este repaso por algunas de las fuentes y contextos culturales y filosóficos en los que se desarrolló nuestro filósofo nos ayuden a comprender su grandeza, basada no tanto en una originalidad completa en todos los campos sino más bien en su capacidad de sintetizar sistemáticamente y de forma fundamentada las principales aportaciones teóricas y prácticas presentes en su época, especialmente en ese laboratorio de experimentación histórica y cultural que fue la Holanda del siglo XVII.

Francisco José MARTÍNEZ

FERNÁNDEZ, Eugenio y DE LA CÁMARA, María Luisa (Eds.): *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Trotta, 2007, 611 págs.

El libro recoge las Actas del Congreso Internacional del mismo título celebrado en Madrid en febrero del 2001, dentro de la serie de importantes congresos internacionales realizados en España sobre Spinoza, antes y después de esa fecha. Lo que responde a su vez, en buena medida, al vivero de actividades y publicaciones nacidas en torno al pujante Seminario Spinoza de este país. Por otro lado, se trata del trabajo póstumo del anterior presidente del mismo y uno de los editores de la obra que comentamos, Eugenio Fernández, a quien rinde un sentido homenaje el prólogo de Juan Manuel Navarro Cordón. El volumen recoge treinta y nueve aportaciones de especialistas españoles, europeos y latinoamericanos, a propósito de la cuestión esencial de los afectos. Todos ellos –pertenecientes, por cierto, a diferentes generaciones de estudiosos- muestran la vitalidad del autor y del tema desde perspectivas y acentos diversos. Esa misma riqueza, plural y numerosa, impide hacer una reseña pormenorizada, por lo que habrá que referirse al gran interés que tiene el conjunto y contentarse con unas pinceladas particulares.

Lo primero a destacar es la convergencia global de los artículos con el hilo conductor señalado, y es que los afectos tienen entidad propia para vertebrar todo el pensamiento de Spinoza. La sobria y densa introducción de los editores, además de aludir a los precedentes

bibliográficos y contextuales, parte del supuesto de que el tema “articula y anuda dominios tan dispares pero tan interdependientes como son la ontología, la antropología, la teoría del conocimiento, la ética y la política, si queremos pensarlos en su complejidad real y alumbrar nuevas interacciones” (p. 12). Este carácter en verdad transversal queda muy bien acotado páginas después con ciertos rasgos sistemáticos de los afectos (cuatro “dimensiones” y seis “coordenadas fundamentales”), a los que darán contenido justamente los distintos artículos. Es preciso repetir que todo el campo de la experiencia humana remite a ellos de una u otra forma y que lo que al final se ventila a su través es el primado de la libertad o de la servidumbre. Por eso se concluye con resonancia foucaultiana, que a su vez retoma el ideal clásico: “El gobierno de los afectos es ‘cuidado de sí’, construcción de la sabiduría en su sentido más riguroso y más encarnado y logro de una felicidad de la que nadie seriamente pueda avergonzarse y que constituye nuestra perfección” (p.15). Todo está ahí –por decirlo con otras palabras: saber carnal, alegría, virtud- y la naturaleza del individuo se cualifica o no en esos términos, lo que se traduce en una determinada vida cotidiana (con muchos grados posibles) y en una proyección de ida y vuelta respecto a la esfera pública. Luego el *grosor* del asunto es extraordinario.

Los afectos no pueden quedar relegados a mero objeto de trabajo para la razón, que en absoluto es su opuesta, sino que pasan al primer plano como motor de toda conducta, sabia o necia. Junto a la postura tradicional que los teme cuando nos arrastran sin lucidez alguna, en Spinoza surge otra faceta por la que el conocimiento racional *también* es una expresión afectiva del deseo y su potencia de obrar y conocer: a la idea adecuada le es inherente una carga afectiva dichosa *paralela* a la propiamente intelectual. A menudo se olvida esta unión entre razón y afectos, cosa que no es sino otra vertiente de la unidad psicósomática que niega el dualismo no menos arraigado y pernicioso de cuerpo y alma, al igual que entendimiento y voluntad son lo mismo. Lo decisivo es que no se admiten injerencias moralizantes de ninguna índole en el proceso de pensar desde la immanencia y la autonomía. He aquí una de las grandes cualidades del espinozismo: la capacidad de integrar las distintas dimensiones de la subjetividad sin homogeneizarlas, de modo análogo a como se suman todas las fuerzas (los diferentes tipos de conocimiento, los diversos ingredientes y niveles del estado político...) para combatir la ignorancia y la dominación. Eso es elaborar un pensamiento complejo que haga justicia a la complejidad (y dificultad) de lo real.

Los estudios han sido repartidos en cinco partes o bloques que los ordenan y ofrecen un plan de lectura coherente, por lo que valen también para este breve recorrido. El primero se titula “Consideraciones de orden general sobre los afectos en Spinoza” y aborda lo que podría llamarse líneas maestras del tema y estilos de vida derivados. Así, Julián Carvajal se ocupa de la gran importancia del tiempo en la economía imaginativa de las pasiones; Marilena Chaui profundiza en la dialéctica de *moderatio* e *imperium* a la hora de ejercer la potencia intelectual que permite el dominio afectivo; Paolo Cristofolini indaga en el peso abrumador de la superstición en la vida de la mayoría; Francisco Javier Espinosa Antón caracteriza la racionalidad espinoziana como intrínsecamente afectiva y multidimensional, lo que ya prelude a la llamada inteligencia emocional; Luciano Espinosa Rubio subraya las estrategias (microfísicas) cotidianas del gobierno afectivo, en torno a la *sugestión* racional y una suerte de *nociones comunes emocionales*; Evelyne Guillemeau aplica un modelo heurístico de carácter pendular (inspirado en la física de Huyghens) a cuerpo y mente como

clave para la regulación afectiva, oscilatoria y cíclica; Francisco José Martínez constata el peso ineludible de la fortuna y la consiguiente fluctuación del ánimo en la vida humana, pero con la posibilidad racional de atenuarla lo bastante; Robert Misrahi insiste en el poder reflexivo del deseo, lo que permite atribuir a los afectos un papel liberador en el contexto general del proyecto eudaimonista.

El segundo gran bloque se dedica a “Las condiciones de los afectos: potencia, cuerpo, imaginación”, de manera que se trata de atender a una especie de infraestructura formal y material de la vida afectiva, si cabe la expresión, desde la que ésta cobra sentido. Los cruces de esas tres nociones dan lugar a un cuadro rico en matices y orientaciones prácticas. Así, E. Diana Cohen analiza detenidamente las paradojas del suicidio, esto es, el imposible deseo de aniquilar el deseo; Paola Grassi contrapone las facetas positivas y negativas de la imaginación, con una mirada especial a la tradición hebrea; Francisco León Florido enfatiza la versatilidad y la sabiduría afectiva del cuerpo, dado el marco metafísico general en el que encaja; Filippo Mignini sistematiza los rasgos de los afectos desde el punto de anclaje de la potencia y sus relaciones, lo que los da contenido y orientación; Víctor Manuel Pineda se detiene en los diversos aspectos de la voluntad, nunca dissociada o espiritualista, lo que desemboca en su carácter final como potencia; Sergio Rábade Romeo refiere el papel nuclear del cuerpo en toda la dinámica afectivo-pasional; Pina Totaro se vuelca en la importancia del tiempo y, por tanto, de la memoria para comprender el movimiento mismo que define a los afectos.

La tercera parte se titula “Fenomenología de la vida afectiva”, luego es evidente su variedad temática, pero siempre se trata de calas significativas, por así decir, en torno a las cuales se articulan aspectos más amplios y reveladores. M^a Luisa de la Cámara pormenoriza el tratamiento de la admiración en las diversas obras del autor y su diferente uso, sin olvidar el contraste respecto a Descartes o Hobbes; Atilano Domínguez estudia las notas distintivas del deseo y del amor, así como la riqueza de sus registros y sus consecuencia prácticas, tanto pasionales como liberadoras; Eugenio Fernández traza la línea que de la pasiva compasión conduce a la piedad activa, como fuerza emancipadora que respeta e individualiza al máximo la dignidad humana; Vicente Hernández Pedrero comenta el papel central de la fortaleza, así como la experiencia de compartir con el otro en el marco eudaimonista del tercer género de conocimiento; Jacqueline Lagrée detalla el contenido de los afectos religiosos, cuyo quicio es la determinante relación con Dios, y los ubica dentro de un cuadro general de correspondencias; Carlos S. Olmo Bau atiende a las diversas funciones de la obediencia y la desobediencia, lo que repercute en el juego de los sentidos positivo y negativo de la libertad y aun de la rebeldía; Bernardino Orio de Miguel desentraña las resonancias cabalísticas en el tercer género de conocimiento, tanto en sentido teórico como práctico, lo que desemboca en una antropología transida de peculiar mística sin dogmas.

El cuarto bloque versa sobre “Los afectos en la ética y la política”, explicitación de la importancia decisiva del trasfondo público e intersubjetivo de las conductas a la hora de moderarlos, guiarlos y articularlos por medio de una red institucional (estructura política, mores y costumbres, etc.). Diogo Pires Aurelio muestra cómo el afecto común es la base de la soberanía de la república y compara su consecución, entre otros, con Hobbes; Jesús Blanco Echauri enfatiza que la política es en puridad gobierno *realista* de las pasiones, las cuales constituyen la condición común de los hombres mucho más que la razón; Hans W.

Blom analiza las diversas formas de la razón de estado e incide en el utilitarismo político de Spinoza; Rosalía Durán Forero se centra en la *simpatheia* que da lugar a la cooperación como estrategia general de la vida colectiva; Julieta Espinosa desentraña las diferentes funciones de los afectos en la Escritura y los métodos correspondientes de aproximación a su estudio; Pedro Lomba Falcón afirma la necesidad de conectar afectividad, nociones comunes y ley positiva para constituir una genuina racionalidad política; Pierre-François Moreau expone que el estado es en primer lugar un imaginario afectivo en sentido teórico y práctico, útil a la multitud; Javier Peña destaca la novedad de Spinoza respecto a otros autores e insiste en el sutil equilibrio racional de los afectos en la política de orientación republicana; Joaquín de Salas Vara de Rey se ocupa de las relaciones, en último término de filiación biológica, del autor judío con Foucault en torno a la *gubernamentalidad* de los afectos; Nicolás Vainer define al hombre melancólico como peligrosamente desmovilizado en sentido afectivo y a la política como su primer remedio.

La última parte se denomina “Los afectos en Spinoza y otros autores”, indicación clara del tono comparativo propio de un tema tan clásico. La gran mayoría se ocupa de autores modernos y sólo hay, por ejemplo, una referencia literaria en primer plano. Esther Alves Latournerie establece los vínculos entre nuestro autor y Koerbagh, dejando claro el tono heterodoxo, sincero y descarnado de ambos; Maria Luisa Ribeiro Ferreira realiza una detallada contraposición con Descartes, mientras que la princesa Elisabeth es el tercer interlocutor (femenino) que sirve para puntualizar algunas cosas; Juan José García Norro se centra en las numerosas dificultades del discurso cartesiano sobre las pasiones; Miguel Ángel Granada expone posibles coincidencias pragmáticas entre Bruno y Spinoza, más allá de la diferente opinión de ambos sobre Cristo y el cristianismo; Mercedes Iglesias indaga en la función política de los afectos en relación con Rorty, poniendo de manifiesto la mayor exigencia del holandés frente al postmoderno; Leiser Madanes propone un diálogo entre Hobbes, Spinoza y Cervantes, donde la teoría del deseo del judío puede iluminar la aventura quijotesca; Marcelino Rodríguez Donís, por último, analiza las nociones de felicidad y sabiduría en el TTP y en el *Theophrastus Redivivus*, a partir de la crítica de ambos a lo sobrenatural.

Es patente que gobernar los afectos tiene muchas vertientes y acaso haya que hablar de un co-gobierno colectivo, hacia dentro y hacia fuera, nunca completo por cierto. A Spinoza, como es sabido, nunca le bastan las buenas intenciones, sino el poder/saber adecuado para actuar en todos esos niveles, donde el afecto es el *límite*. Su mirada de entomólogo, realista y pragmática en el mejor sentido, no condesciende a la compasión ni al desprecio, sólo se atiene a la exigencia de un *arte vital* de autodomínio solidario que sale al paso de lo irresponsable y lo frívolo. La presente obra muestra una viva panorámica de ese pensamiento, multiperspectivista y llena de conexiones posibles, sin rigidez sistemática y con la suficiente coherencia. Además, cosa nada trivial, todo se presenta con pulcritud tipográfica en la edición, traducciones fluidas de los textos originales en otras lenguas e índices onomástico y de afectos.

Luciano ESPINOSA

GARCÍA DEL CAMPO, Juan Pedro: *Spinoza o la libertad*, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural, S.L., 2008, 198 págs.

A diferencia de otros países europeos de nuestro entorno, en éste no abundan los estudios y monografías dedicados a Spinoza, en parte debido a una recepción un tanto errática de la obra de este filósofo y en parte por la hegemonía académica y/o mediática que ejercen otros autores, tales como Kant, Hegel, Nietzsche o Heidegger. Aún así se observa que en los últimos años ha crecido la comunidad spinozista en nuestro país, a la que se añade con este libro una nueva contribución.

Se trata de un libro voluntariamente modesto, con más vocación de ser un texto introductorio, según el formato propio de esa colección, que de ofrecer una larga obra de interpretación. Pero cumple extraordinariamente bien su objetivo: se trata en efecto de un trabajo corto, con algunos textos intercalados, bien escrito, acompañado de una sucinta bibliografía, con las suficientes referencias para indicar una lectura de primera mano y las necesarias para mostrar que se tiene en cuenta la bibliografía internacional. En resumen un texto introductorio a no desperdiciar para todos aquellos que se acercan por vez primera a una filosofía difícil y para ser tenido en cuenta por todos aquellos otros que ya la conocen pero acogen de buena gana sus explicaciones y análisis.

Dos aspectos querría resaltar en este comentario. El primero, la labor extraordinaria de contextualización que se realiza en los primeros capítulos y la segunda la presentación, tal vez algo chocante, de Spinoza como un pensador de la libertad que da incluso título al libro.

En efecto, en los primeros capítulos encontramos una presentación documentada y pormenorizada de las contiendas teológicas de la época y de su significado político, ya que el autor sostiene, con razón, que las querellas teológicas entre las distintas confesiones no eran un puro juego intelectual sino que entrañaban fuertes consecuencias políticas, en ocasiones funestas, dado el principio que ligaba una religión a un territorio y que permitía que el príncipe decidiera qué confesión religiosa debía predominar en el territorio bajo su soberanía. En este contexto nos muestra a Spinoza transitando por un territorio plagado de minas teológico-políticas: primero la Comunidad judía, de la que como sabemos fue expulsado; además el trato con los “Colegiantes”, un grupo de cristianos heterodoxos que se caracterizaban por defender una lectura libre y directa de la Biblia y en cuyas reuniones participaban gentes de diferentes corrientes religiosas tales como arminianos, socinianos, y otros que, a pesar de sus diferencias, podríamos caracterizar como deístas o ateos. Por último la prohibición del Tratado teológico-político y la campaña de desprestigio que acompañó a su autor etiquetándolo para la posteridad como autor maldito donde los haya. Esta historia, realmente apasionante, es presentada por el autor con gran maestría, permitiendo que nos adentremos en unas polémicas que en tantos casos nos resultan arqueológicas e impenetrables.

En segundo lugar me parece extraordinariamente digno de resaltar que la perspectiva buscada para presentar a este filósofo sea el de su defensa de la libertad. Cuando menos resulta paradójico hacer de un pensador del que se presume una posición materialista y fuertemente determinista, aunque sea en un sentido lato del término, hacer de él un paladín de la libertad, incluso en el caso de que por libertad se entienda, básicamente, libertad de pensar. La cosa se explica en los capítulos 3 y 4, mostrando cómo a Spinoza si algo le caracteriza es precisamente un esfuerzo por pensar desde la inmanencia y que es desde la inma-

nencia de la Sustancia desde donde es posible el conocimiento y la actuación ética libre.

Defender esta tesis plantea algunos problemas, que el libro no rehuye, entre otros el de las relaciones con Descartes. Pues bien, mientras que en tantas Historias de la Filosofía, Spinoza es colocado simplemente como un post-cartesiano y aunque sea cierto que construye su filosofía con gran parte del utillaje cartesiano, el libro de J. P. García del Campo muestra las profundas diferencias con aquel. La ruptura llega hasta tal punto que, donde éste construye una filosofía del sujeto que necesita del Dios trascendente como garante de la verdad referencial, Spinoza tematiza un Dios o Naturaleza inmanente, en el que los seres humanos piensan y viven siendo capaces de reconstituir formas políticas compartidas. La eliminación de la legitimidad de cualquier discurso normativizador trascendente, sea éste el de la Biblia o cualquier otro, abre la puerta a la posibilidad de una comunión ética y política en acto, que constituye el núcleo de su *Ética*. A fin de cuentas Spinoza resulta ser un anti-cartesiano que al inicio de su magna obra, la *Ética*, “se apropia los conceptos cartesianos y retuerce su sentido” (p. 108) en una operación compleja en la que, utilizando “las mismas nociones que sirvieron a Descartes para construir una metafísica, convenientemente trabajadas, le sirven a él para desmontarla” (p. 110).

Estas consideraciones se traducen, ya al final del libro, en un cambio profundo para la concepción del ser humano, que resulta ser “un cuerpo” afectado por todos los otros cuerpos entre los que vive, cuerpo animado por un principio de acción que Spinoza denominará deseo (*conatus*). Por consiguiente la cuestión de la libertad deja de plantearse en el ámbito de la decisión y la elección – forma tradicional desde Aristóteles – para pasar a hacerlo en el de la acción y la composición de acciones y afectos que rigen el encuentro entre los seres humanos. Esta concepción alimenta un “absolutismo de la democracia” o una democracia absoluta, como le gusta decir a Negri, que hace de Spinoza un pensador inusitadamente actual.

El libro dedica también algunas páginas a la problemática política, central en la obra spinoziana y objeto de renovado interés en algunos estudios actuales. Dado su carácter introductorio no se detiene en este punto, pero es muy correcto el tratamiento que hace de la diferencia con Hobbes y de la problemática de la composición, a diferencia de la problemática moderna clásica del pacto. Echo sin embargo de menos en esta parte una presentación más detallada del *Tratado Político* precisamente porque, aunque haya quedado incompleto, matiza la constitución del poder político en los diversos regímenes y permite apuntar las razones de su preferencia por la democracia.

En resumen, baste decir que con este libro tenemos, por fin, un texto en castellano que puede compararse, sin desdoro, con cualquier introducción a Spinoza de factura francesa o italiana; un texto que estando pensado para no-filósofos o inclusive para estudiantes y amantes de la filosofía no demasiado echados a perder por décadas de filosofía de la fundamentación, nos ofrece un análisis de un pensador al que inserta en su contexto social, histórico e ideológico a la vez que pone de relieve facetas extraordinariamente actuales de su pensamiento. Un libro, en fin, que nos enseña a leer a Spinoza con otros ojos: no ya con las anteojeras del cartesianismo ni con la idealización del marranismo, sino con la serena templanza de los grandes filósofos.

Montserrat GALCERÁN

GILLOT, Pascale: *L'esprit, figures classiques et contemporaines*, Paris, CNRS Éditions, 2007, 315 págs.

Directrice au Collège International de Philosophie, Pascale Gillot signe un premier ouvrage dont l'objet est de confronter la philosophie analytique à ses origines classiques plus ou moins avouées à propos d'un problème rémanent dans la philosophie analytique: le rapport du corps et de l'esprit. L'Auteure témoigne d'une bonne connaissance du *mind-body problem* tel qu'il fut repris et sans cesse remanié par la philosophie contemporaine sous ses diverses formes: philosophie du langage béhavioriste de Gilbert Ryle ou au contraire rationaliste et innéiste chez Noam Chomsky, philosophie de l'esprit cognitiviste et fonctionnaliste du premier Hilary Putnam, monisme anomal de Donald Davidson, réductionnisme matérialiste de Jaegwon Kim ou encore, éliminativisme de la neurophilosophie conçue par Paul et Patricia Churchland.

Au-delà des étiquettes et sans vaine querelle, l'Auteure propose de confronter les thèses vicariantes de ce qui s'appelle aussi «philosophie de l'esprit», c'est-à-dire à un réseau complexe de conceptualisations de l'esprit, à leur source philosophique: le débat entre Descartes et Spinoza y compris sous sa continuation leibnizienne. D'une part, le dualisme cartésien, caractérisé aussi comme mentalisme et représentationnalisme, entend malgré tout justifier l'union de l'âme et du corps. D'autre part, le parallélisme, qui deviendra la «théorie du double aspect» en philosophie analytique, s'appuie sur un socle moniste, et cette solution commune à Spinoza et à Leibniz prétend dépasser la contradiction propre au cartésianisme entre le dualisme ontologique qui oppose l'esprit à l'étendue et la nécessaire union de l'âme et du corps dont le sujet pensant fait l'expérience en première personne. Spinoza est présenté comme le pionnier de la critique du mentalisme, cette théorie d'après laquelle il existe des causes *mentales* distinctes du comportement observable, et sous-jacentes à ce dernier. Dans cette perspective très familière et largement dominante, les idées sont «dans la tête» et représentent les objets «extérieurs». D'où il appert que le mentalisme implique la conception de l'idée comme représentation des choses, ou encore comme tableau ou «image peinte» dans l'esprit de ces choses dont l'esprit reste inévitablement séparé. En toute logique, Spinoza refuse aussi de considérer les idées comme «des peintures muettes sur un tableau», selon la formule de *E II*, 48 sc.

Le but de l'ouvrage est donc de comprendre les principes parfois déroutants des principales théories contemporaines de l'esprit à la lumière des figures classiques, essentiellement, Descartes versus Spinoza et Leibniz, réunis en l'occurrence pour un même combat. Ne sont donc exposées que les thèses classiques qui feront l'objet des relectures et des débats dans la philosophie de l'esprit. Selon Pascale Gillot, le concept cartésien de l'esprit «qui n'en finit pas de hanter la philosophie (et la science anglo-saxonne, et jusqu'aux théories qui se revendiquent expressément d'une tradition opposée au cartésianisme)» (p.284) doit être dissipé grâce à une généalogie qui donne toute sa place à l'autre courant, alternative nécessaire au cartésianisme, qui va de Spinoza à Putnam en passant par William James et Wittgenstein.

Comme l'exigent les philosophes analytiques, Pascale Gillot traite d'un problème réel, celui de l'efficace causale de l'esprit dans un univers intégralement physique. Le problème et la série de questions qui en dépendent furent posés à l'âge classique lorsque Descartes tira

les conséquences de la révolution scientifique et appliqua les lois de la physique mécanique au corps humain. Dès lors que les lois du mouvement et du repos suffisaient pour expliquer la machine corporelle, c'est toute l'existence humaine qu'il fallait repenser ; un nouveau concept de l'esprit devait se substituer au principe aristotélicien de l'âme comme principe de vie et forme substantielle du corps. Mieux que le mot âme, celui d'esprit traduit le terme latin *mens*: limité à la seule fonction cognitive, manifestation du sujet en première personne comme phénomène de la conscience, il est uni au corps dont il reçoit des informations sensibles et qu'il commande dans les comportements volontaires. Telle est fondamentalement la conception nouvelle instituée par Descartes et, en dépit de toutes les critiques, il semble qu'elle soit restée le paradigme dominant de la philosophie jusqu'à maintenant. L'un des points particulièrement intéressants de la thèse de P.Gillot consiste à démontrer que, paradoxalement, les théories matérialistes qui expliquent l'esprit dans le cadre d'une neuropsychologie, quoique libérées du dualisme ontologique, sont en réalité redevables à la conception cartésienne de la localisation cérébrale des faits mentaux.

Les raisons de la permanence problématique de la conception cartésienne de l'esprit sont analysées par l'Auteure à travers les questions récurrentes qu'aucune théorie ne parvient à régler définitivement. La dualité de l'esprit et du corps est-elle ontologique ou seulement épistémologique, réductible ou irréductible? Peut-on admettre une interaction réelle entre les deux termes, ou bien n'est-ce qu'une illusion et faut-il alors concevoir une activité parallèle de la pensée et du corps ou bien la seule démarche rationnelle est-elle de réduire les états mentaux à des états physiques par la constitution d'une psychophysiologie? Peut-on prendre à la lettre l'expression «avoir une idée dans l'esprit», laquelle implique que les choses lui sont extérieures? L'esprit est-il localisable en un lieu du corps, peut-on le confondre avec le cerveau? Que vaut l'image de l'intériorité qui non seulement enferme l'esprit dans la conscience solipsiste mais encore le sépare du monde extérieur qu'il lui faut alors se représenter, l'idée de la chose étant tel un tableau «dans l'esprit». Toutes ces questions nous semblent évidentes et énigmatiques. Elles nous sont constamment posées par les philosophes modernes et par notre propre expérience. Or, aucune théorie jusqu'à présent n'a su les dépasser en imposant un nouveau modèle de l'esprit, ni la linguistique, ni l'informatique, ni les neurosciences n'ont inspiré une nouvelle philosophie capable de résoudre le *mind-body problem*.

Non cantonnée dans une neutralité commode, la réflexion de P.Gillot s'organise de façon dynamique autour d'un débat entre deux conceptions de l'esprit: cartésienne et interactionniste, non cartésienne c'est-à-dire spinoziste au sens large, et paralléliste. Pour soutenir la critique du mentalisme et de l'idée d'esprit localisé en un substrat, que ce soit le sujet en première personne ou le cerveau, la thèse s'ordonne en trois parties dialectiques: la première montre la constitution des figures modernes contradictoires de l'esprit, la chose pensante capable de mouvoir le corps ou bien l'automate spirituel ; la seconde présente la tentative de la philosophie anglo-saxonne de supprimer le *mind-body problem* dans la première partie du XX^èm siècle ; enfin la troisième partie explique la résurgence du problème avec le tournant cognitiviste et tente de rendre de façon claire et significative tous les méandres des discussions entre les protagonistes de cette histoire aussi riche en rebondissements que la Querelle des Universaux au Moyen-Age.

De Descartes, dont la conception de l'esprit «continue de nourrir nos intuitions les plus

profondes touchant l'esprit» et qui reste «bien vivante dans les conceptions contemporaines de l'esprit» p.276, P.Gillot retient le passage du dualisme à la neuropsychologie. Le dualisme substantiel sera abandonné très vite, mais la philosophie du sujet étendra son empire. L'expérience de la conscience en première personne sera thématifiée ultérieurement notamment par Locke, mais le principe d'un théâtre intérieur des pensées directement accessible au je pense et inaccessible aux autres est bien un thème constitutif de la conception cartésienne de l'esprit. Ryle, dans *The Concept of Mind*, 1949, puis Dennett dans *Consciousness explained*, 1991, n'ont cessé de détruire ce paradigme résistant. De l'intériorité de l'esprit découle le caractère représentationnel des idées posées comme distinctes de leur idéat ou objet référent. Mais le principe de l'intériorité n'a de sens qu'opposé à celui de l'extériorité qui renvoie non seulement aux choses et aux êtres extérieurs parce qu'ils ne sont pas moi, mais aussi à cette partie de moi-même qui est mon corps, cet interface entre moi et le monde. Et en particulier, dans mon corps, mon cerveau, l'interface par excellence. Ainsi de l'opposition de l'intériorité à l'extériorité la doctrine cartésienne conduit inévitablement à la question du rapport entre les états mentaux intérieurs à l'esprit et les états extérieurs ou états physiques du corps. Le problème de l'interaction entre l'esprit et le corps est posée en même temps que celle de l'identité duelle de l'individu humain: l'union de l'âme et du corps passe par une localisation de l'esprit en un point particulier du cerveau. La perception est la preuve de l'action du corps sur l'esprit par l'entremise de la glande pinéale, et, inversement, l'acte volontaire prouve l'efficacité de l'esprit sur le corps. P. Gillot note que le dispositif imaginé par Descartes n'a jamais convaincu même les cartésiens. Mais le principe interactionniste n'a pas été éliminé, bien au contraire, il est le fondement de toute neuropsychologie ; ainsi, la psychologie cartésienne annonçait les neurosciences.

La résistance au schéma cartésien s'est organisée autour de deux thèmes: la discrimination de l'interactionnisme et la conception de l'esprit, non comme un sujet défini par sa conscience mais comme un automate spirituel. Si l'on excepte les multiples points de désaccord entre Leibniz et Spinoza, on peut admettre avec l'Auteure qu'ils s'accordent sur cette double critique de la conception cartésienne de l'esprit. A vrai dire, le terme *automa spirituale* n'a qu'une occurrence dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, alors que c'est un concept assez développé dans le cadre leibnizien de l'harmonie préétablie, notamment grâce à la métaphore des deux horloges synchronisées symbolisant le parallélisme entre les enchaînements des faits physiques suivant les lois de la physique et les enchaînements des idées dans la pensée calculante. Le terme de parallélisme est strictement leibnizien et il faut s'autoriser de la lecture deleuzienne pour l'introduire dans la compréhension de la dualité des attributs, dispositif conceptuel spinozien réglant la critique de l'interactionnisme, puisque ni le corps ne peut déterminer l'esprit, ni l'esprit déterminer le corps (*E III, 2*). Spinoza institue l'autonomie de la pensée qui n'est plus inscrite en un lieu du corps, et de plus, il ne la fait plus dépendre d'un moi subjectif puisque l'esprit humain comme mode fini procède de l'attribut infini de la pensée, autrement dit la subjectivité individuelle est un effet et non une cause. Enfin, Spinoza critique systématiquement l'imagerie mentale en posant un critère intrinsèque de la vérité, ce qui confirme l'autonomie de la pensée. Cela suffit-il comme l'affirme l'Auteure pour assimiler Spinoza et Leibniz en tant que précurseurs de la théorie cognitiviste et fonctionnaliste du premier Hilary Putnam pour lequel l'esprit est une machine abstraite définissable par son activité computationnelle? Autrement dit, Spinoza

est-il l'initiateur de l'esprit réductible à une machine à calculer ou à un ordinateur? Il faudrait s'interroger plus longuement sur les conceptions de l'automatisme et analyser les rapports entre la pensée philosophique et les réalisations technologiques selon les différentes époques. L'Auteure reste assez prudente et insiste sur l'évolution de Putnam qui abandonne le paradigme informatique, mais elle reste attachée à ces recherches, privilégiant finalement les hypothèses de Daniel Dennett sur celles de Jaegwon Kim, considéré comme un cartésien de nouvelle génération: «cartesianism cum materialism» selon la violente critique que le second Putnam porte à la théorie de l'interaction entre le mental et le physique repensée à la lumière des neurosciences. Pour résumer l'enjeu de ce débat, les partisans d'un modèle informatique, logique et linguistique travaillent dans la bonne direction parce qu'ils cherchent à en finir d'une manière ou d'une autre avec le concept de l'esprit. Au contraire, bien que monistes, plutôt matérialistes et réductionnistes, les partisans d'un modèle neurobiologique, même lorsqu'ils pensent que «Spinoza avait raison» contre «l'erreur de Descartes» comme c'est le cas de Damasio, sont des néocartésiens qui entretiennent la rémanence du concept cartésien de l'esprit, ce «fantôme dans la machine» selon l'expression polémique de Ryle.

À la fin de cet exposé bien informé et éclairant, on en vient à se demander si la compréhension du propos ne se fait pas rétroactivement: la lecture des philosophes classiques est faite à la lumière des questions et des interprétations analytiques plutôt que l'inverse, mais l'expérience est assez féconde. En effet, il s'agit de repérer tous les aspects d'un problème qui s'avère beaucoup plus complexe que les philosophes classiques ne l'avaient pensé ; à tel point que ce problème prend l'allure d'une énigme. Preuve en est l'impasse dans laquelle se fourvoient régulièrement ceux qui croient en avoir fini avec le mind-body problem.

Ainsi, en finir avec «le mythe du fantôme dans la machine», tel était le pari du béhaviorisme philosophique. Pari perdu: l'assaut, souvent violent et caricatural de Ryle fut non décisif comme le montre bien les chapitres V et VI de l'ouvrage consacrés au philosophe du langage ordinaire. Le monisme neutre de William James bénéficie d'une lecture d'autant plus bienveillante qu'il sera présenté comme l'une des sources de Putnam. Toute l'argumentation de la critique du cartésianisme par le «monisme neutre» de James se résume dans l'idée selon laquelle la conscience n'est pas une entité. Elle n'existe pas en elle-même, n'est pas une réalité intérieure parce que l'expérience subjective est toujours déjà une coprésence de percevant et du perçu. L'auteure note que James interprète le dualisme épistémologique de Spinoza comme une forme de néocartésianisme, puis elle conclut à l'influence de Berkeley avec citation à l'appui. Comment alors concilier chez Putnam la double influence de Spinoza et de James? Cela n'a pas la moindre importance dans une problématique analytique qui décompose les systèmes de pensée et ne travaille que sur des isolats philosophiques.

Lorsque vient le moment crucial de déployer l'éventail des théories anticartésiennes dans la philosophie contemporaine centrée sur l'autonomie explicative de l'activité mentale, l'ouvrage commence par la redécouverte du problème du corps et de l'esprit à partir du «tournant cognitiviste». Cette pensée, qui fut marquée par le paradigme computationnel tel qu'il apparaît notamment dans *Minds and machines*, 1960, de Hilary Putnam, est rattachée à la théorie de l'automate spirituel. P.Gillot en fait le fil conducteur de sa recherche: «À l'âme

chose pensante immédiatement présente à elle-même, et à l'âme dans la machine, s'oppose dans la philosophie du XVIIème siècle l'hypothèse de l'âme comme machine dont la *philosophy of mind* de la seconde moitié du XXème siècle propose la réactivation» p.101. Mais le nouveau paradigme ne permet pas de bâtir une théorie de l'esprit suffisamment stable, du moins en ce qui concerne Putnam qui, face à la crise de la philosophie computationnelle, cherche dans de nouvelles directions, sans se départir de son antimentalisme fondamental, point nodal de son combat contre les néo cartésiens.

Une remarque s'impose à la lecture de cette troisième partie de l'ouvrage: quelle que soit leur problématique, les néocartésiens sont présentés dans la certitude de leurs convictions et une certaine pérennité de leurs systèmes. Est-ce une manière de suggérer leur dogmatisme métaphysique? Ces «cartésiens» contemporains sont tous sortis du dualisme métaphysique et admettent une réduction en dernière instance à la réalité physique de l'esprit. Mais ils ne sont pas éliminativistes, ils ne prônent pas une éradication du lexique scientifique des termes psychologiques exprimant les états mentaux. Ce sont les physicalistes radicaux qui prétendent réduire toute connaissance de la pensée à des faits neurologiques, or les cartésiens sont toujours marqués par le dualisme du corps et de l'esprit et ils se distinguent par la marge d'autonomie accordée à la pensée. Noam Chomsky est le premier à entrer ostensiblement en résistance contre le béhaviorisme et l'empirisme psychologique et contre toutes les formes d'antimentalisme. Il affirme que l'esprit est une structure a priori et revendique un mentalisme méthodologique car il est nécessaire de concevoir des facultés spécifiques de l'esprit comme le langage sinon il serait impossible de rendre compte de la possibilité d'apprendre n'importe quelle langue. L'auteure rappelle brièvement les travaux de Chomsky sur la grammaire générative ainsi que les fondements philosophiques de sa linguistique explicitement hérités de Descartes.

L'autre tendance néocartésienne cherche à fonder philosophiquement les connaissances acquises par les neurosciences et elle critique précisément les insuffisances et les impasses des théories cognitivistes. Jaegwon Kim incarne depuis la fin des années 1990 une forme de rémanence du modèle cartésien. Dans *Mind in a physical world*, 1998, il montre le caractère obscur de la théorie putnamienne de la réalisation multiple selon laquelle l'esprit n'étant qu'une machine abstraite pouvait s'implémenter dans n'importe quel support, homme, robot ou poulpe. La nature du corps humain et de son système neurologique conditionne au contraire toutes les facultés mentales, non seulement computationnelles mais aussi affectives. Contre la thèse de «la survénance» du mental de Donald Davidson dans le cadre de sa théorie du monisme anomal, Kim critique l'indétermination de la façon dont surviennent les propriétés mentales puisque Davidson considère qu'il est impossible de lier précisément ces propriétés aux principes physiques du corps. Pour éloigner le spectre d'un épiphénoménisme, c'est-à-dire de manifestations «mentales» sans aucune efficace et sans lien explicite avec la réalité corporelle, Kim en revient à l'interaction de l'esprit et du corps tout en concluant qu'il faut renoncer au dogme de l'irréductibilité du mental. En effet, selon Kim il est devenu possible de définir des lois psychophysiques. Cependant, il ne nie pas la dimension constitutive de la conscience ainsi que l'irréductibilité des *qualia*, ces catégories des états psychiques qui s'énoncent en première personne et ne se réduisent pas à l'énoncé propositionnel. «Ce que cela me fait de sentir une odeur de rose» est une expérience qualitative. Enfin la notion d'intentionnalité garde aussi une signification aux yeux de ce cartésien

pour le moins ambigu. Toutefois on peut dire, d'après la recension faite par P.Gillot, que les théoriciens de l'identité matérialiste, tels Smart, Place et Feigl, tous partisans d'une réduction matérialiste, n'en convenaient pas moins de la nécessité de maintenir une dualité conceptuelle, ce que Feigl appelait «le double aspect». Finalement, on en vient à se demander s'ils sont «classables» en terme de filiation. C'est ce que laisse entendre P.Gillot sans toutefois le dire de façon assez forte. Ne sont-ils pas tributaires d'un état de la question qui englobe toutes les hypothèses? Autrement dit, est-il encore possible de trancher cette question du mind-body problem?

En conclusion, l'auteure répond positivement, elle préfère nettement les voies ouvertes par Putnam pour lequel il ne saurait y avoir de lieu de la pensée et qui emploie toute son énergie à démonter les théories neuropsychologiques. L'esprit n'est assimilable à aucun substrat matériel ou immatériel, peut-être convient-il de penser son inhérence au monde comme le suggère une ultime référence au livre de Vincent Descombes, *La denrée mentale*.

Pour compléter cette présentation du livre de P.Gillot, notons un lexique très clair et très utile pour s'y retrouver dans la sémantique surabondante de la philosophie de l'esprit ainsi qu'une bibliographie équilibrée et bien choisie.

Evelyne GUILLEMEAU

GOLDSTEIN, Rebecca: *Betraying Spinoza. The Renegade Jew Who Gave Us Modernity*. New York: Schocken, 2006.

Rebecca Goldstein no es muy conocida en España. La única obra traducida hasta el momento ha sido *Gödel. Paradoja y vida*, 2006, título que oculta *Incompleteness: The proof and paradox of Kurt Gödel*, 2005, y que tuvo excelentes críticas en los Estados Unidos. Estudió Filosofía en Princeton y Columbia, y durante el curso 2006-07 fue fellow en el Radcliffe Institute for Advanced Study en Harvard University. A partir de su excelente formación filosófica, su interés por la literatura le ha llevado a publicar varias novelas con evidentes resonancias filosóficas, como *The Mind-Body Problem* o *Properties of Light*. Rebecca nació en Nueva York y estudió en una escuela ortodoxa para chicas judías, donde fue alertada sobre los peligros de la filosofía a partir del ejemplo de Spinoza. La primera característica de su libro *Betraying Spinoza* es el tono de implicación personal con el tema, como si se tratara con un ajuste de cuentas con su formación ortodoxa.

A lo largo del libro la autora irrumpe en el discurso de varias maneras. Tras el Capítulo I, que funciona más bien como un prólogo, el segundo es una justificación de su interés personal por el filósofo, con dos momentos privilegiados: la versión denigratoria que recibió en la escuela, según la cual Spinoza era el mejor ejemplo de “apikoros” (hereje), y el momento en el cual debió hacerse cargo de impartir un curso universitario sobre el racionalismo del XVII. Entender a Spinoza parece ser un ejercicio de comprensión de ella misma y, de manera eminente, de comprensión de ella misma como judía. Entender las motivaciones del joven Baruch, judío, inteligente, buen alumno en la “yeshiva”, brillante y prometedor, parece ser entendido por Rebecca Goldstein como entenderse a sí misma, judía, inteligente, buena alumna en la “yeshiva” neoyorkina, brillante y prometidora, pero crítica silenciosa y aten-

ta desde su lugar en el aula, como supone a Baruch de Spinoza, y al fin “apikoros”, merecedora ella también de un “kherem”.

Irrumpe, además, en su calidad de autora del texto, discutiendo su propio trabajo y probando a comprenderse también como escritora que indaga en su memoria. *The most characteristic literary genre of our day is the memoir*, dice al comienzo del capítulo III. La irrupción de la memoria personal es una traición deliberada a la regla spinoziana según la cual el autor debe desaparecer del discurso a favor de un conocimiento objetivo, independiente de la persona que lo enuncia. De hecho, el título, anuncia el propósito de transgredir la regla, puesto que Spinoza va a ser traicionado, “betrayed”. A través de la memoria, dice de sí misma, se sitúa en un tiempo como sujeto literario. Pero Spinoza más bien nos urge a abandonar nuestra identidad temporal como si nos hubiera sobrevenido sin quererla a través de las contingencias de lo que llama “causalidad externa”, las cuales no tienen nada que ver con nuestra verdadera esencia. Spinoza, dice Goldstein, nos exige construir una nueva identidad “from nowhere”, desde el no-lugar de la disolución en la identidad colectiva de la racionalidad. Así alcanzamos la inmortalidad. La *Ética* es la única historia de sí mismo que Spinoza habría aprobado y es, al tiempo, la historia de todos y cada uno de nosotros.

No hay duda de que Rebecca Goldstein sabe como lograr formulaciones sugestivas de las tesis filosóficas, pero al margen de la adecuación de estas explicaciones, lo que propone con ellas es un acercamiento a la filosofía de Spinoza como respuesta a un problema de identidad. El problema mismo procede, según la autora, de su condición de judío sefardita, los cuales, tan sólo una generación atrás, vivían en la península Ibérica como marranos. Según Goldstein, la comunidad en la cual Baruch de Spinoza nació estaba obsesionada por cuestiones de identidad. Sorprende que a este respecto no recoja en ningún momento las palabras de Gebhardt sobre el desgarramiento de la conciencia sefardita, católicos sin fe, judíos sin conocimientos, aunque judíos por la voluntad. La virtud de *Betraying Spinoza* está en el inventario pormenorizado que hace de los modos de darse ese desgarramiento, que no reduce al conflicto en la conciencia religiosa.

Para ello historia los orígenes de la cultura judía española, con una especial atención a las tradiciones cabalistas, la ruptura que representó la expulsión, el caso de Uriel da Costa, la polémica entre cabalistas y ortodoxos, la recepción sefardita de la cabala luliana y la reacción al sabatismo. Sitúa bajo ese fondo las tesis espinosistas sobre la individualidad y la inmortalidad personal.

La condición de judío de los marranos había sido determinada no desde ellos mismos, sino desde la mirada de la Inquisición. Para los inquisidores ser judío no era una condición cultural, ni siquiera de fe religiosa, sino una característica heredada a la que era imposible renunciar. Por eso todos los conversos eran por definición sospechosos de judaizar, puesto que el bautismo no bastaba para que dejaran de ser judíos. Goldstein cita palabras del inquisidor de Llerena en 1628 para señalar que, además, esa condición judaica era moralmente depravada.

Los judíos conversos se encontraban que lejos de haber ganado la posibilidad de integración en igualdad de condiciones con el resto, la misma sociedad que los había forzado, se empeñaba en seguir considerándolos extraños a ella. Sin embargo, inevitablemente los marranos perdían contacto con las tradiciones judías y, por el contrario, incorporaban puntos de vista y costumbres cristianas. Llegados a Holanda, tierra de permisión, el conflicto

entre la ortodoxia judía a la cual querían incorporarse y sus nuevas y mixtas identidades estallaba como crisis de identidad, la cual, según Rebecca Goldstein, bullía continuamente en innumerables episodios y discusiones de la vida común. El caso de Uriel da Costa es narrado como un caso de crisis de identidad que acabó en suicidio.

El suceso que muestra mejor las tensiones a que estaba sujeta la comunidad y sus relaciones con cuestiones de identidad es la polémica entre los rabinos en torno al tema de la inmortalidad y la salvación, tal como estalló entre los años 1635-1636. En ese momento había tres sinagogas diferentes en Ámsterdam, con tres rabinos de orientación diferente: Morteira, Manassed ben Israel y Isaac Aboab. Morteira no era sefardita, sino un askenazi enviado por la judería veneciana para atender a la nueva comunidad. Manassed era sefardí de Madeira. Aboab da Fonseca era el rabino más influenciado por la cábala luriana, que enseñaba y transmitía a sus discípulos. Su traducción al hebreo del libro *Puerta de Cielo*, escrito en castellano por su maestro Abraham Herrera, se encontraba en la biblioteca de Spinoza.

En opinión de Goldstein la cábala y especialmente Luria eran muy atractivos para los marranos: *One can understand how the kabbalistic message, especially as transformed through Lurianism into a tale woven around the theme of exile, of the light that have been lost in the great shattering and was slowly being returned to its rightful place, would resonate for the Sephardic Jews of Amsterdam. They had a terrifying intimate experience of exile's cruelty and were now in the process of restoring what had been smashed in their national and family histories.* (Págs. 144-145) A diferencia de Descartes y Leibniz, afirma Mrs. Goldstein, Spinoza tiene una orientación fuertemente platónica y un interés por la salvación que puede haberle sido transmitida por la influencia cabalística.

Bajo la apariencia de una discusión teológica, la polémica movía emociones muy fuertes entre los sefarditas. Dice la Mishnah que todos los israelitas tienen una parte del mundo futuro (Sanedrín 2:1). Los jóvenes discípulos de Aboab interpretaban que todos los judíos alcanzarían la salvación independientemente de sus pecados, también los que en España vivían como cristianos. Pero Morteira se les oponía vehementemente en base a dos argumentos, la autoridad de las enseñanzas de los rabinos y el argumento de que si no hubiera condenación y castigo no habría razones para cumplir la ley. Para los “jóvenes rebeldes” esta tesis tradicional era una contaminación del cristianismo. Aboab intervino directamente publicando en hebreo *Nishmat Hayyim, Almas de vida* en el cual afirma la narración luriana de las vasijas de luz rotas y la restauración final. Asumiendo en positivo la mirada de los inquisidores, el judío lo es por algo constitutivo de su propia esencia, que va pasando por vidas sucesivas, independientemente de la elección que haga de un Dios u otro.

Para los sefarditas cabalistas lurianos era una cuestión de identidad. No sólo ellos habían debido reaprender qué significaba ser judíos, sino que los familiares dejados atrás vivían todavía en la situación de judíos alienados por su entorno social y educación cristiana. La polémica refleja evidentemente las tensiones y experiencias de los marranos, sus esperanzas y el recuerdo vivo de los que se habían quedado en la Península. Mostrar que Spinoza era sensible a esa historia de sufrimiento, que había formado parte de su educación y que la había olvidado es quizás lo mejor de *Betraying Spinoza*.

Spinoza llama “conatus”, dice Rebecca Goldstein, al compromiso de cada cosa consigo misma. Es un compromiso con el propio ser que surge automáticamente del propio hecho

de ser ella misma, y del propósito de hacer lo que cree que hace falta para impulsar su bienestar. Tal como Goldstein se expresa, Spinoza tendría una concepción teleológica de la permanencia de cada cosa en sí misma. Pero la explicación tiene todo el aspecto de venir exigida por la tesis de la autora según la cual el origen del concepto estaría en los problemas de identidad de los sefarditas. El “conatus” de Goldstein, efectivamente, parece una proyección demasiado literal de los deseos de identificarse como judío.

Goldstein plantea las cuestiones de la identidad personal de una manera confusa al comienzo del capítulo III, y lo vuelve a hacer ahora, en la pág. 159 ss: *One cares about one's self simply because one is one's self. A person is committed, immediately and unthinkingly, to the survival and flourishing of that single thing in the universe that she is. There is no reason, external to one's own identity with that thing –one's self- that one should be so single-mindedly, unswayingly committed to it.* (pág. 160). Hay varias confusiones. Que yo soy yo es simplemente el principio de identidad y no dice nada sobre mí; que yo esté interesado en mi supervivencia es –me parece– una feliz realidad, una cuestión psicológica que podría ser distinta, como prueba el suicidio o la entrega de la vida por una idea; que la conciencia sea necesariamente algo para-sí y autoconciencia, es otra cuestión, una afirmación metafísica sobre el ser de la conciencia. Pero que, además, estas tesis sean aplicadas a las cosas como tales, sean o no una conciencia, es un salto injustificado. Es muy sugestiva la tesis de situar la noción de “conatus” en las crisis de identidad de la comunidad sefardí, pero si no se explica mejor cómo una experiencia psicológica se convierte en una respuesta metafísica, la traición al filósofo parece excesiva.

Según Goldstein, la respuesta de Spinoza al problema de la identidad y la salvación es, ella también, una traición al problema sefardí. Nuestro propio “conatus”, nuestra actividad más propia, la razón, nos lleva a una visión de la realidad “sub specie aeternitatis” bajo la cual ser quienes somos es una contingencia. Encontramos la salvación en el ejercicio de la razón, la cual nos lleva a ese estado de extrañamiento de nosotros mismos y nos libera del miedo a la muerte. Spinoza aprovecha la propuesta de Descartes de tomar el rigor matemático como modelo, pero lo aplica al problema de la identidad, el sufrimiento y la salvación. Sin embargo, su respuesta es *the most damnable betrayal one of the own could commit. It was to deny that he was one of their own* (pág. 164), es decir, niega la identidad judía como pueblo escogido, pues la razón que salva pertenece a cualquier humano.

Señala, además, que la respuesta de Spinoza no sólo responde a las mismas cuestiones sobre la identidad y salvación que caracterizaban a los marranos, sino que el camino de reconstrucción escogido es el que ellos mismos habían seguido para incorporarse al judaísmo. Efectivamente, Rebecca Goldstein encuentra paralelismos entre Luria y Spinoza. Si Luria creía que nosotros éramos trozos de una unidad esencial, de la luz caída al principio, y si había, por tanto, un camino que recorrer hasta que la unidad original fuera restaurada, Spinoza creía que somos momentos de “Deus sive natura”, de una Unidad que es la única substancia que existe, y la razón puede llevar a todos los seres humanos a la salvación, a la contemplación “sub specie aeternitatis”. El camino hacia la excomunicación de Spinoza, su aceptación y su marginalidad respecto a toda nueva identidad (ni judío, ni cristiano) es parte del camino hacia la salvación por la razón.

Estas tesis son, en mi opinión, el aspecto central de *Betraying Spinoza*, aunque la autora también dedica espacio a explicar el conjunto de la obra y la vida del filósofo, especial-

mente de la *Ética*. Sin embargo, no puedo cerrar esta recensión sin señalar algunos llamativos errores, aunque sean de detalle y no afecten al discurso principal.

En la página 15 dice que Spinoza viene de la palabra “thorn” en portugués. Obviamente no es así, sino que derivaría del adjetivo “thorny”. Pero además, parece más lógico pensar que proviene no del portugués “espinhosa”, sino del español “espinosa”, que suena exactamente igual. Goldstein confunde también el portugués y el español cuando en varios lugares habla de “autos-da-fé” en España. Obviamente debería decir “autos de fe”. Quizás Rebecca Goldstein tiene algunas confusiones geográficas, porque sitúa a Girona en el sur de España y dice que el Zohar fue escrito en Girona, pese a que cita correctamente a Mose ben Sem Tob como Moses de León. También se equivoca cuando sitúa en Girona a Ibn Gabirol. (pág. 86, 87 y 88).

Hay que recordar que no es un libro escrito para especialistas, sino dentro de una serie de temas y pensadores judíos dedicada al público culto en general. Eso explica las intromisiones de la autora, el empeño por situar a Spinoza dentro de una reflexión general sobre la identidad judía e incluso alguna justificación sobre la inclusión del filósofo dentro de la colección.

Ramón SÁNCHEZ

KLEVER, Wim: *Boerhaave ‘Sequax Spinozae’. De beroemde medicus als volgeling van Spinoza en eminente uitlegger van de Ethica*. Vrijstad, 2006, 99 p.

Herman Boerhaave (1668 – 1738), hijo de un pastor calvinista, estudió teología, filosofía y medicina, y fue un humanista neerlandés, conocido en toda Europa de su tiempo. Ocupó diversas cátedras en la Universidad de Leiden.

La tesis del pequeño libro de Wim Klever es mostrar que Boerhaave fue un buen alumno de Burchard de Volder (1643 – 1709), quien habría conocido personalmente a Spinoza y sus amigos. Aunque De Volder y más tarde Boerhaave se distanciaron públicamente de la filosofía de Spinoza, según los propios contemporáneos y también según Klever los dos fueron de veras spinozistas.

Klever examina los escritos de Boerhaave y comenta con detalle las referencias explícitas e implícitas a Spinoza cuya obra conocía bien. Como lo atestigua el hecho de que parafrasea muchas proposiciones de la *Ética* y (sin nombrarlo) utiliza algunos ejemplos de Spinoza.

Resulta chocante que su tesis doctorado de filosofía *De distinctione mentis a corpore* (1690) exhiba una posición propia de una filosofía naturalista alguien que se declara, al mismo tiempo, contrario al naturalismo de Spinoza. Pero a medida que avanza en fama y en edad, se atreve cada vez más a expresarse abiertamente. En sus famosas sentencias revalida la epistemología y metodología spinozista como punto de partida para la ciencia. El método que propone recomienda este proceder: a partir de diversas experiencias empíricas, se infieren las *nociones comunes* características del procedimiento “more geometrico”. El fundamento de todo ello está en la unidad de toda la naturaleza: el hombre no es diferente del resto de seres del universo. El hombre es una “máquina mecánica” compuesta por muchísi-

mas sub-máquinas. Boerhaave critica de una manera irónica, igual que Spinoza, la ignorancia de las causas verdaderas que lleva a mucha gente y a filósofos altaneros (cartesianos) a inventar ficciones absurdas de ningún valor. La medicina como “ciencia eterna” explica las cosas desde causas próximas, para poder curar las anomalías.

En su trabajo principal, el manual clásico del siglo XVIII, *Institutiones medicae* (1707), reproduce la antropología mecanicista de Spinoza, con aclaraciones procedentes de su experiencia médica. Boerhaave trata del hombre como una parte de la naturaleza y del alma como idea del cuerpo “y nada más”, utilizando términos y frases que hoy se considerarían como plagio. En esta obra, se apodera de la unidad de cuerpo y mente, con la consecuencia de *Ética* III, 2: “Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a otra cosa alguna (si la hay)”. Y siempre sin nombrar Spinoza, excepto una vez y al margen al tratar la memoria, donde proporciona el ejemplo del poeta Español mencionado en *Ética* IV (pp. 39-ss)

Además Boerhaave explica a teoría spinozista de los afectos como “reacciones” -la traducción favorita de Klever-. Y defiende la tesis de que la razón no tiene fuerza frente a las turbaciones del ánimo, incluso hace uso de la misma cita de Ovidio (*Ética* IV, p.17) y como Spinoza escribe sobre Medea, a quien cita el poeta: “veo lo mejor y lo apruebo, pero hago lo peor”.

Hay más pruebas del conocimiento profundo que tenía Boerhaave de la filosofía de Spinoza y, lo que es más, de su conformidad con ella. Por consiguiente, no es de extrañar que hayan aparecido en su tiempo algunos escritos culpando a Boerhaave de spinozismo. Según Klever, gracias a él se difundió la actitud científica pudiendo hablarse de un “contagio spinozista” en el pensamiento europeo del siglo XVIII. Boerhaave fue -con más de 50 reimpresiones de su manual *Institutiones medicae*-, hasta mucho tiempo después de su muerte, el “praeceptor totius Europae”.

Miriam VAN REIJEN

MALINOWSKI-CHARLES, Syliane: *Affects et consciente chez Spinoza. L'automatisme dans le progrès éthique*. Hildesheim, Olms, 2004, 257 págs.

Ya el título y el subtítulo de esta obra dan las cuatro claves del libro. La autora presenta el pensamiento de Spinoza sobre el papel de los afectos y la conciencia de sí en el progreso ético entendido como algo automático y necesario. Quiere explicar cómo el filósofo holandés concilia el automatismo de la mente¹ con la conciencia de sí, porque entiende que la conciencia de sí no es una instancia de control libre de las ideas, sino ideas de las ideas y, por tanto, ideas causadas, como las otras, bajo el efecto de leyes que se aplican a la mente (p. 11). Lo importante es que resaltando la necesidad de los procesos y los mecanismos automáticos en la mente se puede hablar de progreso ético sin caer en el finalismo (p. 236).

¹ Los estudiosos de lengua francesa tienen un cierto problema al traducir el término latino “mens” (que es el que siempre utiliza Spinoza, excepto cuando está criticando otras concepciones filosóficas que hablan de un alma espiritual y libre), pues al no tener la palabra “mente”, utilizan la palabra “alma”. Yo utilizaré la palabra “mente”, en vez de “alma”, porque me parece que con ella es más fácil explicar lo que el libro dice.

Son precisamente, de acuerdo con la lectura que la autora hace de la obra de Spinoza, los afectos los que hacen que el proceso mecánico del conocimiento de las ideas sea al mismo tiempo un progreso ético. Como se ve, el planteamiento no puede ser más interesante.

La obra, que parte de su tesis doctoral, está muy bien estructurada. En una primera parte trata del dinamismo automático en los modos, estudiando los diferentes aspectos de la causalidad en la obra de Spinoza, así como el concepto de afecto y su papel en esta causalidad. La segunda parte está dedicada al estudio de la conciencia de sí y su relación con los afectos y la ética. Por último, la tercera parte presenta el papel de los afectos y la conciencia de sí en el progreso cognoscitivo y ético de la vida humana. La obra finaliza con un resumen, a modo de conclusión, y una abundante bibliografía sobre el tema.

Partiendo de las tradicionales exposiciones de la filosofía spinozista de la causalidad inmanente necesaria de Dios con respecto a todas las cosas (causalidad vertical) y de la causalidad también necesaria que rige las relaciones entre las cosas (causalidad horizontal), Syliane Malinowski-Charles quiere ver en los textos de Spinoza otro tercer elemento de la causalidad que ayuda a explicar cómo vive y siente un ser humano su mente y su cuerpo, lo que llama la “causalidad vivida”. Pero para explicar esto quizá sea necesario recordar algunos problemas que tiene la filosofía del pensador holandés.

Como es sabido, Spinoza corta de raíz los tremendos problemas de la antropología cartesiana, pues de entrada dice que cuerpo y mente no son dos cosas, sino dos expresiones de la misma cosa, y que, por tanto, no hay ninguna interacción entre ellos: las ideas no pueden producir efectos en los cuerpos, ni los cuerpos producir efectos en la mente. Así no se necesita ninguna explicación de la interacción entre mente y cuerpo. El problema queda atajado de raíz. Pero esta solución no deja de presentar otras dificultades: si una piedra que rueda por una ladera choca con mi cuerpo y produce el efecto de la rotura de mi pierna, ¿la mente de esa piedra “choca” con mi mente y me produce tristeza? Parecería correcto decir que es la rotura de mi cuerpo la que produce que mi mente piense en el dolor de mi cuerpo y se sienta mal por esa situación corporal. Por otra parte, si durante algunas horas estoy sentado en mi estudio descubriendo nuevas leyes físicas de la naturaleza, supongamos, y aumentando considerablemente mi potencia de pensar y mi propia mente, ¿mi cuerpo aumenta considerablemente su potencia física regida por las leyes de la extensión? Un simple vistazo a la *Ética* nos muestra que, en el funcionamiento pasivo del hombre, la causalidad necesaria del cuerpo es explicada, pero la de la mente simplemente es afirmada en virtud de su identidad real y causal con el cuerpo; por el contrario, en el funcionamiento activo del hombre, lo que es explicado es el proceso automático de la mente en el conocimiento y, en cambio, el progreso del cuerpo es sólo afirmado en virtud de la identidad real y causal.

La teoría que hace Spinoza le evita los quebraderos de cabeza cartesianos y le permite geometrizar la vida humana con una causalidad necesaria, algo esencial para su proyecto de emancipar a los seres humanos, pero le es muy difícil entender la experiencia vivida, cómo sentimos nuestro cuerpo y nuestra propia mente. Eso es, creo, lo que la autora quiere explicar cuando habla de la “causalidad vivida”. La solución que propone es, además de mantener los conceptos de causalidad inmanente y causalidad horizontal, afirmar que la mente y el cuerpo en el ser humano interactúan indirectamente por medio de la Substancia (p. 14), porque, de acuerdo con los textos de Spinoza, no puede decir que cuerpo y mente interactúan directamente. Parece querer decir que las cosas finitas no sólo son modos de la subs-

tancia, sino que la modifican. Así un cambio en un cuerpo modifica la Substancia y ésta produce inmediatamente en la mente de ese mismo cuerpo una expresión correspondiente (p. 52). Esto es lo que asegura la unidad vivida del hombre, modo finito en los dos atributos (p. 36). Si entiendo bien esta propuesta, cuando la piedra me rompe la pierna, la Substancia tiene una nueva modificación en la extensión que ella repercute inmediatamente en el pensamiento haciendo que mi mente sienta tristeza. Así la “causalidad vivida” sería una manera de explicar la experiencia vivida. La mente siente lo que pasa en su cuerpo. De acuerdo con Spinoza, no se puede explicar esto diciendo que lo que sucede en el cuerpo determina lo que pensamos de él. Pero hay que explicar ese sentimiento que es verdadero y la autora lo hace mediante la afirmación de que cuerpo y mente interactúan, no directamente uno sobre la otra, sino por medio de la Substancia. Porque un cuerpo modificado por otro cuerpo “modifica” directamente a la Substancia (de la que este cuerpo es una expresión finita) es por lo que esta Substancia a su vez se expresa de una manera diferente en la mente que corresponde a este cuerpo (p. 53).

Según la autora, los afectos del cuerpo y de la mente tienen la misma realidad ontológica, pero en los diferentes momentos de la vida no se da la misma experiencia individual sobre ellos: para el que siente un afecto en un momento concreto, este afecto es sentido, por ejemplo, como un afecto del cuerpo (en otras ocasiones será sentido otro afecto como de la mente), pero se postula siempre la existencia de un reflejo de esta realidad modal en el otro atributo (p. 55). Y es que hay igualdad entre los modos paralelos desde el punto de vista ontológico, pero hay diferencia desde el punto de vista de lo vivido (p. 57). Todo esto será para ella muy importante en su explicación del funcionamiento de los afectos, para los que la autora reserva el término *affect* con gran acierto.

Esta explicación puede solucionar algunos graves problemas de la filosofía de Spinoza, pero parecen chocar con algunas de las piedras maestras del spinozismo. ¿Cómo casar esto con la inmutabilidad y la impassibilidad del *Deus seu Natura seu Substantia*? ¿Cómo entender sus afirmaciones de que la Substancia se desarrolla o evoluciona por estas modificaciones? ¿No sería mejor reconocer los problemas de la filosofía de Spinoza en vez de intentar rellenar sus lagunas con constructos conceptuales que, por otra parte, tienen difícil acomodo con otras piezas del sistema spinozista?

Pero sigamos con la descripción de la obra. Esta causalidad por mediación de la la Substancia explica, afirma la autora, la unidad de uno mismo que sentimos en los afectos (p. 15). Según el esquema de la causalidad indirecta del cuerpo sobre la mente, se puede interpretar la simultaneidad entre mente y cuerpo como una modificación substancial única y decir, pues, que el afecto, o mejor la afección corporal, causa indirectamente el afecto mental (p. 70). Así la causalidad indirecta explica cómo los afectos están en el núcleo mismo de cómo la mente siente al cuerpo (p. 83).

La profesora Malinowski-Charles ha querido privilegiar tanto los afectos en su lectura de Spinoza que los ha dotado de un estatuto propio. Así, aunque a veces, siguiendo la terminología de la *Ética*, los llama “ideas” (p. 65), generalmente los interpreta como modificaciones de las ideas, es decir, modos de modos, parece que incluso teniendo su propio modo infinito, el amor de Dios (pp. 26 y 143). Entonces, los afectos serían determinaciones de los estados corporales y de las ideas (p. 78) o mejor, de algunos estados corporales y de algunas ideas, pues, nos recuerda, está el axioma 3 de la parte II de la *Ética*: los afectos no

se dan sin la idea, pero se pueden dar ideas sin afectos. ¿Cuándo las ideas tienen esas modificaciones que llamamos afectos? Cuando se da un aumento o disminución de potencia. Por tanto, los afectos son lo que le permite a la mente sentir la evolución de la potencia de su cuerpo y de sí (p. 69). La mente “siente” el cuerpo y se siente a sí misma en los afectos producidos por las variaciones de potencia. Quizá si diera más importancia a los textos de Spinoza que dicen que los afectos son ideas e interpretara E 2Ax3 en consonancia con estos textos, la autora no tendría que recurrir a la interpretación de los afectos como modificaciones de modificaciones, ni sugerir que el Amor intelectual de Dios es un modo infinito, y no por eso sería menoscabado su empeño de relacionar los afectos y la conciencia de sí con el progreso automático ético, lo que es el verdadero corazón de la obra y algo realmente muy interesante.

En la segunda parte del libro se relacionan los afectos con la conciencia de sí o idea de la idea. Según Spinoza, señala la autora, tenemos ideas de nuestro cuerpo y de las cosas que nos suceden en el mundo corporal, pero además tenemos ideas de esas ideas. La conciencia de sí no es otra cosa que estas ideas de las ideas. Cada vez que tenemos una idea nueva (porque nuestro cuerpo ha tenido a su vez una novedad), se produce una idea de la idea nueva, hay una conciencia de sí. Por eso la conciencia de sí es la conciencia de las variaciones en el poder del cuerpo y de la mente (p. 105). Pero no se trata de una idea meramente intelectual, pues el aumento de potencia nos produce alegría y la disminución nos produce tristeza. Por eso la conciencia de sí es un conocimiento afectivo y experiencial (p. 106). Lo que nos produce alegría, lo amamos, lo deseamos y lo buscamos, y lo llamamos “bueno”; lo que nos produce tristeza, lo odiamos, intentamos evitarlo y lo llamamos “malo”. Los juicios de lo bueno y lo malo, los juicios éticos, sólo pueden ser capaces de hacerlos los que tienen conciencia de sí, los que son capaces de sentir afectivamente su potencia propia bajo la forma de una alegría o una tristeza (p. 116). Como la alegría refuerza la potencia de nuestro cuerpo y nuestra conciencia de sí, refuerza, pues, nuestro ser, que tiende necesariamente a buscar encuentros “alegrantes” con los otros seres y un aumento del poder de la mente y de la conciencia de sí. Por eso, afirma, la ética es una empresa de aumento de la conciencia (p. 127). Así puede afirmar que la vida afectiva es la fuente de donde saca la mente el dinamismo de su progreso ético hacia el reforzamiento de su ser (p. 101).

La tercera parte está dedicada a presentar el papel que los afectos y la conciencia de sí cumplen en el progreso que va desde la vida basada en el conocimiento inadecuado hasta la vida más perfecta basada en el conocimiento intelectual, pasando por la etapa intermedia del conocimiento por nociones comunes. La autora quiere presentar una visión en la que se vea la continuidad entre los tres géneros de conocimiento (p. 150): cómo en el primero hay herramientas que son utilizadas para el paso al segundo, y cómo en el segundo también hay elementos que mueven a la mente a pasar el tercero.

El hombre empieza teniendo conocimiento de las cosas por sus sentidos, pero malinterpreta esa información construyéndose una visión deformada y fragmentaria del mundo. Ahora bien, las ideas que adquirimos por la experiencia no son falsas en sí mismas, sino sólo por la interpretación que las damos con otras ideas. Cuando me siento triste por la enfermedad que me invade, es verdad que tengo una enfermedad y que me siento triste. En este sentido toda idea del cuerpo es verdadera (p. 152). A partir de estas experiencias y otras muchas, afirma la autora, podemos hacer comparaciones entre ellas y destacar lo que es común a

todos los cuerpos (pp. 157 y 190) y así formar nociones comunes con las que nos formamos como un mapa de todo lo que es común en la naturaleza, interpretación ésta de la naturaleza que sí es adecuada. Así entramos en el segundo género de conocimiento. Además, la mente sabe inmediatamente por sus afectos si una cosa es buena o mala para ella (p. 168), si un encuentro le ocasiona un aumento o una bajada de potencia, y tiende a buscar lo que aumenta su potencia y a evitar lo que la disminuye, porque la esencia de la mente es deseo de perseverar en la existencia, y lo que aumenta su poder favorece su existencia y lo que reprime su poder amenaza su existencia. Ahora bien, lo que nos produce aumento de poder y alegría es precisamente lo que es común a nosotros (lo que nos es contrario nos desgasta), de donde se ve el nexo necesario entre la búsqueda de la alegría y la búsqueda del aumento de relaciones por lo que nos es común y, por tanto, la búsqueda de nociones comunes. Quizá esta importante ligazón entre alegría y nociones comunes no es muy destacada por la autora, dada su importancia.

Con esas comparaciones y nociones comunes de las cosas ya tenemos ideas verdaderas y como automáticamente formamos ideas de esas ideas verdaderas, esta conciencia de nuestras ideas nos lleva a conocernos como potencia de pensar y a desear aumentar esa potencia.

Los afectos ofrecen a la mente los útiles necesarios para su progresión automática (p. 169): el mecanismo deriva de que para Spinoza los afectos de alegría son más fuertes que los afectos de tristeza (p. 169). La clave del progreso individual y de la salvación reside en la utilización de afectos gozosos contra los afectos tristes (p. 163). Hay una interacción entre la esfera afectiva, la esfera cognitiva y el progreso ético, porque las ideas del bien y del mal y los juicios éticos no son más que un trasunto de los afectos gozosos o tristes (p. 171).

El paso del segundo al tercer género de conocimiento también supone una continuación y algo, en cierto modo, automático, pues la intuición nace de la razón como un efecto de su causa (p. 183). A partir del conocimiento de las nociones comunes la mente llega a conocer la esencia de la extensión y del pensamiento y a comprender que extensión y pensamiento son los atributos de una potencia infinita, que llamamos *Deus seu Natura*. La mente experimenta gozosamente que todas las cosas son en Dios y que su cuerpo y ella misma no son otra cosa que expresiones modales finitas de esa potencia infinita y adquiere así el sentimiento y el gozo de sí misma en Dios. El *amor erga Deum*, que nace del segundo género de conocimiento cuando el hombre se forma un mapa general de la naturaleza y conoce a Dios, da paso al tercer género de conocimiento del que surge un amor intelectual a Dios, un sentir y experimentar que somos eternos, un amor que conoce todas las cosas *sub specie aeternitatis*, como teniendo su causa en Dios y este amor alimenta eternamente el deseo de la mente de continuar conociendo según el tercer género de conocimiento (p. 226). Es el carácter dinámico y afectivo de este conocimiento de lo infinito y lo eterno el que explica justamente que haya un movimiento hacia ideas nuevas, más bien que quedarse en la contemplación estática de la idea de su eternidad. La aprehensión afectiva de estos nuevos objetos va a crear nuevos afectos de alegría y de deseo, de los que la *acquiescentia animi*, el amor intelectual de Dios y la conciencia de sí del sabio son el ejemplo y constituyen la beatitud absoluta, la meta del camino ético (p. 221). Se podría decir, con la autora, que la estructura misma del conocimiento adecuado es un *conatus* o un deseo de conocer que, por su reforzamiento guiado por los afectos, ha desarrollado los medios de su propia subsistencia, acti-

va, autónoma y eterna (p. 232). Si la mente es un autómata guiado de manera totalmente interna hacia la felicidad, si es una especie de máquina de felicidad, es porque es desde toda la eternidad una parte del gozo eterno e infinito de la Substancia (p. 239).

Para acabar, señalaré que, aunque apunta el papel de la política en esta vía ética hacia la felicidad (p. 239), apenas lo desarrolla, quizá dejándolo para otra publicación. Lo mismo habría que decir de toda la parte de la ética que tiene que ver con la virtud de la generosidad y las relaciones individuales de unos hombres con otros. Como se ve, se trata de un libro sumamente interesante que nos empuja a esperar nuevos escritos.

Francisco Javier ESPINOSA

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Francisco José: *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa*. Barcelona, Anthropos, 2007, 318 págs.

Difícilmente podría comprenderse la actualidad de Spinoza, tanto entre los profesionales de la filosofía como en los lectores cultos de las más variadas disciplinas e intereses, si las lecturas e interpretaciones de su obra hubieran de estar guiadas por el mero afán de la erudición arqueológica, o por el prurito hermenéutico de rescatar la verdadera intención de unas páginas pertenecientes a un tiempo definitivamente ido y ajeno a nosotros. Desde luego, nada más lejos de la trayectoria intelectual de Francisco José Martínez, cuyo propósito principal no es la reconstrucción filológica del pensamiento spinozista, por más que haya dedicado buena parte de su tiempo y esfuerzo intelectual a pensar sobre él, desde su libro *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinosa* (1988) hasta el volumen que aquí presentamos, que recoge diversos textos sobre este filósofo, algunos ya publicados en una primera versión y otros inéditos, que ha ido elaborando desde el año de la fundación del “Seminario Spinoza” de España (1990), que actualmente preside-. Aunque en este libro acredita y exhibe su notable conocimiento del pensamiento de Spinoza desde dentro, Martínez quiere servirse de él para encarar el tiempo presente.

La clave de lectura de este libro es justamente que la filosofía de Spinoza puede ser entendida como una respuesta a la crisis de su época, el Barroco, “una época de restauración política, ideológica y cultural con reforzamiento de los poderes absolutistas y la proliferación del irracionalismo en todas sus facetas” (p. 8), y que en consecuencia puede servirnos de ayuda hoy para comprender nuestra época, que es según Martínez una época neobarroca (esto es, en la que se concitan también el poder trascendente al conocimiento y control de los ciudadanos, el irracionalismo supersticioso y el desfondamiento teórico, añadiría por mi parte), y para indicarnos cómo es posible salir de ella.

En esta calificación del contexto histórico de Spinoza como Barroco, y del filósofo como pensador antibarroco, coincide el autor con Negri. Como saben los estudiosos de Spinoza, la obra de éste representa, en la interpretación del italiano, la continuación y reelaboración de la utopía renacentista, naturalista y republicana en el enclave holandés, un espacio anómalo en la Europa del absolutismo monárquico; y su filosofía es también una anomalía en el panorama filosófico del siglo XVII, dominado por Descartes y Hobbes.

Servirse de conceptos como Barroco y Renacimiento para referirse a tendencias y posi-

ciones filosóficas supone trasladar categorías que pertenecen en su origen principalmente a la historia del arte al terreno de la filosofía y de la teoría política. La operación lleva consigo algunos riesgos; no sólo hay, como en toda clasificación, casos singulares que escapan a la cuadrícula del taxónomo, sino que a veces los conceptos que encajan en los marcos propios de una disciplina no se ajustan bien a los de otra. Más adelante aludiré a ello. Pero antes querría destacar que quien pretenda interpretar la época de Spinoza como barroca necesita disponer también, junto a otros recursos, de una perspectiva estética que le permita enlazar arte, literatura, religión, política y filosofía; una tarea difícil, que F. J. Martínez ha realizado con notable solvencia.

Él nos hace ver que el Barroco tiene en su raíz el pesimismo antropológico, la insistencia en la finitud humana, en la fugacidad del tiempo y la variabilidad de la fortuna, la meditación melancólica sobre la muerte; llama al espectador y al lector al desengaño y al alejamiento del mundo. Complementariamente, pone el énfasis en la trascendencia y majestad del poder, tanto el divino como el de los príncipes. Y proporciona la pantalla ideológica adecuada a la legitimación de estos poderes y a sus fines de lograr adaptación y obediencia por parte de los súbditos: privilegian la teatralización de la vida, la proliferación alegórica, la elipsis y la hipérbole (que van a la par de la elipsis de los ciudadanos y la hipérbole del poder), la oscuridad y el deslumbramiento. En el plano del pensamiento, el Barroco es artificio retórico y figuración, que prima la imagen frente al concepto, las “empresas” alegóricas de un Saavedra Fajardo frente al orden geométrico de los conceptos. Es un modo de exposición adecuado a la revelación religiosa o a la sabiduría esotérica, pero no a la filosofía.

Al exponer la respuesta filosófica de Spinoza al discurso y la cosmovisión barrocos, la interpretación del profesor Martínez se asienta en la fuerte conexión que establece entre ontología y política, entre la teoría y la práctica. En esto sigue, como él mismo advierte, al propio Spinoza, cuya ética y filosofía política están explícitamente fundadas, como se advierte en la *Ética* y en el *Tratado político*, en la antropología del “conatus”, a su vez basada en la cosmología y la ontología. No se puede separar la crítica metafísica de su intención práctica, ni se puede entender la política sin conocer su trasfondo antropológico. Pero el autor se guía sobre todo, me parece, por una convicción de cuño marxista que ha inspirado todos sus escritos, la de que las preocupaciones teóricas están siempre guiadas por las tareas prácticas que se le plantean a la humanidad en cada momento histórico (p. 167), y que, por tanto, una ontología (y en especial una ontología materialista) ha de estar abierta a la práctica y no puede autofundamentarse, porque es fruto de una vida previa (p. 185). De esta manera, el contexto histórico y político contribuye a explicar los contenidos y enfoque del proyecto teórico; y a su vez éste muestra los fundamentos de la filosofía moral y política.

La propuesta de Espinosa se centra en la tarea de constitución de un sujeto que se hace libre a través del reconocimiento de sí mismo como una parte de la Naturaleza y del conocimiento y uso reflexivo de sus afectos, y que desarrolla su potencia de existir junto con otros como él en el espacio de la ciudad. Es por tanto una propuesta afirmativa y optimista, en el sentido de que confía en la posibilidad de aumentar la fuerza y la alegría mediante el conocimiento y la concordia.

Tal propuesta se asienta sobre una base ontológica materialista, de la que cabe destacar dos rasgos. En primer lugar, es immanentista: no hay nada más allá de la Naturaleza en la

que concurren y se entrecruzan las cosas y procesos del Universo, no hay lugar para trascendencia alguna. Y es, además, determinista: la compleja conexión de los modos que constituye la totalidad de lo real forma una red causal necesaria, sin fisuras, en la que cada momento se explica como efecto necesario de causas antecedentes. No hay por tanto lugar para un designio providencial ni para una teleología intrínseca a los procesos naturales.

El desafío es entonces explicar cómo es posible hablar de libertad y felicidad en un mundo sin providencia ni finalidad, ajeno a la conveniencia o la esperanza de los hombres; cómo fundar sobre estas bases una alternativa al pesimismo barroco, en vez de sumirse en el fatalismo. Para ello es preciso, primero, liberarse de las ilusiones de la visión teleológica, antropomórfica, del Universo, y recurrir después a un concepto de libertad diferente de la ilusoria concepción del libre albedrío. Es justamente aquí, en la concepción de la libertad como un proceso de liberación que parte del reconocimiento de la necesidad y se desarrolla en un trabajo paciente de constitución de sí mismo mediante la reflexión sobre los propios afectos, para convertirse en causa adecuada de la propia vida hasta donde es posible, donde se encuentra el núcleo del proyecto de Spinoza, según el autor de este libro. Seguramente por eso el problema de la libertad es el objetivo principal de varios de los trabajos contenidos en el volumen -como “La recepción spinozista de la ontología cartesiana”, “Necesidad y libertad en los *Cogitata Metaphysica*”, el extenso y documentado ensayo “Necesidad y libertad en Espinosa a la luz de la escolástica tardía española” o “La constitución del sujeto ético: de la servidumbre a la libertad”-, y tiene un peso destacado también en otros, como el referido a las resonancias de Séneca en Spinoza o el que se ocupa de la noción de fortuna en el filósofo holandés.

De esos presupuestos ontológicos se sigue una antropología naturalista, que rechaza la visión del mismo como habitante de un “imperio” singular al margen de las leyes comunes de la Naturaleza, y con ello el dualismo cartesiano, la escisión entre lo físico y lo mental que separa y privilegia el alma racional del ámbito mecánico de los cuerpos, para insistir en que formamos parte de la Naturaleza global, y en que nuestra potencia limitada se esfuerza por perseverar en la existencia frente a la fuerza siempre superior de causas exteriores. Lo que conduce a una ética que es también naturalista, es decir “una ética basada en las potencialidades del cuerpo humano y no en la sumisión a un deber ideal extraño al cuerpo e impuesto desde el exterior sobre el mismo” (p. 164). La lectura materialista de Spinoza que hace Martínez, en la que está muy presente también Deleuze, acentúa en consecuencia el papel del cuerpo y de la imaginación en la filosofía spinozista. Es verdad que la imaginación proporciona un conocimiento parcial e inadecuado, pero por otra parte es un imprescindible auxiliar de la razón, puesto que el conocimiento ha de partir forzosamente de la percepción del mundo que proporcionan las imágenes sensoriales del cuerpo. Del mismo modo, la liberación no consiste en desprenderse de las pasiones, de refugiarse en la fortaleza inaccesible de la razón pura. A diferencia de los estoicos, y del mismo Descartes, Espinosa no cree que la razón sea capaz de imponerse por sí sola a las pasiones y de alcanzar un dominio absoluto sobre ellas, sino que sostiene más bien que sólo en cuanto el propio conocimiento racional se reviste de fuerza afectiva puede imponerse sobre los afectos pasivos o, mejor dicho, vivir los afectos activamente. El camino de la ética es un paciente trabajo de reflexión sobre la dinámica afectiva para orientarla del modo más provechoso para nuestra ubicación en el mundo, para nuestro afianzamiento y autonomía.

Por consiguiente, lejos del cliché racionalista y del mero mecanicismo, y más bien por el contrario en la línea de lo que Bloch llamó la “izquierda aristotélica” el cuerpo no es para Spinoza un obstáculo, sino un instrumento en la tarea de liberación del sujeto ético, en el despliegue de la actividad gozosa del sabio. Gozosa porque, paradójicamente, es el reconocimiento de la condición natural del hombre y de su pertenencia a un orden cósmico determinista y el esfuerzo por conocerlo el punto de partida de la afirmación alegre de la vida y de la potencia del sabio, enfrentada a la melancolía supersticiosa del Barroco: la filosofía no es una meditación sobre la muerte, sino una lúcida consideración de la vida, por eso mismo centrada en el disfrute de lo que se puede, y no en el inútil lamento por no tener lo imposible. Muy acertadamente, a mi juicio, Martínez destaca reiteradamente el contraste entre el pesimismo antropológico barroco y la confianza optimista en el hombre de Spinoza, que a su juicio conserva el legado del humanismo renacentista.

Es éste un Spinoza que resulta, pues, más epicúreo que estoico, por así decirlo. Sin embargo, este libro deja claro que el filósofo no propugna el repliegue hacia la amistad en el jardín privado como remedio ante la irracionalidad del mundo político y social, sino que considera que los individuos humanos, incluidos los sabios, sólo pueden conseguir la potencia necesaria para subsistir, desarrollar su conocimiento del universo y vivir alegremente por medio de la cooperación con sus semejantes, en el marco de la ciudad. La ética que identifica virtud y potencia se abre, pues, necesariamente a la política, y por eso ésta ocupa un lugar destacado en la reflexión del filósofo.

Al hablar de la política en Spinoza, Francisco José Martínez se esfuerza por mostrar cómo se conjugan en el filósofo de Ámsterdam la perspectiva realista que reconoce la naturaleza conflictiva de la política y el predominio inevitable de las pasiones en la conducta de la mayoría de los hombres, en línea con la literatura de época sobre la Razón de Estado –cuyos hitos principales se recogen en el capítulo “Espinosa y la razón de Estado”–, y la perspectiva utópica, la convicción de que a través de la política es posible instaurar una racionalidad institucional que permita el progreso en la dirección de una cooperación racional y libre de sujetos no movidos por miedos e ilusiones, como la esbozada en algunas proposiciones de la IV Parte de la *Ética*.

Para empezar, la explicación de la acción política ha de remitirse a su base naturalista: sujetos movidos por sus afectos, la mayoría al margen de la razón, en un horizonte de necesidad y escasez. La política ha de utilizar las pasiones, el miedo y la esperanza, y los motivos pasionales, como la ambición o la codicia, para garantizar la seguridad de la ciudad y la obediencia de los individuos; no hay que descartar, por tanto, la persuasión retórica ni la producción de temor en el discurso político. No es la virtud poseída previamente por los individuos racionales, siempre escasos, y sus buenas intenciones el resorte que impulsará la realización de la buena sociedad; más bien han de ser las instituciones las que creen el marco que encauce la actividad de los ciudadanos por vías razonables.

Por otra parte, los mismos presupuestos naturalistas e inmanentistas de su ontología llevan a Spinoza a concebir el espacio político como conjunción de las fuerzas individuales en la potencia colectiva, “*multitudinis potentia*”, es decir a una concepción democrática del poder en su base, cualquiera que sea luego su configuración institucional (el régimen político), y a rechazar en todo caso la forma política dominante en la Europa barroca, la monarquía absoluta, institucionalización política de un poder trascendente a sus súbditos, apoya-

do en la superstición y el miedo. Y son esos mismos presupuestos los que le llevan a rechazar la interpretación contractualista del origen y fundamento del poder político. El capítulo “Democracia *versus* contrato social en Espinosa” muestra, de acuerdo con los mejores intérpretes de la teoría política de este filósofo, que la hipótesis contractualista consagrada por Hobbes es incongruente con la concepción del cuerpo político como composición de potencias y con la explicación del origen de la sociedad basada en la necesidad y la mecánica de las pasiones. Spinoza rechaza la ruptura hobbesiana entre derecho natural y derecho civil, la ficción jurídica de la alienación de la propia potencia como condición paradójica de la supervivencia.

Los presupuestos y tesis fundamentales de su filosofía política explican también que Spinoza se situase inequívocamente del lado del republicanismo, que tuvo una expresión pujante en la Holanda de su tiempo, y que propugnara una versión u orientación democrática del mismo, en franca oposición a la ambición monárquica de los Orange y a las pretensiones de control ideológico teocrático de los pastores calvinistas. Aunque F. J. Martínez se esfuerce en el capítulo “Espinosa, ¿liberal o republicano?” por mostrarse conciliador, admitiendo que en algún sentido podría situarse a Spinoza dentro de la tradición liberal, las tesis en las que se apoyaría tal adscripción, como la supremacía de las leyes o la defensa de las libertades civiles, pueden explicarse mejor en mi opinión en la tradición del republicanismo romano y el aristotelismo político medieval que en un supuesto protoliberalismo del ciudadano de la República de las Provincias Unidas, liberalismo que, por lo demás, no encaja en su concepción “positiva” de la libertad como autonomía ni con la prioridad de la salud de la república sobre los fines privados, prioridad que ya antes había reivindicado Maquiavelo en sus *Discursos*. La conciliación simultánea de la seguridad estatal y la libertad de conciencia y expresión ha de justificarse por otras vías.

Quizá sea en este terreno de la política donde se pone a prueba con mayor dramatismo la posibilidad de conjugar realismo y utopía o, si se quiere, de encontrar una alternativa al pesimismo antropológico barroco. La voluntad de realismo lleva ya a un hombre del Renacimiento como Maquiavelo a adoptar el pesimismo antropológico como hipótesis metodológica, y a los teóricos republicanos holandeses, como los hermanos De la Court, a seguir punto por punto las lecciones de Hobbes sobre la condición natural de los hombres y sus motivos de acción. Parece como si la dura lección de la experiencia de la crisis política holandesa, que dio al traste con el gobierno republicano de la burguesía de Ámsterdam, hubiera obligado al filósofo a atemperar la confianza –quizá algo ingenua, apunta Martínez– en la posibilidad de una república basada en la conveniencia en la razón alcanzada a través de la deliberación de los ciudadanos. En este sentido, quizá tampoco Spinoza se ve libre después de todo del pesimismo barroco. Pero también es verdad, sin embargo, que pese a todo confía en introducir la virtud cívica y la concordia racional entre ciudadanos libres e iguales a través de las instituciones políticas. Tal vez podríamos decir, siguiendo con la analogía estética, que el diseño racional del clasicismo es la respuesta lúcida a las sombras barrocas.

En suma, este libro constituye una lectura sólida, madura y sugestiva de Spinoza, que introduce con vivacidad y pasión al lector no especialista en su filosofía, y alienta el debate inacabable de los estudiosos sobre y más allá de Spinoza.

Javier PEÑA

MASON, Richard: *Spinoza. Logic, Knowledge and Religion*. Aldershot, Ashgate, 2007, 232 págs.

Se trata de una recopilación de artículos o conferencias que R. Mason ha publicado o impartido en los últimos 20 años. Es una obra de difícil lectura, pues frecuentemente parece una colección de apuntes con una cierta dispersión, lo que dificulta ver una visión organizada y clara de su concepción del pensamiento de Spinoza. Además, es una obra que no se limita a exponer, sino que a menudo juzga la filosofía de Spinoza, por lo que, si bien, por una parte, esto hace más actual el pensamiento de Spinoza y dota a la obra de Mason de un interés no sólo erudito, por la otra, se corren más riesgos y Mason se hace más susceptible de hacer juicios que no son compartidos por todos. Y así, de algún modo, esa manera de hablar de Spinoza invita a que el lector también juzgue la obra de Mason. Hay que señalar, en otro orden de cosas, que es una obra demasiado restringida al ámbito anglosajón.

Como bien indica su título, la obra tiene tres temas: lógica, conocimiento y religión. La parte dedicada a la lógica de Spinoza ocupa los cuatro primeros capítulos y se dedica, sobre todo, al estudio de la modalidad. Que las cosas sean necesarias no significa para el pensamiento de Spinoza, tal como lo pinta Mason, que se vean envueltas en la lógica de la necesidad, sino que hay una serie de causas externas que las determinan juntamente con su esencia. El lema *causa seu ratio* no quiere decir, pues, que Spinoza acerque la física a la lógica, hablando de entidades físicas como si fueran entidades lógicas, sino que, al parecer de Mason, es más bien al revés, acerca la lógica a la física (p. 59). Por eso titula su tercer capítulo como “Lógica concreta”. A señalar también que en esta parte del libro presenta audaces afirmaciones sobre la metafísica de Spinoza, que parece tienen un difícil acomodo en los textos spinozistas, como que “la serie de modos finitos puede ser considerada como un todo, es decir, como causa, substancia o *natura naturans*” (p. 86) o como cuando afirma que “Dios consiste en una colección de objetos corpóreos y mentales en una manera claramente panteísta” (p.63).

La segunda parte, que trata del conocimiento en otros cuatro capítulos, es más interesante. En ella explica el pensamiento de Spinoza por los contrastes que presenta con el de Descartes, Kant o Davidson. Frente al punto de partida cartesiano que es la superación del yo que duda, el pensamiento de Spinoza que afirma, según Mason, una mayor debilidad de la senso-percepción que la filosofía cartesiana, no tiene ese problema. Para Descartes la posibilidad de no distinguir el sueño de la vigilia o la existencia de un dios engañador es plausible porque cualquiera puede imaginárselos. En consecuencia, la posibilidad tiene que ver, para él, con la representabilidad o la capacidad de representar algo en la imaginación. Pero para Spinoza eso no tiene ningún sentido, porque para él la posibilidad es posibilidad física (o mejor necesidad física) y no una propiedad de la imaginación (p. 106). No es que Spinoza descarte dogmáticamente la duda cartesiana, sino que para él, a juicio de Mason, no tiene sentido una duda hiperbólica frente a su clara concepción de la naturaleza (p. 103). El conocimiento adecuado del mundo que tenemos implica que no pueda haber ninguna duda que ponga en tela de juicio el funcionamiento de nuestra razón (p. 104).

La conexión entre Kant y Spinoza la hace el propio Kant en el *Opus Postumum* y es muy

interesante cómo describe Mason la relación entre ellos. Kant piensa que la naturaleza tiene una unidad sistemática y es inteligible porque nuestra razón *a priori* pone el principio de que todas las cosas están regidas por un sistema de leyes naturales que las hacen inteligibles. Spinoza también piensa, contra los que afirman que las cosas dependen de un Dios externo legislador cuyos decretos son inescrutables, que la naturaleza está regida por leyes internas que la hacen inteligible. Esto evita en los dos el que haya regiones de misterio o ininteligibilidad.

El tema de las creencias es muy importante en esta parte y en la tercera parte dedicada a la religión. Mason critica ampliamente la concepción spinozista de las creencias porque, afirma, Spinoza no les da ninguna relevancia ni suministra ninguna pista para hacer un puente entre creencias y conocimiento, de modo que se pudiera transitar desde las unas hasta el otro (p. 124). Las creencias para Spinoza, afirma, no son suficientemente fuertes como para soportar el peso que podemos poner sobre ellas (p. 138), por eso la religión que se propone en el TTP es una religión de práctica de la justicia y la caridad con los mínimos elementos teóricos, que además, cada uno puede interpretar a su modo. Así la acción moral, a juicio de Mason, quedaría un tanto en el aire (p. 138). En esta exposición de Mason parece que se presenta una visión excesivamente intelectualista de la creencia, que deja de lado los aspectos emotivos y morales, que no tienen por qué ser consecuencias de los aspectos intelectuales. Los ejemplos que pone no se pueden comparar con las creencias religiosas; no es lo mismo creer que en una botella hay agua o ginebra, por ejemplo, (aunque esa creencia tenga consecuencias sobre las acciones posteriores que voy a realizar), que creer que existe un Dios que está presente continuamente en nuestra vida, que nos ama y que nos manda la práctica de la justicia y la caridad. De alguna manera tendríamos que decir que Spinoza acierta más en la descripción de la creencia que Mason. El ejemplo más claro es el mismo Cristo, del que nadie puede decir que predicase unas creencias complejamente elaboradas en sus aspectos intelectuales. Por otra parte, toda la filosofía de Spinoza es una explicación de cómo pasar de una vida imaginativa guiada por creencias supersticiosas a una vida racional. No se puede decir que no dio ni una pista de cómo pasar desde las creencias al conocimiento.

La visión de Mason sobre el pensamiento de Spinoza sobre la religión en los últimos cuatro capítulos de la obra es que el filósofo holandés no fue crítico de la religión, lo que no deja de ser una afirmación discutible. Que Spinoza afirmaba que había que intentar entender todo en vez de menospreciarlo es claro, pero eso no significa que al ser entendido no sea criticado. El respeto de Spinoza por las personas sencillas que llevaban un vida de justicia y caridad ni mucho menos significa un cheque en blanco para las tradicionales formas religiosas (pp.191-192), frecuentemente llenas de superstición y de intolerancia. Además, donde muchos comentaristas piensan que las ambiguas fórmulas spinozistas son para naturalizar a Dios y a la religión, él piensa que Spinoza lo que quiere es divinizar la naturaleza y darle un sentido religioso. Por otra parte, son muy sugerentes las comparaciones que hace entre Spinoza y Pascal, sobre todo, alguna rápida referencia a la utilización que hacen ambos del concepto de “autómata”.

En el capítulo 11 habla de que, aunque no se puede saber con seguridad las intenciones internas de Spinoza, lo que sí puede decirse es que la animosidad de Spinoza contra los judíos no le ayudó a entender elementos del judaísmo que le hubieran venido bien: si hubie-

ra sido más generoso hacia sus propios orígenes, señala, podría haber producido una pintura más atractiva de la ley y la política (p. 193). Como era muy crítico con la Ley judía, afirma Mason, llegó a desarrollar un concepto de la ley como algo frío y mecánico (p. 200), lo que le llevó a idolatrar al Estado (p. 197). Así aunque admite que la finalidad de la crítica spinozista de la Ley religiosa era defender la autonomía de la ley política, sin embargo, piensa, su falta de comprensión del calor y la vitalidad de la Ley judía no le dejan ver el valor para la vida social y política de las que llama instituciones intermediarias, tales como las iglesias y las sinagogas (p. 198). A parte de que no todo el mundo desea que tengan relevancia política las iglesias o la sinagogas y de que presenta la teoría política de Spinoza como estatalismo, sin hablar para nada de la democracia, podríamos hacernos la siguiente pregunta: ¿por qué supone que sus sentimientos antijudíos le ocasionaron tener las ideas que tenía y no al revés: que fueron las ideas las que le llevaron a criticar la ley judía?

Para acabar, parecen sumamente interesantes sus reflexiones sobre lo que llama “el mecanismo teórico reduccionista” (pp. 164-ss). Afirma que frecuentemente Spinoza opera por reducción: mostrar que algo es sólo otra cosa o que no es sino otra cosa (reducir ese algo a otra cosa), de modo que lo que parece ser una cosa es en realidad otra. Reducir también significa menguar algo: que algo que parece ser interesante, oscuro, misterioso es mucho menos (algo sencillo y comprensible). Las obras de Spinoza reproducen frecuentemente las fórmulas *nihil aliud quam, nihil aliud praeter, nihil esse nisi...* y sería muy útil estudiar todo el pensamiento de Spinoza siguiendo este apunte y sugerencia de Mason.

En resumen, se trata de una obra con interesantes sugerencias, a veces de difícil lectura y discutible en sus afirmaciones. Pero se escriben libros para incitar discusiones.

Francisco Javier ESPINOSA

PALOMAR, Evaristo: *Una lectura de la justicia en Baruch Spinoza*. Madrid, Servicio publicaciones UCM, 2007.

La presente obra es un trabajo de habilitación y se articula en los siguientes apartados. En primer lugar el autor rastrea los textos en los que Espinosa alude a la noción de justicia a lo largo de toda su obra: Ética, TTP, TP, KV y epístolas, y los presenta doblemente en versión original y traducida. A continuación, plantea la definición del concepto de justicia de una manera muy clásica como “la voluntad constante de dar a cada uno lo suyo”. Esta definición se retrotrae al *Digesto* y era la más común en el siglo XVII. Después busca las fuentes de esta definición y analiza sus concomitancias con definiciones similares por Grocio y Hobbes. A continuación, busca el fundamento de la justicia o sea su razón de ser y la encuentra en la república concebida como la voluntad de todos a la vez, formada por consenso. Por último, analiza diversos aspectos en la noción de justicia: *justicia natural*, basada en la obediencia pura, *justicia en la república* basada en la voluntad de todos a la vez. En algunos textos aparece la justicia en relación con la noción de *caridad*. Esta justicia salvífica se entiende como salvación racional y concluye en la obediencia al determinismo que despliega el concepto de naturaleza.

El interés del tema reside, según el autor, en tres aspectos principales: el enmarcar la

noción espinosiana de justicia dentro de la concepción clásica dominante en su época; la importancia del término que se encuentra a lo largo de toda su obra; y el constatar la poca influencia que ha tenido Espinosa en la Filosofía del Derecho, que al abandonar la noción de justicia como algo relevante para el derecho ha olvidado a todos los que ponen la *justicia como exigencia del derecho*. Conclusiones que podemos compartir con el autor.

El trabajo recoge los diferentes matices con que esta noción aparece en la obra de Espinosa, lo que pone de relieve su preocupación filológica (cosa destacable, sin duda). Por otro lado, vale la pena subrayar el hecho de que desde la Filosofía del Derecho se haya tomado en consideración a Espinosa, un autor muchas veces preterido por las corrientes dominantes de dicha disciplina -más interesadas en las diversas corrientes liberales e idealistas que en sus críticos materialistas y naturalistas-.

Francisco José MARTÍNEZ

PRÉPOSIET, Jean: *Spinoza*, Tallandier, Paris, 2007, 238 p.

Jean Préposiet es persona bien conocida en medios especializados. Partiendo de su tesis doctoral, publicó *Spinoza et la liberté des hommes* (Gallimard, 1967) y posteriormente amplió su contribución a la historiografía spinozista con una extensa *Bibliographie spinoziste* (Belles Lettres, 1973, 460 pp) así como con diversos artículos de revistas y ponencias en congresos. El volumen que comentamos aquí se llama *Spinoza* y el propio título da una idea clara del propósito de su autor, que es la exposición rigurosa y ordenada pero al mismo tiempo sencilla de la filosofía de Spinoza en su articulación vital: “D’aucuns trouveront peut-être sommaire et simpliste mon exposé, mais résumer, c’est forcément schématiser” (p. 202).

El libro, que consta de nueve Capítulos, posee una estructura transparente y conduce la mirada del lector desde las coordenadas externas de la filosofía spinozista, o desde “fuera”, hacia el interior de su doctrina. Préposiet comienza el volumen con la descripción del marco histórico, político y religioso del contexto holandés del siglo XVII (Introducción), para prolongar su análisis micrográfico a lo largo de los Capítulos I-IV examinando las circunstancias más notables de la biografía de Spinoza (juventud, formación del grupo de amigos y colaboradores, relaciones misteriosas con la clase política holandesa) antes de exponer las líneas fundamentales de su filosofía, contenida sobre todo en el *Tratado Teológico-político* y en la *Ética* (Capítulos V-VIII). Convencido de que el pensamiento de Spinoza no puede desvincularse de la labor de difusión llevada a cabo por sus amigos (*Opera postuma*) ni del destino de sus escritos, el A. aborda en el Capítulo IX la recepción de su pensamiento en la Europa de las Luces y en la posterior etapa pre-romántica y Romántica. El libro se complementa con otras secciones como Cronología, Bibliografía e Índice de nombres, que constituyen en conjunto un instrumento de trabajo de gran utilidad.

La disposición de las Notas por Capítulos al final del libro que permite a quienes lo prefieren una lectura sin interrupciones informativas. El estudioso encontrará dos tipos de Notas atendiendo al contenido: unas de carácter crítico, situadas principalmente en la parte biográfica, proporcionan aclaraciones e información complementaria al texto principal,

otras corresponden a citas de las obras de Spinoza y abundan sobre todo en los últimos Capítulos del libro. Además, con vistas a facilitar su lectura, Préposiet ha optado por suprimir casi totalmente (del texto y de las notas) las referencias a la literatura secundaria sobre Spinoza tan abundante en lengua francesa evitando con ello también las discusiones de escuela. Pero lo que el libro encierra es, sin lugar a dudas, Spinoza y de Spinoza. Y es que Préposiet ha realizado un trabajo honesto que compatibiliza la perspectiva objetiva exigida por toda actividad historiográfica con algunas manifestaciones de su propia subjetividad que testimonian, en el momento de la interpretación, su propia circunstancia. Él mismo lo admite en la única nota a pie de página que hay en el libro: «Ici l'historien cède un instant le pas au philosophe. N'ayant pas fait vœu d'abstinence critique, je me permets de «prendre position», face aux dérives de la démocratie, puisque c'est d'elle qu'il s'agit dans ce chapitre. Spinoza me l'aurait-il reproché?» (p. 159). Pero veamos esto a través de un ejemplo: «...ce penseur capable de rester des jours entiers à méditer dans une chambre, sans voir quiconque -dice en p. 67 refiriéndose a Spinoza- nous étonne par le nombre de personnes, de qualité parfois, qu'il connaissait, qui le connaissaient, ou qui ont cherché à entrer en rapport avec lui, en dépit de sa réputation sulfureuse, ou peut-être justement à cause d'elle, qui sait?» (subrayado mío). En general el efecto retórico de estas expansiones de subjetividad por parte del autor hace deliciosa la lectura del libro y nos sitúa inevitablemente ante el Profesor. De la misma forma que, como Profesor, Jean Préposiet transmite sus enseñanzas con rotundidad: “La morale de Spinoza est une ontologie” (p. 66), “le déterminisme universel prend, chez l'homme et à travers lui, la forme de la liberté. Il se crée ainsi comme un envers et un endroit de la causalité générale» (p. 111), «le Dieu-Substance, autrement dit, la Nature, se situe inévitablement au-delà du Bien comme du Mal» (p. 119). Y, en referencia al Apéndice de la I parte de la *Ética* dirá el autor: «Se rencontre ici, dans son expression la plus nette, le prétendu athéisme de Spinoza» (p. 120), y sobre la libertad humana: «C'est un résultat plus qu'un principe» (p. 125), dirá. Se pueden encontrar reflexiones filosóficas de este clase en otros lugares del libro: a propósito de la evolución de la democracia (p. 161), sobre Dios (p. 190), sobre el spinozismo (p. 195) o sobre la diferencia entre Spinoza y Hegel (p. 200).

En suma, el *Spinoza* de Préposiet es un libro refrescante y lleno de sugerencias, fruto del conocimiento historiográfico de su autor y de un importante impulso didáctico.

María Luisa DE LA CÁMARA

RÁBADE ROMEO, Sergio: *Obras III. El racionalismo. Descartes y Espinosa*. Edición de María Luisa de la Cámara. Madrid, Editorial Trotta/ CEU Universidad San Pablo, 2006, 555 págs.

Sólo la conjunción de algunos infelices acontecimientos con ciertas dificultades de orden práctico puede justificar el que el *Boletín de Bibliografía Spinozista* no se haya hecho eco hasta ahora de la aparición de esta obra, digna de una mención muy especial por diversos motivos. En primer lugar, por la estrecha vinculación del autor con el “Seminario Spinoza”, del cual es miembro, y con los estudios spinozianos en España, de los que ha sido señalado impulsor desde hace más de treinta años. Y, en segundo lugar, porque este tercer

volumen de sus obras recoge la mayor parte de los escritos de Sergio Rábade acerca de Spinoza.

Su larga dedicación a la docencia como catedrático de Teoría del Conocimiento explica en gran medida el interés de S. Rábade por una serie de autores pertenecientes a una época a la que se ha caracterizado mediante expresiones como la de “giro hacia la subjetividad” y “era del sujeto”. Se trata de la época que abarca, en líneas generales, los siglos XVII y XVIII, época en la que se instauran un nuevo modo y un nuevo estilo de pensar y en la que la filosofía se sitúa en la *intentio obliqua*, retira su atención de las cosas para dirigirla al sujeto que las conoce; y desde esta perspectiva da igual que hablemos de empiristas –precisamente al empirismo está dedicado el II volumen de las Obras de Rábade– o de racionalistas, pues tanto unos como otros coinciden en no mirar derechamente a las cosas, sino de modo oblicuo, a través de la mente en la que se representan. Las consecuencias de tal giro se harán sentir no menos a un lado que al otro del Canal de la Mancha, de lo cual puede servir como ejemplo la problemática referente a la existencia del mundo externo, pues subjetivismo y pérdida de seguridad en el mundo externo van siempre de la mano. Y la figura central en esta época es Descartes, que inaugura el modo de pensar del que serán tributarias las demás corrientes filosóficas, sean cuales sean las diferencias entre ellas. Pero además también él va a encarnar un nuevo tipo humano, entre discreto y desconfiado, en consonancia con el nuevo mundo, un tipo que nos descubre ocasionalmente aspectos de su vida y de su alma, aunque no acertemos a saber si es con la finalidad de dársenos a conocer o, por el contrario, para sumirnos en una perplejidad aun mayor.

Concretando, el presente volumen recoge tres obras mayores de Rábade y cinco textos breves, anteriormente publicados como artículos, pronunciados como conferencias o ambas cosas. Las obras mayores son: *Descartes y la gnoseología moderna* (1971), *Método y pensamiento en la Modernidad* (1981) y *Espinosa: Razón y felicidad*, publicado por primera vez en 1988 por Editorial Cincel y reimprimido en 1992 y 1995, lo cual, como señala la editora, M^a Luisa de la Cámara, es buena prueba del interés que suscitó.

Considero un acierto por parte de la editora hacer que *Método y pensamiento en la Modernidad* anteceda al *Descartes*, a pesar de haberse publicado diez años después, cumpliendo así la función de pórtico introductorio al resto de los estudios. La reflexión sobre el método constituye una constante en la Modernidad filosófica; pero además el método se apoya sobre la reflexión; ambos aspectos son inseparables. Y es que, al primar en este momento histórico el afán de errar sobre el afán de saber, se entiende, para decirlo con palabras de Ortega y Gasset, que sea de capital importancia el hallazgo de un método que nos permita nadar y guardar la ropa.

Descartes y la gnoseología moderna es una obra consagrada al estudio de las *Meditaciones* de Descartes y, muy especialmente, de las tres primeras, a las que somete a un análisis extraordinariamente minucioso. En él, Rábade, lejos de interponerse como una barrera entre el autor objeto de estudio y el lector, adopta el papel de mediador entre ambos, iluminando los aspectos oscuros y haciendo que el lector poco avezado repare en problemas que, de otro modo, le habrían pasado inadvertidos. Se trata de un estudio ejemplar, paragonable a los que en otros países ya se han convertido en clásicos, de modo que constituye una herramienta imprescindible para el estudio de la obra de Descartes en nuestra lengua.

Espinosa: razón y felicidad, título que bien podría sugerir un guiño a Aristóteles, es una

monografía muy digna de ser tenida en consideración, tanto más si tenemos en cuenta la escasez de estudios generales y la abundancia de trabajos sobre aspectos parciales de la obra de Spinoza. De ello da fe su éxito editorial. Pero conviene subrayar que no se trata de una introducción más extensiva que intensiva, que trate las cuestiones de modo superficial para no dejar escapar nada a su consideración; muy al contrario, en esta obra, merced a un detallado análisis de los aspectos gnoseológicos de la filosofía de Spinoza, al que se ha llegado a considerar como una excepción dentro del panorama filosófico de la época, se pone de manifiesto con toda nitidez lo que su divisa, *caute*, apenas permite sospechar: que Spinoza está perfectamente incardinado en las coordenadas de su época. Rábade sabe sacar a la luz el nervio gnoseológico del pensar spinoziano a lo largo de las noventa páginas que dedica a esta temática, que vienen a ser la mitad de la obra.

Finalmente, de los cinco textos breves que se incluyen en este volumen, yo destacaría dos: *Dios y el problema del criterio en Descartes y Libertad metafísica y libertad cívico-política*. El primero de estos textos, que data de 1967 y que resultaba de difícil acceso, aborda una cuestión que podemos considerar como la “piedra de escándalo” de la gnoseología de Descartes; se trata de una aporía que Rábade resuelve inteligentemente y sin forzar en ningún momento la letra de los textos; sin embargo, hay que decir que una vez que Descartes sembró la semilla no podemos estar seguros de que no vuelva a rebrotar cada vez que se den las condiciones favorables. Es preciso leerlo. El segundo de los textos mencionados trata acerca del problema de la libertad en Spinoza y lo considero destacable no sólo por sí mismo, que lo es, ya que arroja luz sobre una cuestión hartamente complicada, sino también como muestra de la pluralidad de intereses de Rábade, que se pone aquí de relieve al tratar un problema de gran relevancia dentro de la filosofía práctica.

Del conjunto de todos estos trabajos se puede decir que nos permiten ver por debajo de la capa con que el rótulo “Racionalismo” cubre a los autores y los problemas que abarca; y lo que vemos bajo esa capa es, por un lado, que hay más diversidad que homogeneidad y, por otro, que los pensadores de la ambas orillas tienen más en común de lo que los rótulos dejan traslucir. En una palabra, que *razón* y *experiencia*, más que dos polos opuestos, constituyen mutua condición de posibilidad; que la *razón* que da nombre al “Racionalismo” tiene muchas caras; que una de las facetas de esa *razón* que se manifiesta con mayor claridad es la de la *ratio* calculadora, con una innegable connotación instrumental, con vistas a alcanzar ciertos fines, como por ejemplo la dominación de la naturaleza. Todo esto aflora a lo largo de las muchas páginas que Rábade dedica al estudio del método, pero también a la reflexión sobre el método y a la efectiva puesta en práctica del método tanto por parte de Descartes como de Spinoza, práctica no siempre acorde con las correspondientes teorizaciones.

María del Rosario ZURRO

B. SMITH, Steven: *Spinoza y el libro de la vida. Libertad y redención en la Ética*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

Steven B. Smith realiza en *Spinoza y el libro de la vida* un recorrido integral por la *Ética* spinoziana, rescatando de cada uno de sus libros las líneas filosóficas más polémicas y fundamentales del pensador holandés. Smith sitúa a Spinoza, primordialmente, como pensador político (el autor sigue aquí las líneas de su obra anterior *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*) padre de una ilustración radical que sirve de fuente al desarrollo del liberalismo democrático, y que piensa en pos de una libertad tanto ética como civil. Spinoza piensa la relación y la construcción de ambas libertades, pues hacerlo por separado sería desdibujar o deformar la cuestión misma de la libertad. De aquí que Smith sostenga que el *Tratado Teológico Político* y la *Ética* forman un todo complejo: uno es crítico con el poder eclesiástico y busca acrecentar la libertad pública de expresión, mientras que el otro se ocupa de las disposiciones individuales (morales, psicológicas, afectivas) para la consecución de una liberación y la autoconstitución de una vida plena. Pero no hay vida plena sin “buena” política, ni a la inversa.

Dentro de la lectura de la *Ética* que realiza Smith destacaremos, esencialmente, los ejes y núcleos polémicos que articulan su obra, pues es ahí donde hallamos la mayor riqueza del texto y su contribución al estudio de Spinoza. En la reflexión introductoria a la *Ética* que abre el libro, el autor se plantea el criterio estilístico de dicho texto: ¿Por qué pensar *more geometrico*? ¿A qué responde tal compromiso y en qué compromete al texto? Para Smith el método deductivo de Spinoza es “el molde externo” sobre el que se vierten las ideas del pensador, y está inscrito en el auge de la geometría analítica y el lenguaje matemático que envuelve el nacimiento de la ciencia moderna. Pero no sólo, el lenguaje geométrico también contendría un factor de “autocontrol” moral (desapasionamiento) y de “autocreación”, pues la matemática se convierte en el XVII en un lenguaje plenamente humano y como tal expresaría la individualidad de los hombres frente a la tutela divina. Por otra parte, la *Ética* sería interpretativa, y su estilo no pretendería explicarlo todo como un “espejo de la naturaleza”, sino que sería un modo de comprender lo real elaborándolo racionalmente. No habría un compromiso ontológico fuerte entre método y realidad. De la interpretación del *De Deo* podríamos señalar las dificultades para el actuar humano que se le presentan a Smith dentro del ámbito de la *contrateología* elaborada por Spinoza. Si Dios es la Naturaleza, sus leyes inmanentes, y por ello no existe ningún tipo de finalidad en ella ¿cómo actuar si somos seres intencionales y razonamos conforme a fines? La textura imaginativa de los hombres revelaría este carácter intencional y proyectivo, mientras que en la naturaleza todo podría explicarse por causas antecedentes. Se da una confrontación aquí entre una lectura *naturalista radical* (Mason y Benett) y una moderada, la del autor, que busca conservar una finalidad en la acción humana. Respecto al segundo libro de la *Ética*, Smith describe muy nítidamente las consecuencias del denominado “paralelismo” atributivo spinoziano. Paralelismo que no es tal, pues cuerpo y mente son *lo mismo* visto desde dos perspectivas diferentes, siendo toda afección en el cuerpo una idea *ya* en la mente. La inserción del ser humano en una naturaleza envuelta en una absoluta necesidad pone de nuevo en jaque la acción humana: o bien conservamos un vocabulario moral intencional (culpa, responsabilidad, fin) o lo deshacemos en un estudio causal externo de los factores de la actividad, dónde no habría cabida para

la moralidad. Spinoza, según Smith, compatibilizaría ambas tesis: comprender las causas del actuar es adquirir responsabilidad sobre las acciones futuras, hacer conscientes nuestros errores sirve para mejorar la finalidad de nuestro comportamiento. Desde este punto de vista, el autor enlaza con la teoría de los afectos de Spinoza, tratando el *conatus* como un poder activo que permite al hombre perseverar en el ser, perfeccionarse o expandirse. El apetito siempre se esforzaría por algo, y ese algo merma, acrecienta y condiciona los afectos del ser humano. Basándose en la teoría de los tres géneros y en sus efectos pasionales, Smith introduce un factor de perfectibilidad en la acción: no sólo deseamos, sino que también podemos desear algo mejor que nos permita acrecentar nuestra potencia. De este modo el deseo no sería algo ciego, sino que se introduciría un vector de racionalidad en su dinamismo. Las virtudes como la *fortaleza* o la *generosidad*, serían la práctica de tal racionalidad y expresión de libertad. Respecto al cuarto libro, que el autor relaciona con la política, son señaladas las diferencias entre Hobbes y Spinoza, mostrando bien el instinto democrático de este último. Frente a la desconfianza del poder del pueblo hobbesiana, Spinoza propone que el poder esté en manos de muchos, siendo el fin del estado no sólo la seguridad, sino el acrecentamiento del poder, la racionalidad y la libertad de todos los que integran el cuerpo social. Estructura que reposa, además, en el ethos de la amistad, la alegría y el gozo. La política buscaría el mejor modo de producir estos enlaces, y se retroalimentaría de ellos. El capítulo dedicado al amor y al libro quinto, explica claramente las diferencias entre los efectos cognoscitivos y afectivos producidos por los géneros de conocimiento, cuestionándose esencialmente la problemática del tercer género. Este máximo género sería un amor “irrecíproco” a Dios, en el que se amaría directamente, y de un modo intuitivo, la necesidad de la naturaleza. Habría aquí, según Smith, cierto estoicismo o cierta terapéutica existencial de redención en el pensar spinoziano. No obstante, parece poco probable que un sabio solitario pudiera lograr tal capacidad, al contrario de lo que apunta Smith. El último capítulo abre una polémica entre razón y fe, apuntando principalmente a Jacobi y Strauss frente al racionalismo, cuestionándose la posibilidad de un discurso netamente racional que no esté impregnado por una decisión moral. De este modo el discurso de Spinoza estaría también enmarcado en una opción moral no puramente racional, eso sí, quizá una de las mejores: la búsqueda incesante de la libertad y la alegría en todas las esferas de la vida.

Mario ESPINOZA

TATIÁN, Diego (Comp.), *Spinoza. Tercer Coloquio*, Córdoba, Editorial Brujas, 2007, 388 págs.

Un año más, se reunió en la provincia de Córdoba (Argentina) el Coloquio Spinoza y una vez más se publican puntualmente los trabajos allí presentados. Su contenido manifiesta efectivamente el carácter internacional de este Tercer Coloquio Spinoza dado que reúne las colaboraciones de investigadores argentinos y también de los visitantes de Brasil, Chile, España, Francia, Holanda, México y Turquía. En este sentido, es destacable tanto la inclusión de varios textos en portugués como el esfuerzo de traducción llevado a cabo ya sea por los autores mismos, ya sea por otros miembros del *Círculo Spinociano* de la Argentina.

El volumen contiene treinta y cuatro trabajos reunidos en cuatro grupos que reflejan los intereses principales de las investigaciones entre los asistentes al Coloquio. Casi todos ellos

son comunes a los de la publicación del Segundo Coloquio como “Varia”, “Políticas”, “Cuerpo y pasiones” y “Spinoza y los otros”. Pero el índice sorprende también con un grupo de trabajos reunidos bajo el título “Arte y lenguaje”; si bien el lenguaje no es un tema nuevo en los estudios spinozianos, el arte no suele ser objeto privilegiado de interés en ese campo.

En el primer grupo se destaca la contribución de Chantal Jaquet, “El rol positivo de la voluntad en Spinoza”, que aborda el problemático estatus de la voluntad en el sistema de Spinoza y se pregunta si existe un rol específico de la misma más allá de su identificación con el entendimiento o con la acción del alma en la *Ética*. Jaquet argumenta que es en la política donde la voluntad encuentra su especificidad, como supuesto y como efecto de la constitución del Estado: la voluntad depende de las instituciones que la protejan (como Derecho) pero a su vez sostiene (como obediencia) a esas instituciones para que perduren en el tiempo. Hay otro trabajo en esta sección que presenta una arista política, “Cuestiones sobre la noción de reciprocidad” (M. Gross Villanova), donde la reciprocidad se retrata desde una perspectiva antropológica y filosófico-política, y se subraya la dificultad que presenta la aplicación del concepto a propósito de la relación gobernante-gobernado. Otros tres trabajos, por su parte, problematizan la relación de Spinoza con la tradición filosófica. “La negatividad interrogada” (M. de Gainza) retoma la crítica hegeliana al concepto de negatividad en Spinoza y contrapone a ella la acusación de Bayle de hacer de la contradicción el fundamento de la realidad, tornando así la acusación en defensa. “Tradicición y modernidad en la filosofía de Spinoza” (J. Ezcurdia) indaga en los elementos que ponen de manifiesto una tensión entre la ruptura moderna por un lado y la tendencia a mantener la tradición por el otro, esto último en particular en el terreno teológico. Y “La relación cuerpo-alma, un intento de elucidación” (C. Marchesino) explora las posibilidades de la crítica al paralelismo no desarrollada por Castoriadis.

En otra dirección temática, lo imaginario es abordado en “El simulacro en la experiencia de la *Ética*” (T. Pugliarello) con una perspectiva psicoanalítica. Dos textos presentan temas de ‘método’: “La teoría de las definiciones genéticas en Spinoza y la relevancia metódica del *TRE*” (B. Eremiev y L. Placencia) que traslada el problema de la definición también a la *Ética*, en particular al libro I, y “A *Ética* de Benedictus de Spinoza: *more ou ordine geometrica demonstrata*?” (E. A. da Rocha Fragoso). Por último, un texto se ocupa de la esfera de la existencia a partir del cuerpo como modo finito, “O modo finito na filosofia de Espinosa” (M. Miguel).

Entre los textos políticos, tres abordan una temática similar, la constitución de una comunidad política. Jesús Blanco Echauri (“Potencia e impotencia de la razón política de Espinosa”) plantea un análisis del saber ético y el saber político sobre el poder en los textos de Spinoza para concluir que el Estado no se deduce de la razón; ésta no es su causa final ni, desde ya, una teoría de la práctica política puede ser una teoría de la razón sino de la pasión. Por su parte, Sebastián Torres (“Utilidad y concordancia en la política spinoziana”) problematiza el concepto de utilidad mostrando que es un concepto complejo y que la constitución del Estado se explica en términos de un delicado equilibrio entre la utilidad personal y la utilidad común que sintentiza la democracia. El tercer trabajo ocupado en la constitución de la sociedad política, “El esquizoanálisis, o la formación de nociones comunes como tarea política” (J. Ferreira), sigue la huella deleuziana que atribuye relevancia política a las nociones comunes dado que hacen posible pensar la posibilidad de la composición

de los cuerpos a partir de lo que comparten, fundamental para la construcción política y desarrolla el problema de cómo llegar a tener nociones comunes como un problema político. Los demás aportes proponen abordajes variados. Miriam van Reijen (“Spinoza y la libertad de pensar, hablar ya publicar”), enmarca en una polémica holandesa actual el concepto de tolerancia. Subraya que en Spinoza la misma tiene un carácter radical porque aparece despojada de todo rasgo teológico o trascendente y ofrece argumentos filosóficos, racionales y políticos a favor de la libertad de pensar. “Spinoza militante” (F. Noceti) indaga en la función política del filósofo. El texto llama la atención sobre la diferencia entre la actitud más dura que Spinoza manifiesta frente al vulgo en el *Tratado Teológico Político* y otras cartas de la época y la actitud más conciliadora del *Tratado Político*, relacionando el cambio con los avatares políticos de la Holanda en las décadas de 1660 y 1670, en los que el filósofo se involucró de alguna manera. Por último, “Los derechos de los migrantes como mito político” (R. Ergün y C.B. Akal) adopta una perspectiva spinoziana para entender la migración como fenómeno que pone en cuestión la concepción moderna del Estado, en particular como fuente de derecho de los individuos ya que en ella se observa la contraposición entre los derechos individuales y el derecho del Estado.

Entre los trabajos agrupados como “Arte y lenguaje” se diferencian los trabajos ocupados del arte y la estética de los trabajos más concentrados en el lenguaje. Entre los primeros, encontramos una variedad de abordajes. Por un lado, reflexiones sobre el arte. “A eternidade espinosana sob a forma de um ikebana” (H. Piccinato Xavier) propone el ikebana como una práctica que, en su supuesto religioso y su diseño y percepción, modeliza el concepto spinoziano de eternidad. Por su parte, “Resistência e imanência: experiência teatral sob uma perspectiva espinosana” (M. Pereira) ve un modelo de la política spinoziana en la acción y los supuestos de dos grupos teatrales de las afueras de San Pablo. “Filosofia da arte na teoria de conhecimento de Spinoza” (N. Saramago de Araújo Pugliese) propone una filosofía del arte a partir del tratamiento spinoziano de la imaginación. Por otro lado, dos trabajos que abordan problemas de estética y relacionan la filosofía de Spinoza con otros planteamientos de ese orden. “Movimiento, acción e individualidad en la experiencia estética moderna” (E. Ipar) desarrolla el concepto estético hegeliano de lo feo para preguntarse si es posible elaborar una estética sobre bases spinozianas que pueda oponerse a la hegeliana. Por su parte, “Spinoza y la crisis de la estética del efecto” (V. Galfione) reconstruye el uso de la filosofía de Spinoza en la obra de Herder, uso que permite a este último superar una estética de corte tradicional basada en la mimesis aristotélica.

Los trabajos dedicados al lenguaje son tres. Homero Santiago (“Os hebraísmos de João e o Compendio de gramática hebraica”) parte de la afirmación de Spinoza según la cual San Juan escribe en griego pero incurre en hebraísmos. Esta observación sobre la imposibilidad de deshacerse de su lengua materna conduce en el texto a un recorrido por el origen corporal del lenguaje, por la posibilidad de que esta marca corporal que se graba en la memoria se plasme también en una memoria social y por la posibilidad de que esta memoria social que es la tradición pueda plasmarse en una gramática como la elaborada por Spinoza. En segundo lugar, Cecilia Abdo Ferez (“Historias, experiencia, lenguaje”) explora el valor de la palabra en el universo *more geometrico* que, no obstante, se escribe en palabras. Las palabras, argumenta, a pesar de su filiación con la imaginación, a pesar de que pueden ofrecer un conocimiento extrínseco de las cosas, son una expresión más del cuerpo y del pensa-

miento y pueden también contener la verdad si contienen el orden de la naturaleza. Asimismo, la escucha de las palabras puede ser análogamente una escucha de la verdad. Finalmente, Axel Cherniavsky (“Spinoza y yo. Funciones de la primera persona del singular en la *Ética*”) llama la atención sobre el narrador de la *Ética*. A partir de la aseveración deleuziana según la cual nos encontramos con una *Ética* que en realidad contiene tres y de la propuesta de Macherey según la cual en la *Ética* polifónica hablan un yo, un nosotros y una voz impersonal, el trabajo propone diferenciar tres hombres con sus respectivas voces: uno que escribe (Spinoza), uno conceptual que se construye en la obra y un tercer hombre, un narrador que se expresa en los escolios y que no puede deshacerse de su carácter pasional, aun en el libro V.

La sección menos poblada en esta edición del Tercer Coloquio Spinoza es la de “Cuerpo y pasiones”. En ella, Gregorio Kaminsky (“Resentimiento y rencor en los arrabales del mundo”) ofrece una sugerente reflexión sobre esas pasiones que sugiere inevitables y sus hijas, los celos y la envidia. “Apetite e desejo: a existência pensada” (D. Santos da Silva) propone interpretar la felicidad en términos de pensar la existencia. “Espinosa, o sexo e outras alegrias” (M. Ferreira de Paula) propone traducir el término *libido* en el parágrafo 4 del *Tratado de la Reforma del Entendimiento* como camino para analizar en qué sentido aquélla puede ser un bien, si no el bien supremo. Concluye que de la posibilidad de que la *libido* sea un bien depende una reforma de la experiencia que acompaña necesariamente la reforma del entendimiento. Por fin, Diana Sperling (“Del cuerpo”) recorre el concepto de cuerpo en la *Ética* desde su herencia hebrea que, argumenta, pesa más en dicho concepto que el mecanicismo compartido en el siglo XVII. En ese sentido ofrece un punto de contraste con la concepción cristiana del cuerpo alrededor de una analogía entre la letra hebrea y la escritura cristiana.

La última sección del libro, “Spinoza y los otros”, es un animado diálogo entre el filósofo y su época así como también entre el filósofo y pensadores de tiempos posteriores y geografías disímiles. Las propuestas que ponen en diálogo al filósofo con su tiempo son tres. “La soledad de la razón” (C. Balzi) sugiere que una diferencia entre la naciente ciencia y la filosofía radica en la aceptación de la primera y el rechazo de la segunda de la idea de que la verdad es hija de su tiempo y, en consecuencia, la posibilidad de la investigación permanente que la desarrolle y modifique. “Spinoza y el mecanicismo en el siglo XVII: ¿una herencia cartesiana?” (E.M. Itokazu), al igual que Sperling, cuestiona que el mecanicismo sea suficiente para dar cuenta de la noción spinoziana del cuerpo humano. Asimismo, señala la limitación del concepto de paralelismo para tal fin porque, argumenta, es más adecuado para una visión dualista que para una monista. En el tercer texto, Spinoza es testigo del diálogo entre Descartes y Merleau-Ponty. “Por uma filosofia do corpo: Descartes e os impasses do *logos* do mundo sensível” (S. de Souza Ramos) pregunta qué es lo que hace humano a un cuerpo. Merleau-Ponty afirma que es su apertura y el trabajo argumenta que en Descartes la misma no se encuentra en el *cogito* sino en el cuerpo de *Las pasiones del alma*.

De la puesta en diálogo de Spinoza con filósofos posteriores, “Método, imaginação, história: a presença de Espinoza em Vico” (A. J. Pereira Filho) rastrea las resonancias spinozinas en las nociones de historia auténtica, historia fabulosa e historia ideal eterna de Vico. Por su parte, Carlos Casanova (“Aproximaciones al concepto de lo político en Marx-

Spinoza”) recorre los cambios que va sufriendo la actitud de Marx con respecto a Spinoza y busca los elementos que rescata para su construcción del concepto de lo político. Las nociones centrales que identifica son las de inmanencia del poder, el uso político de la idea de que la verdad es regla de sí misma aplicado a la democracia y la idea del individuo social como tarea (a partir de la multitud como construcción en Spinoza). Asimismo, señala que Marx se distancia de Spinoza al atribuir al sujeto un cierto carácter extrapolítico (mientras que en este último lo social no se concibe por fuera de la institución política). Paula Hunziker y Marcela Rivera (“Deseo y superstición: la génesis de la ‘ilusión teológica’ en Spinoza y Freud”) buscan los ecos de Spinoza en el padre del psicoanálisis, más allá de las escuetas menciones que éste haya hecho de manera explícita. El trabajo encuentra supuestos y procedimientos análogos en la explicación del surgimiento de la religión como inmunización frente a las amenazas exteriores, como una disposición del deseo en tal inmunización y en el ejercicio del poder cristalizado en la institucionalización de la religión. Propone también una última analogía en el intelecto como fuerza liberadora mediante el conocimiento de sí mismo. Por último, no sólo en otro tiempo sino también en una geografía lejana, Diego Tatián (“Intermedio político. Conjetura sobre el spinozismo de Lisandro de la Torre”) analiza los elementos spinozistas en la polémica político-teológica que el legislador socialista argentino sostiene con miembros de la Iglesia en torno a la libertad de expresión. Estos elementos aparecen, claro está, interpretados en función de otros ingredientes del pensamiento delatorreano. La reivindicación del panteísmo (que de la Torre atribuye a Spinoza) y el rechazo del libre arbitrio como definitorio del hombre son los dos elementos spinozianos más claramente identificables. Asimismo, otros argumentos usados en la polémica por de la Torre están emparentados con la concepción teológico-política de Spinoza. Por ejemplo, que el temor y la ignorancia son fuentes de la religión que fácilmente la tiñen de superstición y habilitan su utilización política para dominio del pueblo.

Esta síntesis de los trabajos es apretada y, por esa razón, tal vez no hace justicia a la complejidad de los temas abordados y el rigor y el detalle de sus desarrollos. No obstante, esperamos que la mención de cada uno sirva de invitación a la lectura de este libro que además de la riqueza de sus contenidos alimenta la vida del spinozismo en el cono sur.

Andrea B. PAC

TOSEL, A.; MOREAU, P.-F. et SALEM, J. (dirs.): *Spinoza au XIX^e siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, 490 pp.

Esta obra recoge las actas de las jornadas de estudios organizadas en la Sorbona los días 9 y 16 de marzo, y 23 y 30 de noviembre de 1997, después de haber sido revisadas y puestas a punto por sus autores. Los trabajos aquí reunidos completan los estudios dedicados a la recepción del pensamiento de Spinoza, impulsados por Olivier Bloch y ya publicados en los volúmenes *Spinoza au XVIII^e siècle* (París, 1990) y *Spinoza au XX^e siècle* (París, 1993). El estudio de la recepción de Spinoza en el siglo XIX es el que presenta mayor dificultad. En este siglo se consolida el renacimiento de Spinoza iniciado en Alemania con el debate sobre el panteísmo (*Pantheismusstreit*). Este marca una ruptura en la interpretación del filó-

sofo, dominada hasta entonces por las interpretaciones naturalistas y anticlericales de la Ilustración francesa.

El capítulo principal de este resurgimiento de Spinoza se desarrolla en Alemania. Los nuevos problemas que la filosofía alemana decimonónica sistematiza, se exportan a otros escenarios: Francia, Italia y Rusia, principalmente. De acuerdo con esto, la obra se estructura en dos grandes apartados: el primero dedicado a la recepción de Spinoza en la Alemania del siglo XIX, y el segundo, a su recepción en Francia, en Italia, en Rusia y otros lugares.

A) RECEPCIÓN DE SPINOZA EN LA ALEMANIA DEL SIGLO XIX.— Los trabajos dedicados al estudio de la recepción de Spinoza en Alemania se articulan, a su vez, en cinco apartados, siguiendo una sugerencia de Emilia Giancotti en su obra *Baruch Spinoza 1632-1677* (Roma, Editori Reuniti, 1985):

1) *Sobre el Spinoza del "Pantheismusstreit"*. En este apartado se recogen sendos trabajos de Pierre-Henri Tavoillot y de Myriam Bienenstock sobre la significación de Spinoza en el debate sobre el panteísmo y la interpretación de Spinoza por Herder, respectivamente. — TAVOILLOT estudia la presencia de Spinoza en el *Pantheismusstreit*, que comienza en 1785 con las *Cartas a Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza* de Jacobi. Jacobi da una interpretación nueva de Spinoza, centrada en su metafísica, según la cual el spinozismo no es una figura más del panteísmo sino su realización eminente. El spinozismo es la filosofía insuperable del entendimiento que tiene como categoría última y primera la de un Ser absolutamente infinito, eterno, principio de inteligibilidad de lo real. No deja ningún lugar a la creación, ni a un Dios personal, ni a la revelación. Kant interviene, con su opúsculo *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* (1786), para mantener, reformándolo, el racionalismo atacado por Jacobi e identificado por él en su forma acabada con el panteísmo spinozista. Los dos adversarios, Mendelssohn y Jacobi, yerran en cuanto no han asumido la revolución criticista y tienen una idea falsa de la razón. Pero la lección criticista no basta para apaciguar la disputa. El mismo Goethe, en *Poesía y verdad* y en su correspondencia, proclama un spinozismo inmunizado según él contra todo fanatismo al modo de Lessing. La tesis de Tavoillot es que, en el *Pantheismusstreit*, el debate sobre el spinozismo es absorbido por una discusión de gran amplitud sobre la razón moderna, que es a la vez metafísica —en cuanto se ocupa de la naturaleza de la razón, de su capacidad de fundarse a sí misma y de aprehender la existencia— y política —en cuanto cuestiona la capacidad que tiene esta razón de ser emancipadora. El debate del panteísmo dura hasta fin de siglo y coincide con la *Spinoza-Renaissance*, que elimina toda interpretación cripto-materialista y meramente naturalista. — BIENENSTOCK estudia el importante papel interpretado por Herder en la recepción de Spinoza en Alemania. Herder ha sido el más olvidado de los defensores de Spinoza de comienzos del siglo XIX posiblemente porque se le ve como un *Schwärmer* que encarna el fin de la *Aufklärung*. Herder rechaza la interpretación de la doctrina de Spinoza como "spinozismo trascendental" que Jacobi propagó y propone una interpretación de la misma como una filosofía del "ser", que establece un nuevo punto de partida en filosofía. Para Herder, Jacobi da una interpretación reactiva del spinozismo como una forma de nihilismo, porque parte de "conceptos abstractos" que nosotros nos formamos —esto es, del Ego, del sujeto y sus representaciones—; en cambio, Herder propone una interpretación del spinozismo como afirmación del "ser" de Dios, porque él parte del concepto de "ser" o de "existencia" (*Dasein*)

como el primer “concepto sensible”, el “más sensible de todos”.

2) *Spinoza y el idealismo alemán*. Este apartado se abre con el trabajo de Jean-Marie VAYSSE titulado “Spinoza en la problemática del idealismo alemán. Historicidad y manifestación”. En este trabajo, Vaysse parte de que el idealismo alemán no logra refutar a Spinoza para constituir el sistema como lugar de despliegue del sentido de inmanencia de la razón moderna, porque no puede integrar un pensamiento que se resiste a la concepción metafísica de la historia. Y muestra que este foco de resistencia se ordena en torno a la cuestión de la historicidad y permite problematizar la noción de revelación. El intento de integración más riguroso es el de Hegel para quien el spinozismo encierra la metafísica tradicional integrable en la historia de la filosofía como momento de una onto-teofanía especulativa. La posibilidad de esta integración depende del estatuto de la historicidad. Mientras para Hegel la historicidad es movimiento de revelación del Absoluto, para Spinoza Dios no tiene que revelarse, permaneciendo extraño a toda historicidad. En Spinoza, la cuestión no es la de las relaciones entre el Absoluto y la historia, sino entre la eternidad y la duración que la expresa. Para Spinoza, la historia teje la trama de los acontecimientos en los conflictos pasionales y querer dirigir una mirada metahistórica sobre su curso significa caer en la ilusión teleológica. El conocimiento de los acontecimientos no puede ser exhaustivo por lo que el conocimiento de primer género es inevitable en este plano. La historia es la duración de una existencia que obedece a una ley de esencia inmutable que es la del *conatus*, consistente en sus modificaciones y variaciones que son los afectos. Sólo se puede hablar de historia al nivel de los modos finitos. Aun cuando la existencia esté determinada, tanto desde el punto de vista de las esencias eternas como de las causas extrínsecas singulares, nosotros solo podemos aprehender el modo finito como posible y contingente, pues ignoramos la totalidad de la cadena de causas particulares. Por tanto, para Spinoza, la contingencia permanece siempre una ilusión inevitable que explica que nuestra aprehensión de la historia quede ligada al primer género de conocimiento. Sobre lo contingente no se puede dirigir la mirada de la necesidad que permite inscribirlo en una lógica de la historia, pues no hay historicidad del Absoluto. Este es el punto, para Vaysse, en que el spinozismo se resiste al intento hegeliano de integración en el proceso histórico de revelación del Absoluto. — A continuación, se recoge el trabajo de Thomas KISSER en que se analiza la relación entre Spinoza y Fichte. Kissler estructura su exposición en dos puntos: el primero de ellos dedicado a la crítica formulada a Spinoza por Kant y Fichte; el segundo, a la crítica de Schelling al trascendentalismo y subjetivismo supuestamente unilateral de Kant y Fichte. Esto le permite indagar la relación con Spinoza en que Schelling se sitúa. El programa de Schelling consiste en superar el kantismo y el fichteísmo mediante una reinterpretación de Spinoza. En efecto, para unificar en el Absoluto la unidad del pensamiento y del ser, Schelling se propone superar el subjetivismo de la filosofía trascendental por un lado y, por otro, el carácter irreflexivo del método de Spinoza, integrando el pensamiento en el Absoluto y determinando de este modo el conocimiento como propiedad de la identidad absoluta. Esta unidad se denomina intuición intelectual, por cuyo medio la filosofía ocupa su lugar en el Absoluto. — Klaus HAMMACHER y Wolfgang Bartuschat se ocupan, en sendos trabajos, de las relaciones entre Spinoza y Fichte. El primero discute la interpretación jacobiana del pensamiento de Fichte como un “spinozismo invertido” y analiza algunas analogías perceptibles entre el sistema de Spinoza y el de Fichte en cierta etapa de su pensamiento. Hammacher examina la corres-

pondencia estructural entre los dos sistemas y busca su fundamento en una concepción común del fin de la filosofía. BARTUSCHAT estudia el papel interpretado por Spinoza en la evolución de la filosofía de Fichte, analizando la relación entre ambos que se pone de manifiesto en la crítica realizada por el mismo Fichte de su primera filosofía, la expuesta en la *Wissenschaftslehre* de 1794. La idea fundamental de la primera filosofía de Fichte es que no hay que partir de un ser objetivo y de una causalidad inmanente como causa primera de todas las cosas, sino del Yo. El Yo se apropia de todo lo que no es Yo por medio de la reflexión en un proceso infinito de trabajo mental consciente. Pero el Yo finito tiene como fundamento algo infinito y absoluto, a saber, el Yo absoluto, que Fichte opone a la sustancia de Spinoza y que solo se manifiesta en la actividad consciente de un Yo finito. De este modo el primer Fichte considera que ha superado el dogmatismo del sistema de Spinoza, mostrando que no se puede postular como principio un ser objetivo que existe más allá de la autoconciencia. En cambio, en su última filosofía, Fichte busca superar este planteamiento. Para el último Fichte, el Yo no puede ser algo absoluto y el absoluto no puede definirse por las cualidades del Yo. Ahora, la unidad de contrarios que define la identidad del Yo no puede residir en el Yo mismo, sino solo en su fundamento que es anterior al Yo y del que este depende en su pensamiento y en su vida, fundamento al que Fichte denomina “Dios” en la *Darstellung der Wissenschaftslehre* de 1801-1802. Las versiones posteriores de la *Doctrina de la Ciencia* sustituyen la noción de Yo por un saber sin sujeto que se automanifiesta en nosotros. De este modo, Bartuschat llega a la conclusión de que Fichte está cerca de Spinoza tanto en su primera como en su última filosofía si se interpreta la filosofía de Spinoza como una filosofía del absoluto.

3) *Temas spinozistas en la izquierda hegeliana*. Este apartado contiene el trabajo de Gérard BENSUSSAN titulado “Feuerbach y el ‘secreto’ de Spinoza”. Para Feuerbach, Spinoza es el heraldo de un giro materialista que acaba con la especulación idealista y reencuentra el suelo de la sensibilidad y de la vida. Spinoza es el pensador que anticipa la transformación de la especulación en antropología cuyo cumplimiento es Feuerbach. Este presenta una formulación atea de su panteísmo: revalorización del cuerpo, elevación de la materia al rango de atributo divino, crítica de la alienación religiosa como superstición. Pero, como Moisés en el umbral de la Tierra prometida, Spinoza no llega hasta el final de su audacia y sacrifica lo finito sensible a la totalidad inteligible infinita.

4) *Spinoza en Marx y los marxismos de fin de siglo*. Este apartado contiene sendos trabajos de André TOSEL sobre la relación de Marx con Spinoza y de Jean SALEM sobre la relación de Plejanov con Spinoza. El objetivo de Tosel es determinar la función precisa de la referencia a Spinoza en la obra de Marx y definir el uso que hace Marx de la problemática spinoziana en la elaboración de su pensamiento. Tosel muestra que Spinoza está en el trasfondo del proceso de elaboración de la teoría materialista de la historia, pero solo retorna como discreto contrapunto a Hegel en la constitución de la crítica de la economía política. Marx utiliza en el *Capital* categorías y problemáticas hegelianas, lastrándolas con indicaciones spinozianas, pero jamás invoca a Spinoza para elaborar una posición materialista y dialéctica en filosofía. Será Engels quien orientará de manera duradera la interpretación en este sentido y sus tesis se constituirán en ortodoxia en el seno del marxismo de la Segunda Internacional. El marxista ruso Georges Plejanov, maestro de filosofía de Lenin, en *Estudio sobre el desarrollo de la concepción monista de la historia* de 1895 y en *Cuestiones funda-*

mentales del marxismo de 1908, va más lejos por este camino, adaptando lo que queda de teoría en Spinoza a las necesidades de un pensamiento de la emancipación fundado en el conocimiento de la necesidad.

5) *Spinoza a la sombra del nihilismo*. El debate sobre el pensamiento de Spinoza en Alemania no se agota en el tema del panteísmo ni de su semi-materialismo. Schopenhauer y Nietzsche recurren a Spinoza, en el marco de la deconstrucción del hegelianismo, para criticar el racionalismo idealista y materialista. — Christophe BOURIAU y Bernard ROUSSET se ocupan de la interpretación schopenhaueriana de Spinoza en sendos trabajos. El primero, en un trabajo titulado “*Conatus* spinozista y voluntad schopenhaueriana”, pretende determinar el lugar que ocupa Schopenhauer respecto de Spinoza y Kant, analizando tres planos fundamentales: el gnoseológico, el moral y el metafísico. En el primero, Schopenhauer se desmarca de Spinoza retomando ciertos elementos de la crítica kantiana (irreductibilidad de la filosofía a la matemática, idealidad del espacio, distinción entre fenómeno y cosa en sí); pero se desmarca también de Kant reduciendo los fenómenos a apariencias y pretendiendo acceder a la cosa en sí por intuición. En el plano moral, Schopenhauer se opone al eudemonismo de Spinoza y se acerca a Kant, pero se aleja de ambos al fundar la moral en la compasión y no en la razón. En el plano metafísico, Schopenhauer defiende tesis más próximas a Spinoza que a Kant: unicidad del ser, deseo como elemento primero en el hombre, subordinación del conocimiento al esfuerzo para mantenerse en la existencia,... Rousset se interesa por la imagen del spinozismo que la filosofía de Schopenhauer nos ha legado, imagen que resulta de su crítica general del spinozismo a partir de su principio generador. Schopenhauer encuentra este *Grund* que está en el fondo de toda la filosofía spinozista en la identidad *causa sive ratio*. — Philippe CHOLET analiza la interpretación nietzscheana de Spinoza en sus distintas etapas: una primera (1869-1880) en que se ve a Spinoza a partir de la opinión vigente (Schopenhauer, Düring), después un período de admiración (*Carta a Overbeck* de 30 julio 1881) y de primera duda, finalmente a partir de 1884 una etapa de crítica genealógica sistemática de los prejuicios del filósofo, en el que descubre “juicios de valor cristianos residuales”. En efecto, Nietzsche comienza por denunciar en el filósofo del *amor intellectualis Dei* un denigrador de la vida, pero pronto reconocía en Spinoza al filósofo más próximo a él, el que ha eliminado los prejuicios de la destinación moral del mundo y las ilusiones de la finalidad, el que ha negado el libre arbitrio y la objetividad de los valores morales. Pero Spinoza se ha quedado a mitad de camino, prisionero del nihilismo pasivo, que no sabe y no quiere afirmar la vida como voluntad que quiere la potencia.

B) RECEPCIÓN DE SPINOZA EN FRANCIA, EN ITALIA, EN RUSIA Y OTROS LUGARES. El spinozismo del siglo XIX no se limita al escenario alemán, aunque este sea decisivo por su riqueza teórica. Los estudios acerca de la recepción de Spinoza fuera de Alemania se agrupan en cinco apartados.

1) *El spinozismo en Francia*. Algo más de cien páginas ocupan los trabajos dedicados a la presencia de Spinoza en la Francia del siglo XIX. El hilo conductor de la interpretación spinozista en Francia sigue siendo la cuestión del panteísmo. — Este apartado se abre con el trabajo de Jacques MOUTAUX sobre “Maine de Biran et Spinoza”, en el que aquel muestra que el primero solo utiliza el spinozismo para asentar mejor su doctrina del “hecho primitivo” y se opone en clave dualista y espiritualista a un sistema que considera como un

monismo materialista. — Pierre-François MOREAU se propone comprender el sentido de la traducción de las obras de Spinoza por Émile Saisset a partir de un doble contexto: la historia de cuatro siglos de traducciones francesas en que se sitúa, y la atmósfera intelectual en que aparece. Saisset es uno de los discípulos más próximos a Victor Cousin, perfectamente integrado en el complejo filosófico universitario y editorial construido por este. La razón que esgrime Saisset para traducir a Spinoza es el conflicto del panteísmo. — Jean-Pierre COTTEN se ocupa de la interpretación de la filosofía de Spinoza por Victor Cousin. Cotten se centra en el estudio de las relaciones entre Cousin y Spinoza antes de 1830, especialmente en el *Curso* de 1829, y en sus últimos años (la edición de 1861 de la *Historia general de la filosofía*), ya que considera suficientemente estudiado por Pierre-François Moreau y Patrice Vermeren el período intermedio del debate sobre el panteísmo. En el *Curso* de 1829, Cousin ve en Spinoza un descendiente, incluso un discípulo de Descartes, como Malebranche, y no un ateo. En 1861, Cousin tiende a separar a Descartes de Spinoza y pone el acento en las fuentes judías del pensamiento de Spinoza, más precisamente en una corriente de pensamiento “heterodoxo” representada por Maimónides. — Chantal JAQUET estudia la recepción de Spinoza en los medios católicos franceses. Muestra que los católicos abordan la obra de Spinoza en el marco de una visión apologética de su propia religión. Jaquet se centra en dos visiones contrapuestas de Spinoza elaboradas por el abad Antoine Sabatier y por el abad Édouard-Frédéric Chassay. Sabatier, en su *Apología de Spinoza y del spinozismo contra los ateos, los incéduos y contra los teólogos escolásticos y platónicos* (1806), presenta a Spinoza como un cristiano de sistema que “debería haber sido puesto entre los santos, en lugar de haber sido colocado a la cabeza de los enemigos del ser supremo”. Sabatier ve en Spinoza al salvador de la fe y el fundador de un materialismo cristiano que para él es la única doctrina conforme con la razón y los textos sagrados frente al carácter absurdo del inmateralismo y de la creación *ex nihilo*. Por el contrario, Chassay, en *La defensa de las demostraciones evangélicas o Catecismo histórico de los no creyentes* (1853), ve en Spinoza la fuente de las tres herejías que amenazan al catolicismo o cristianismo histórico: el protestantismo, el racionalismo y el socialismo. Jaquet subraya que Chassay es el verdadero portavoz de la mayoría católica silenciosa y quien dibuja el retrato oficial de Spinoza a los ojos de ésta, mientras que Sabatier es solo una voz marginal en el concierto de condenas. — Pierre MACHEREY, en su “Spinoza leído por Víctor Hugo”, toma como pretexto una variante de *Religions et religion* colocada bajo la referencia a Spinoza, para adentrarse en la visión de Spinoza que Víctor Hugo nos ofrece sin haber leído sus textos, sobre la base de una compilación de lugares comunes o de ideas sacadas de una lectura superficial de la “Introducción” de Saisset a su edición de las *Oeuvres* de Spinoza. Hugo ve en Spinoza un pensador de la sombra, razonador fatal, sofista, héroe del abismo, de la nada, que devuelve al hombre a su inanidad y no deja más que la masa inerte de una sustancia sorda, informe, impenetrable, sin voz, sin fin. Para Hugo, Spinoza es un desafío porque representa ese límite del pensamiento en que este se disipa en un materialismo absoluto y, por tanto, en un ateísmo, según el cual “todo es átomo, no hay centro, nada existe del lado de allá, nada existe del lado de acá”. Hugo denuncia que este pensamiento nihilista está al servicio de los tiranos, a los que exime de la responsabilidad de la violencia que ejercen sobre los débiles. Macherey muestra que Hugo revela una forma de leer a Spinoza vigente a fines del siglo XIX, que no entiende que el naturalismo integral de este responde a necesidades prácticas y

políticas, y reduce su filosofía a un esfuerzo extremo de teorización, cuyo alto nivel de abstracción remite a las nubes o a los limbos de una palabra sin contenido. — Christian LAZZERI examina las relaciones de la sociología de Durkheim y de la filosofía de Spinoza. Lazzeri no busca una “inspiración” spinozista directa en la sociología de Durkheim, sino una suerte de convergencia en su manera de concebir las relaciones del individuo y de la sociedad. — André COMTE-SPONVILLE expone el lugar que ocupa Spinoza en la obra de Jean-Marie Guyau y trata de explicar el hecho sorprendente de que ese lugar sea tan reducido a pesar de que la filosofía de Guyau —por ser una filosofía de la afirmación, de la potencia de obrar, sin trasmundos, sin sobrenatural, sin imperativo absoluto ni ley trascendente— podría suscitar numerosas comparaciones con la de Spinoza. — Jean-Michel LE LANNOU estudia la lectura de Spinoza por Léon Brunschvicg: para este, Spinoza es el autor que enuncia la potencia de la razón como la actividad emancipadora en que consiste el idealismo. — Este apartado se cierra con el trabajo de Alexandre MATHERON titulado “Los dos Spinoza de Víctor Delbos”. Matheron reconoce lo exagerado de su título, puesto que el Spinoza de *El problema moral en la filosofía de Spinoza y en la historia del spinozismo* (1893) es, en lo esencial, el mismo de *El spinozismo* (1916), obra que recoge el curso de 1912-13 en la Sorbona; pero sometido a una cura de adelgazamiento que tiene, por un lado, efectos positivos —prescindir de la interpretación idealista hegelianizante del sistema de Spinoza que Delbos superpone al comentario impecable de su obra— y, por otro, efectos negativos —amputación de un volumen considerable de intuiciones a menudo profundas y siempre fecundas, por ejemplo: desaparición del tema de la “vida”, de la crítica de la creencia en causas finales y de la ideología religiosa derivada de ella, de la crítica de las nociones de bien y mal, del análisis del *conatus* en términos de libertad, del análisis de la teoría de los afectos pasivos en términos de alienación, de la teoría del Estado, ... Matheron admite que cada cual prefiera uno u otro de los dos Spinoza de Delbos, y aconseja que cada uno, en su trabajo, intente aliar la fecundidad del Delbos de 1893 con el rigor irreprochable del Delbos de 1916.

2) *Spinoza e Italia*.— El influjo de Spinoza en la Italia del siglo XIX es rico y Tosel reconoce en su “Presentación” que queda mucho por estudiar. Este apartado se abre con el trabajo de Alessandro SAVORELLI sobre la interpretación de Spinoza por Bertrando Spaventa. Este busca reinscribir el pensamiento italiano en la gran corriente del idealismo europeo, haciendo de los pensadores italianos del Renacimiento como Bruno los fundadores de la modernidad. Coloca a Spinoza entre Bruno y Hegel, pero lo interpreta a través del filtro de la lectura hegeliana del acosmismo spinoziano. — Roberto BORDOLI se ocupa de la recepción de Spinoza en el positivismo italiano y comenta las interpretaciones de su pensamiento por parte de algunas figuras destacadas de este movimiento: Giovanni Dandolo, Giuseppe Tarozzi, Cosmo Guastella y Erminio Troilo. — Jean-François BRAUNSTEIN estudia las discusiones filosóficas a que da lugar en los años 1880 la renovación por los criminólogos de la cuestión del libre albedrío y de la reponsabilidad en el campo jurídico. Concluye que la referencia a Spinoza es menos importante de lo que cabría esperar en defensores del determinismo natural como C. Lambroso y Enrico Ferri, mientras que esta referencia se impone en la “literatura psicológica” de fin de siglo, especialmente en la novela *El Discípulo* de Paul Bourget. — Cristina SANTINELLI estudia el largo debate que opone a dos sacerdotes católicos, Antonio Rosmini y Vincenzo Gioberti. Los dos consideran indispensable la confrontación con Spinoza y los dos se acusan mutuamente de haber permanecido spinozistas y de no haber superado el desafío panteísta.

3) *Spinoza y Rusia*.— Este apartado contiene dos trabajos. El primero de V. I. METLOV nos ofrece un panorama general de la recepción de Spinoza en la filosofía rusa antes y después de la revolución de octubre. En ambos períodos, los pensadores rusos se han interesado por temas antropológicos y sociales. La interpretación posrevolucionaria de Spinoza ve como virtud en su pensamiento lo que la prerrevolucionaria consideraba un vicio: su materialismo y ateísmo. — François ZOURABICHVILI analiza la presencia de Spinoza en la obra de Chéjov, que tiene una dimensión cómica pero también otra elogiosa, en cuanto su figura se opone a la mediocridad o bajeza de otros personajes. El autor concluye que seguramente Chéjov no leyó a Spinoza, pero ambos comparten una misma actitud de comprensión, opuesta a la burla o al vituperio, de la conducta humana.

4) *Spinoza en España y en el norte de Europa*.— Este apartado comienza con el trabajo de Hélène POLITIS sobre la lectura de Spinoza que revelan los *Papirer* de Kierkegaard, que se centra en tres cuestiones: la ética como camino hacia la perfección, la distinción y el movimiento entre el ser y la esencia, y el acceso a la verdad. — Fokke AKKERMAN indaga las estrechas relaciones del poeta holandés Jan Hendrik Leopold con la filosofía de Spinoza a través del comentario de un poema suyo de 1910. — Wiep Van BUNGE pone de relieve la importancia de los debates suscitados por la reintroducción del spinozismo en los Países Bajos merced a las logias masónicas. Bunge se centra en los debates suscitados por Johannes van Vloten. — Este apartado se cierra con el estudio de Atilano DOMÍNGUEZ sobre la recepción de Spinoza en la España del siglo XIX, en que distingue tres períodos: *a*) la guerra de independencia y el reinado de Fernando VII (1808-1833), que se mueve entre la ignorancia y la anécdota; *b*) el reinado de Isabel II y la revolución (1834-1875), en que crece la curiosidad por su pensamiento en el marco del debate sobre el panteísmo: Jaime Balme, García Luna, Pi y Margall, Sanz del Río y Patricio de Azcárate se empeñan en refutar a Spinoza, pero ninguno declara haberlo leído, y *c*) la restauración monárquica (1868-1900), en que Spinoza aparece al hilo de los debates sobre las relaciones entre la cultura moderna y la religión y sobre la identidad de nuestra cultura, que enfrenta a pensadores católicos, como Marcelino Menéndez Pelayo y Zeferino González, con pensadores “laicos”, como Gumersindo de Azcárate y Manuel de la Revilla. El autor muestra que los krausistas de la Institución Libre de Enseñanza, como Urbano González Serrano, fueron los que se aproximaron a Spinoza, y destaca la importancia de las traducciones del *TTP* por Reus (1878) y Vargas/Zozaya (1882).

El libro se cierra con lo que podríamos considerar un anexo sobre las “Políticas de Spinoza”, que contiene sendos trabajos de Manfred WALTHER y de Elhanan YAKIRA. El primero estudia el redescubrimiento de la filosofía política de Spinoza por Adolf Menzel (1857-1938); el segundo, la actitud del pensamiento judío frente al “desafío de Spinoza”, mostrando que los pensadores judíos del siglo XIX se interesaban sobre todo en los aspectos y en las consecuencias teológico-políticas de su filosofía al hilo de la modernización de la vida de los judíos en Europa, o sea, de la *Haskalah* (la Ilustración hebrea), y, más tarde, al hilo de la aparición del sionismo.

Este volumen, como apunta Tosel en la “Presentación”, certifica la capacidad de disolución y de recomposición de la filosofía de Spinoza, la cual no ha dejado de estar presente a lo largo de todo el siglo XIX, de modo que ha actuado como instrumento generador de una potencia de pensar y de obrar capaz de responder a los desafíos de los nuevos

tiempos y coyunturas. Nos hubiera gustado que este volumen contara con un índice de nombres y una bibliografía de obras citadas, lo que hubiera facilitado la búsqueda y consulta de temas concretos.

Julián CARVAJAL

VAN DER BURG, Floris: *Davidson and Spinoza. Mind, Matter and Morality*, Hampshire, Burlington, Ashgate Publishing Company, 2007, 108 págs.

Este libro es, que yo sepa, la primera monografía que trata de la relación del pensamiento de Davidson con el de Spinoza. De todas maneras era un estudio que estaba esperando hace ya tiempo a su registrador o amanuense, pues las semejanzas entre las filosofías de estos dos autores eran demasiado notables como para no dedicarles una investigación específica y detallada. El tema, por otra parte, es de suyo atractivo, e incluso excitante, porque afronta la tarea de correlacionar un pensador del siglo XVII, provisto de una metafísica fuerte y poderosa, con un filósofo de la así llamada corriente de la “filosofía analítica” del siglo XX. Como es sabido, esta escuela se caracteriza, entre otras cosas, por un claro recelo y desconfianza ante el pensamiento puramente especulativo, entregado a fantasear la estructura de la realidad sin derivar sus premisas o sus resultados de la investigación empírica ni contrastarlos con las afirmaciones de las ciencias. Si, a pesar de todo, se pueden salvar tantas barreras temporales e “ideológicas” entre dos filósofos, y el paralelismo puede obtener conclusiones plausibles, entonces cabe conjeturar que las filosofías respectivas obtendrán posiblemente una iluminación recíproca.

Pero el caso es que si la necesidad de comparar a Davidson y Spinoza, al margen de las múltiples e innegables diferencias de tiempo, tono, vocabulario, metodología, pretensiones y geografía mental, era algo evidente y que caía por su propio peso, ello era porque la imagen global de la realidad que nos ofrecen ambos autores es formalmente muy parecida. Los dos proponen que hay una única realidad, es decir, defienden un monismo sustancial; pero insisten, al mismo tiempo, en que esa realidad única podemos y debemos describirla desde dos léxicos o vocabularios completamente diferentes. En concreto, podemos analizar y describir la realidad única desde el vocabulario de la física y desde el vocabulario mental de la psicología. Además, estas dos diferentes formas de explicación son autónomas e irreducibles entre sí. Una realidad (monismo ontológico); dos maneras de describirla y explicarla (dualismo conceptual); imposibilidad de traducir o reducir un vocabulario al otro; estas tres tesis se encuentran en Spinoza y en Davidson y constituyen parte de lo que podemos llamar el núcleo duro de sus filosofías. Ya esta coincidencia, por sí sola, invita a saltar tiempos, espacios, geografías, imperios y prejuicios; y nos incita a buscar, más allá de estas coincidencias formales, los detalles técnicos de una auténtica aproximación entre ellos.

Lo que Spinoza y Davidson mantienen es que la realidad es una sola. La ontología no requiere más que una sola sustancia; pero ésta admite dos descripciones conceptuales completamente distintas: una descripción física, que nos ofrece una imagen de lo real compuesta de cuerpos materiales sometidos a diversas fuerzas que se pueden calcular y predecir; y

una descripción psicológica, que explica lo real con un vocabulario “mentalista” que trata ya no de materia y fuerzas, sino de mentes, creencias, deseos, intenciones, significados, etc. Y, además, la tercera tesis indica que estos dos vocabularios son absolutamente diferentes e irreducibles: no cabe soñar con reducir o traducir el vocabulario de lo mental al léxico de la física y de la materia (ni viceversa, por supuesto). Davidson denomina a esta posición “monismo anómalo”. El sustantivo monismo señala el aspecto ontológico del asunto: sólo hay una sustancia; el predicado anómalo remite al aspecto epistemológico: esa sustancia una puede conocerse de dos maneras y no cabe esperar descubrir una ley o correlación que nos permita pasar de los conceptos físicos de la materia a las descripciones psicológicas de las mentes, y esto aunque sabemos que una mente no es, no puede ser, sino un pedazo de materia. El monismo de Davidson es anómalo porque no hay ley, no hay nomos, para vincular lo físico y lo psicológico.

El estudio del monismo anómalo de Davidson y de las relaciones mente/cuerpo en Spinoza constituye el tema del tercer capítulo del libro que comentamos. El primer capítulo es una introducción donde el autor, antes de entrar propiamente en materia, ofrece unas indicaciones sobre cómo leer el libro, y las metas y objetivos que se ha propuesto. El segundo capítulo formula una breve historia intelectual, donde retrata brevemente las filosofías de Davidson y de Spinoza. El cuarto capítulo trata de cuestiones fundamentalmente epistemológicas. El quinto discute el tema del lenguaje en Davidson. Obviamente, para Davidson, como pensador analítico del siglo XX, condicionado por el giro lingüístico, el lenguaje es un elemento fundamental de toda investigación filosófica. En Spinoza, por el contrario, encontramos, como corresponde a su época, una inocencia lingüística absoluta: el lenguaje no juega un papel relevante en la arquitectura del sistema de Spinoza (ni, en general, de la filosofía moderna). El autor, sin embargo, intenta descubrir en el holandés algo que juegue el papel que en la filosofía de Davidson juega el lenguaje; ese algo, según el autor, son los atributos. Finalmente, el sexto y último capítulo versa sobre cuestiones éticas. Este capítulo es muy aventurado, como reconoce el autor, porque Davidson prácticamente no ha escrito nada de ética o de cuestiones morales. En conjunto, el libro intenta un estudio completo de las conexiones entre nuestros dos filósofos, incluso allí donde no hay apenas refrendo textual alguno (como en las cuestiones relativas al lenguaje o a la ética). Ello le proporciona al libro su interés. Por otro lado, el texto es claro, incluso donde las cuestiones son complejas o discutibles.

Concluyo esta reseña con algunas indicaciones del tratamiento que hace el autor del tema de las conexiones mente/cuerpo en nuestros dos filósofos. En este punto, Van der Burg cree que Spinoza tienen algo que aprender de Davidson, y Davidson algo de Spinoza. Vamos con lo primero. ¿Qué puede aprender Spinoza (y los spinozistas) de Davidson? Esto: la distinción esencial entre explicaciones causales y relaciones causales. Esta diferencia nos permite solucionar un problema hermenéutico que ofrece la lectura de Spinoza. Este escribe: “Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo ni a otra cosa alguna (si lo hay)” (*Ética* III P2). Esta afirmación crea problemas de interpretación porque si sólo hay una sustancia, esta independencia absoluta parece contradictoria. Como escribe Davidson: “Supongamos que el sonido de una campana causa algún evento complejo en mi cerebro, y este evento es idéntico a mi percepción consciente del sonido. Si el sonido de la campana causó el evento de mi cerebro y

este evento *es* (en el sentido de la identidad) un pensamiento, ¿cómo puede Spinoza negar consistentemente que el sonido físico causó el pensamiento? ¿Cómo puede plausiblemente negar el hecho de que creemos en tales relaciones causales y que así las concebimos?” (Davidson, “Spinoza’s Causal Theory of Affects”, en Donald Davidson, *Truth, Language and History*, Clarendon Press. Oxford, 2005, pp. 300-301). La solución que Davidson propone es distinguir entre las *relaciones causales* y las *explicaciones causales*. Las primeras se establecen entre sucesos o eventos independientemente del modo en que son descritos (en la terminología de la filosofía analítica son relaciones extensionales). Las segundas dependen esencialmente del vocabulario elegido y obtienen su valor explicativo de los conceptos concretos utilizados (son relaciones intensionales) y pierden toda su eficacia si sustituimos estos conceptos por otros extensionalmente equivalentes, pero pertenecientes a un léxico diferente. Así interpretado, lo que la afirmación de Spinoza quiere decir es que los sucesos físicos causan o pueden causar sucesos mentales (y viceversa); pero que un suceso descrito en términos físicos no explica de forma inteligible un suceso descrito en términos mentales (y viceversa).

¿Qué puede Davidson aprender de Spinoza? Davidson habla de una sola sustancia; pero, como es natural para un hombre del siglo XX educado en el materialismo de las ciencias naturales modernas, identifica sin más la sustancia una de su ontología con la materia. Por eso, para Davidson, toda la realidad es material, también la mente y la conciencia lo son.

Spinoza, por el contrario, nunca dice que la sustancia es la materia. Lo que dice es que la sustancia tiene infinitos atributos, de los cuales los seres humanos conocemos dos: el pensamiento y la extensión (o materia). Desde este punto de vista, materia y pensamiento están en pie de igualdad; ambos son vías de acceso a la sustancia, pero ninguno de estos atributos tiene ningún privilegio ni puede pretender que sus descripciones sean, de algún modo, más adecuadas a la naturaleza misma de la sustancia.

En Davidson, esta simetría perfecta entre los atributos y, por tanto, entre los dos vocabularios, se pierde: la materia o extensión obtiene un privilegio innegable, pues Davidson, como indicamos, no tiene empacho en identificar la sustancia misma con la materia. Ello supone que todo suceso o evento real es describable en término físicos; pero, en principio, no todo evento parece admitir un descripción psicológica o mental (un terremoto tiene una descripción física en el sistema de Davidson; pero no tiene descripción mental). Esto hace que la mente y los predicados psicológicos parezcan ocupar inevitablemente, en su filosofía, un lugar derivado o secundario, pues todo lo mental es físico, pero no todo lo físico es mental. Esto hace que su pensamiento esté sometido a tensiones. Por un lado, el vocabulario mental posee menor alcance que el físico ya que no puede abarcar toda la realidad. Por eso, este planteamiento parece exigir como su conclusión inevitable la tentación de reducir o eliminar el vocabulario psicológico. Además, incluso si nos resistimos al reduccionismo, no obstante, como la descripción física de lo real es completa, lo psicológico parece redundante, superfluo, un mero epifenómeno. Una vez que tenemos una descripción física completa de la realidad, el hecho de que algunos sucesos, no todos, de esa realidad admitan también una explicación en términos mentales parece simplemente un capricho de nuestras maneras parciales y sesgadas de hablar. Por otro lado, buscar esta explicación suplementaria parece una tarea inútil y superflua porque, por hipótesis, todo ha sido ya perfectamente explicado por la física. El autor piensa que un modo de resistirnos eficazmente al imperio del reduc-

cionismo fiscalista es seguir la senda de Spinoza y distinguir entonces entre la sustancia y sus atributos. Así colocaríamos los dos estratos, material y mental, en pie de igualdad y no estarían justificadas ni las exigencias reduccionistas ni la consecuencia inevitable de dejar a la mente convertida en un mero epifenómeno de una realidad esencialmente física. Pero, por supuesto, contra este movimiento neospinozista está toda la ciencia contemporánea y el recelo a postular entidades metafísicas por debajo de la realidad percibida. Como dice el autor: “Soy perfectamente consciente de que la popularidad de la noción de sustrato metafísico se ha desvanecido a lo largo de los últimos siglos” (p. 29).

Pero, a pesar de todo, para él, reestablecer esa diferencia entre sustancia y materia es la lección que Davidson y todos los que en él se inspiran deberían aprender de Spinoza para luchar eficazmente contra el fiscalismo dominante en gran parte del pensamiento contemporáneo. Un metafísico del siglo XVII todavía podría enseñar algo a un filósofo analítico del XX.

Pedro ROJAS

ZWEERMAN, Theo; JUFFERMANS, Paul (red.) *Spinoza's Inleiding tot de filosofie. Ethiek als verhuiskunde*. Amsterdam. Boom, 2006, 285 págs.

Theo Zweerman, franciscano y catedrático de filosofía enseñó hasta 1998 en la Universidad Teológica Católica y en la Universidad Estatal de Utrecht. Él murió en octubre de 2005, poco después de la terminación del manuscrito publicado con la colaboración de Paul Juffermans sobre una nueva edición de su tesis doctorado (Leuven, 1983), de la que hasta 1993 sólo había aparecido una traducción en francés. Zweerman comienza su examen analizando párrafo a párrafo y comentando las primeras páginas del *Tratado de la reforma del entendimiento*. Él no discute ahí con Spinoza, sino que se limita a exponer su pensamiento sobre epistemología y el mejor método para alcanzar el verdadero conocimiento.

Años después, cuando Spinoza ocupa el centro de la atención filosófica, ha parecido buen momento para reeditar este estudio, asombrosamente original y profundo, que se ha adaptado para un público más amplio. Zweerman sostiene que el *Tratado de la reforma del entendimiento* estaba escrito por Spinoza pensando en cada uno. Y es tanto una introducción al filosofar en general como a la filosofía de Spinoza en particular. El autor presenta primero el texto traducido del *Tratado* y después el texto latino. Entre uno y otro incluye su comentario, párrafo a párrafo, donde discute con detalle las tesis de Spinoza.

El libro de Zweerman se presenta pues como la introducción a una introducción. Una introducción que, al mismo tiempo, es seductora, porque reclama la atención del lector para convencerle de pensar y vivir de otra manera. El arte de mudarse que aparece en el subtítulo de la obra se refiere precisamente a esto; y la metáfora de trasladarse, de organizar la vida de forma diferente, dejando lo viejo y comenzando de nuevo, está en juego por todo el libro. Según Zweerman, Spinoza estaría haciendo un uso intencionado de su forma de escribir. Y refuta la opinión de que el estilo “biográfico” de Spinoza en estas páginas se debe a su inmadurez. El texto de Spinoza es bien diferente del estilo de la *Ética*, pero tiene la forma más apropiada para el propósito que se persigue en él. Ciertamente que no contiene ninguna proposi-

ción probada de forma geométrica, tampoco es un texto filosófico, pero es un texto literario con características de estilo muy delimitadas.

Pues, ante todo, el lector, que se supone principiante, debe ser sensibilizado y persuadido de lo que ahí se defiende, por lo que es necesario movilizar el poder de convicción propio de la retórica. Tal vez pudiera parecer chocante que Spinoza recurra al convencimiento por medio de recursos retóricos antes que al pensamiento racional demostrativo. Resulta paradójico, en efecto, en alguien que critica la imaginación, la retórica y la expresión inadecuada de las ideas. Pero al mismo tiempo, la paradoja se deshace si consideramos que Spinoza mismo en varios lugares utiliza el modelo argumentativo de “la doble vía”. En efecto, considerando que la mayoría de las personas no pueden vivir “bajo la guía de la razón”, en la práctica estas personas pueden alcanzar más o menos el mismo objetivo que el hombre sabio, actuando por amor al prójimo, por justicia, respeto a las normas sociales e incluso alcanzando una cierta felicidad. Pero para ello es necesario mover la capacidad de comprensión de la gente.

Para esta nueva edición apenas se ha utilizado y añadido literatura secundaria posterior a 1983, porque el interés de Zweerman es ante todo dar a conocer la profundidad del pensamiento mismo de Spinoza. El aspecto más original del presente estudio radica en el uso que hace Zweerman de los recursos literarios (figuras retóricas) en su análisis e interpretación del texto de Spinoza. Por ejemplo, él llama la atención hacia los contrastes, repeticiones, omisiones e imágenes y hacia las conversiones (cierto y incierto, bien y mal) que se utilizan en el texto. Y expone un modelo básico de composición, como si fuera un poema donde la primera parte y la última rodean el núcleo del texto para “focalizar” sobre él la atención del lector.

Otro procedimiento sería el empleo de los “lugares abiertos”, donde por medio de desplazamientos y dando pasos en la carrera hacia la sabiduría, deja abandonado al lector en un determinado punto de su destino forzándole así a continuar pensando por sí mismo.

Por lo demás, en cuanto al contenido, Zweerman sostiene que en el *Tratado* se encuentra ya el núcleo de la filosofía de Spinoza: la existencia vanidosa en función de los afectos que Spinoza compara con una enfermedad mortal; la impotencia o la potencia del hombre para alcanzar el bien más elevado. Este ideal es más bien una utopía porque el lugar del hombre dentro del universo está limitado y depende de muchos factores que le son ajenos; pero en todo caso el reconocimiento del bien verdadero incluye el gozo del conocimiento, que vale la pena alcanzar. Resulta inevitable que el sabio quiera persuadir a los demás hombres porque el gozo compartido por muchos implica mayor poder y una mejor realización de uno mismo. En consecuencia, la filosofía de Spinoza no sólo es una terapia, sino también una filosofía de historia y una filosofía de la cultura.

Miriam VAN REIJEN

Publicaciones recientes, pendientes de recensión:

ANÓNIMO CLANDESTINO (S. XVII-XVIII): *La vida y el espíritu del señor Benedicto de Espinosa o Tratado de los tres impostores*. (Traducción de Pedro Lomba). Madrid, Tecnos, 2009

ALTHUSSER, L.: *La soledad de Maquiavelo. Marx, Maquiavelo, Spinoza*. Madrid, Akal, 2008

BARBARAS, Françoise: *Spinoza: La science mathématique du salut*. Paris, CNRS, 2007

CAPORALE, R.; MORFINO, V.; VISENTIN, ST.: *Spinoza: individuo e moltitudine. Tai (2005)*. Cesena. Il ponte vecchio, 2007

CARVAJAL, Julián y DE LA CÁMARA, María Luisa (Coord.): *Spinoza: De la física a la historia. Actas (2005)*. Cuenca, Ediciones de la UCLM, 2008

DELLA ROCCA, Michael: *Spinoza*. London-New York, Routledge, 2008

GALCERÁN, Montserrat y ESPINOZA, Mario (Eds.): *Spinoza contemporáneo*. Madrid, Tierradenadie ediciones, 2009

GALVAN, Alessandro: *Legger l'Etica di Spinoza*. Como, Ibis, 2007

GUILADI, Yael: *El amor de Spinoza*. Barcelona, Edhasa, 2007

SPINOZA, B.: *Tratado de la reforma del entendimiento*. Introducción, Índice y Notas por A. Domínguez (1ª edición revisada y act.). Madrid, Alianza, 2006

TURNES, Javier: *B. Spinoza*. A Coruña, Baia, 2006

Nota informativa sobre la Spinoza Bibliography on-line

Desde hace algunos años se está creando una base de datos bibliográfica sobre Spinoza que, aunque todavía no está totalmente al día, se puede consultar on-line. En la actualidad tiene más de 7.000 entradas. Es una obra de la Spinoza Gesellschaft y otras tres instituciones alemanas dirigida por Manfred Walther y Winfried Schröder. Desde hace unos meses se le está dando un nuevo impulso con el nombramiento de colaboradores en distintos países. La idea es que sea una base de datos de todo el mundo y para todo el mundo. Se prevé que dentro de un año la base de datos estará en lo sustancial al día en los libros de los principales idiomas del mundo. La dirección por medio de la que se puede acceder a ella es: <http://www.spinoza-bibliografie.de/index.php?LANG=EN&&>. El representante para España y para las publicaciones de los miembros del Seminario Spinoza de España es Francisco Javier Espinosa. Todos aquellos que estén interesados en que sus publicaciones aparezcan en esa base de datos pueden ponerse en contacto con él en la siguiente dirección de correo electrónico: Javier.Espinosa@uclm.es