

# Boletín de bibliografía spinozista

N.º 11

## *Spinoza's Bibliographic Bulletin*

N.º 11

ANÓNIMO CLANDESTINO (ss. XVII-XVIII). *La vida y el espíritu del señor Benedicto de Spinoza o Tratado de los tres impostores*. (Traducción de Pedro Lomba. Estudio de contextualización de Pierre-François Moreau). Madrid, Tecnos, 2009, 440 pp.

El *Tratado de los tres impostores* es uno de los textos más influyentes del libertinismo erudito de los siglos XVII y XVIII y un documento clave para el estudio de la cultura clandestina que forjó la Ilustración radical. En 2009 Tecnos publica la edición bilingüe francés-español de *La vida y el espíritu del señor Benedicto de Spinoza* de 1719 y el *Tratado de los tres impostores* de 1768. El responsable de la traducción así como del estudio preliminar y de la edición es Pedro Lomba. Además el libro contiene un estudio de contextualización realizado por el conocido especialista Pierre-François Moreau.

El *Tratado de los tres impostores* ha sido objeto de varias ediciones en los últimos años. En 1994 Silvia Berti publicó en Turín la edición en francés y en italiano de la versión de 1719, bajo el título de *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del Signor Benedetto de Spinoza*, con prefacio de Richard H. Popkin. En 1995 Atilano Domínguez hizo una selección y traducción de las *Biografías de Spinoza* y en 2006 las editoriales Tierradenadie (Madrid) y El cuenco de plata (Buenos Aires) publicaron sendas traducciones al castellano del anónimo clandestino. El valor de la edición de Tecnos es que presenta el texto bilingüe de los tratados de 1719 y 1768, acompañados de un amplio estudio que pone de manifiesto la importancia que esta obra tiene en la historia intelectual de Occidente.

Protagonista de una antigua herejía vinculada en la Edad Media con Averroes (sospechoso de haber estimado que todas las religiones eran equivalentes) y con Federico II “Barbarroja” (acusado por el papa Gregorio IX de haber sostenido que Moisés, Cristo y

Mahoma habían sido tres engañadores), *De Tribus Impostoribus* abriría el camino a irreverentes panfletos y, en los siglos XVI y XVII sería buscado infructuosamente. El enigma de su origen hizo que el tratado fuera atribuido a innumerables autores, entre los que figuran: Pedro de Viñas, secretario del emperador excomulgado, Bocaccio, Pomponazzi, Maquiavelo, Giordano Bruno, Campanella, Vanini, Charron, Hobbes, Spinoza, Pierre Bayle y la reina Cristina de Suecia.

En 1693 Bayle encargó a Bernard de la Monnoye una *Disertación* sobre los resultados de la infatigable búsqueda del escrito. Las conclusiones fueron desalentadoras: nunca antes del siglo XVII había existido un *De tribus impostoribus* semejante al buscado. Fue en el Seiscientos cuando se compusieron escritos de temática parecida. Muestra de ello es un tratado deísta en latín, *De imposturas religionum*, también conocido como *De tribus impostoribus*, atribuido a J.J. Müller. Asimismo, en estos años circuló clandestinamente un escrito en francés titulado *L'Esprit de Mr. Benoît de Spinoza*, que también llevaba el nombre de *Traité des trois imposteurs*, posiblemente por el interés de los editores de hacer creer al público de que se trataba de la traducción francesa de la obra compuesta por el secretario de Federico II.

Su primera impresión tuvo lugar en 1719 y fue organizado en 21 capítulos, en los que se percibe la enorme influencia que ejerció en su composición el libertinismo de principios de siglo. Se ha discutido el origen del mismo, pero las hipótesis más recientes atribuyen a Jean Maximilien Lucas la autoría de un texto matriz, modificado o completado después por Johan Vroesen, Jean Aymon y Jean Rousset de Missy hasta llegar a la edición estabilizada.

El procedimiento argumentativo del autor anónimo consiste en la confrontación de afirmaciones extraídas de los textos sagrados con el sentido común. Moisés, Jesucristo y Mahoma son objeto de crítica, acusados de fundar una religión que engañaba a sus respectivos pueblos para hacerse con el poder, apoyándose en la ignorancia y el miedo. En cambio, el autor del panfleto se muestra partidario de considerar a la naturaleza como guía moral, es decir, un estado de la humanidad anterior a la introducción de las religiones en el mundo. Esta tesis es común a los librepensadores y libertinos de los siglos XVII y XVIII, que fundamentaban la moral en la propia naturaleza.

En 1768 el texto habría sido publicado en su forma definitiva por Naigeon y el barón d'Holbach, recibiendo a partir de entonces el título de *Tratado de los tres impostores*. La versión de 1768 se titula *El Espíritu del señor Benedicto de Spinoza* de 1719 y consta de seis capítulos: “De Dios”, “De las razones que han obligado a los hombres a figurarse un ser invisible que comúnmente es llamado Dios”, “Lo que significa la palabra religión; cómo y por qué se ha introducido un número tan grande de ellas en el mundo”, “Verdades sensibles y evidentes”, “Del alma” y “De los espíritus que son llamados demonios”.

Es en el capítulo tercero donde se encuentra la crítica directa a los principales representantes de las religiones reveladas. Moisés es presentado como “*nieto de un mago*” que consiguió su objetivo acaudillar a los hebreos, una nación de pastores a la que fue fácil vencer de que su Dios se le había aparecido escogiéndole a él como gobernador de su pueblo predilecto. Moisés aparece en el *Tratado* como un hábil legislador que reinó como un déspota absoluto. Jesús, continuador de Moisés, es al mismo tiempo el destructor de la antigua ley y el padre de una nueva religión. Algunos factores que explican su derrota terrenal son la carencia de ejércitos y la falta de dinero. A diferencia de Moisés, que sabía imponerse imponiendo miedo y bienes temporales, Jesucristo ofrece dones eternos. En cuanto a

Mahoma es presentado como producto de una oscura traición. No sobresalió ni como político ni como filósofo, pero vivió feliz hasta el fin de sus días a expensas del trabajo de las masas subyugadas.

*L'Esprit de Spinoza*, lejos de ser una exposición del pensamiento del filósofo holandés, es un compendio de textos del libertinismo erudito de la primera mitad del siglo XVII dispuestos en un escrito continuo. Gestado en el círculo spinozista y libertino holandés, el *Tratado de los tres impostores* es expresión de la defensa colectiva, aunque minoritaria, de la razón natural y un ejemplo claro de lucha contra la superstición.

La edición de Tecnos proporciona, tanto por la traducción de Lomba como por las explicaciones introductorias un justo conocimiento de este panfleto teológico-político: libertino en la medida en que refleja la crítica antirreligiosa del siglo XVII, al mismo tiempo que su tono y su forma argumentativa hacen de él un precedente de la vertiente más radical de la Ilustración, heredera del spinozismo.

María LARA MARTÍNEZ

BAGLEY, Paul: *Philosophy, Theology, and Politics. A Reading of Benedict Spinoza's Tractatus theologico-politicus*, Brill, Leiden/Boston, 2008, 252 pp.

Esta obra, escrita por uno de los más activos estudiosos de Spinoza en Estados Unidos, tiene como tema central la explicación de por qué Spinoza puso a su obra más conocida y debatida en su tiempo el nombre de *Tratado teológico-político*. Si se llama así, será por algo, afirma Bagley. Un tratado teológico-político ha de tratar algo de una manera teológico-política. Según él, el principal problema de la naturaleza humana consiste en cómo seres racionales pueden vivir en medio de una mayoría de seres humanos que viven llenos de pasiones y que consideran enemigos a cualquiera que les impida satisfacerlas (p. 198). La dificultad, entonces, es cómo hacer vivir a estos hombres pasionales de una manera que sean capaces de refrenar sus pasiones egoístas y busquen la concordia. Y éste es precisamente el problema que Spinoza trata de manera teológico-política, según Bagley.

Aquí el estado tiene un papel insustituible con su aparato de premios para aquellas conductas que buscan el bien común y de castigo para aquellas otras que, originadas en el egoísmo, destruyen la sociedad. En el caso de Spinoza, señala el autor, estamos hablando de un régimen democrático que busca la común utilidad. Sin embargo, la fuerza que hay en los estados, también en los democráticos, para hacer que hombres llenos de pasiones obedezcan leyes que contrarían sus impulsos y deseos, no es suficiente. De ahí la necesidad de la religión. La doctrina religiosa de que hay que obedecer a Dios y que sólo se salvan los que practican la justicia y la caridad probablemente inspirará mayor obediencia a las leyes que el aparato del estado, porque por su propia naturaleza los hombres están dispuestos a abrazar supersticiones. Dios sabría todo, sondearía hasta lo más profundo de todos los corazones y retribuiría a todos según su comportamiento. Si alguno piensa poder escapar del aparato coactivo del estado, no podría en cambio imaginar huir de un ser omnisciente y omnipotente. Además, el premio y el castigo que uno se juega son eternos.

Así pues, nuestro autor considera que para Spinoza la política no tiene bastante fuerza para conformar las conductas de los individuos más pasionales y por eso es por lo que recurre a la religión y señala que la enseñanza teológica del TTP es creada en función del componente político. La solución al problema es, pues, teológico-política. Y es teológico-política porque teología y política promueven lo mismo: una política democrática que persigue el bienestar común y la libertad de pensamiento. La religión universal de la que habla Spinoza en el TTP requiere la práctica de la justicia y la caridad (el bienestar común) y defiende la libertad de pensar el dogma como uno quiera.

Ahora bien, el TTP no se agota en su dimensión teológico-política; está escrito desde un origen filosófico. Podríamos decir que el TTP es un libro de filosofía que pone la teología al servicio de la política. El mismo Bagley señala que “es la filosofía la que teje la fábrica teológico-política en el TTP” (224).

El libro termina apuntando al paralelismo entre Spinoza y Moisés, en la medida en que uno y otro hacen consistir la salvación religiosa en la obediencia a las leyes del Estado. La diferencia estaría en que Spinoza promueve un régimen más abierto, denominado por él “liberal, democrático y cristiano-teocrático” (244). Esta interpretación del TTP es muy interesante, porque pone el acento en la esencial relación que Spinoza hace en este libro entre religión y política; y porque subraya también el papel de la filosofía. El autor critica a los estudiosos que piensan que el TTP es una yuxtaposición de capítulos que tratan sobre la religión y de capítulos que tratan sobre la política, como si no hubiera relación entre ellas. También critica a los que afirman que el TTP es una versión teológica de la completa enseñanza filosófica que Spinoza presentaría sólo en la *Ética*.

Sin embargo, en su lectura de Spinoza el autor desliza algunas ideas que me parecen discutibles. Señala, por ejemplo, que la concepción de la religión que se ofrece en el TTP tiene una finalidad exclusivamente política. De ser así, no debería llamarse *Tratado teológico-político*, sino Tratado de teología política. Además Bagley identifica la salvación religiosa de que habla Spinoza con el cumplimiento de las leyes. En esta interpretación confunde, quizás, la salvación del estado con la salvación de los individuos. Es evidente que los buenos cristianos de que habla el TTP contribuirán en gran medida a la concordia social y política (TTP 14: 179; 15: 187), pero su salvación es algo más que eso. Su salvación tiene que ver con la *beatitudo* que proporciona la religión universal. Spinoza une directamente la práctica de la justicia y la caridad a la felicidad (TTP 5: 79 y 80; 15: 186). Afirma que la tranquilidad de ánimo surge en la mente por las buenas acciones (TTP 15: 188). Habla de que lo importante de la Escritura son sus enseñanzas morales, de modo que la práctica de la justicia y la caridad causan la tranquilidad del ánimo, que es en lo que consisten la salvación y la verdadera felicidad según TTP 7: 111. Me parece, y así lo he justificado en “La religión en la esfera pública. Habermas, Toland y Spinoza”, *Cuadernos del Seminario Spinoza*, 22 (2008), que en el TTP se habla de salvación y felicidad individuales. Spinoza dice en uno de sus pasajes más difíciles de explicar que mediante la razón no podemos comprender cómo este tipo de religión conduce a la felicidad (TTP 15: 184 y 188). Bagley, en conformidad con su línea de lectura, lo interpreta diciendo que a los hombres pasionales la razón no logra vencerles de que tienen que obedecer las leyes, por lo que se requiere otra instancia que les mueve a la obediencia, a saber, la religión. Pero creemos que esta lectura se separa bastante de la literalidad del texto.

Por otra parte, esa interpretación de que la salvación consiste en la obediencia a las leyes no deja de ser una visión un tanto conservadora del pensamiento de Spinoza. Siguiendo esta lógica no nos extrañará que Bagley hable de un modelo “liberal, democrático y cristiano-teocrático” de política en Spinoza y que afirme que Spinoza imita a Moisés. Si al final del viaje llegamos a una teocracia (p. 244) y si pensamos que Spinoza defiende una cierta teocracia, ¿para qué toda esa extraordinaria maquinaria crítica del TTP contra la teocracia teológico-política?

Francisco Javier ESPINOSA

BOVE, Laurent: *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Ciempozuelos. Tierradenadie Ediciones, 2009, 346 pp.

Publicado inicialmente en 1996 en la editorial Vrin, desde su aparición, *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*, se convirtió en una obra de referencia en los estudios spinozianos de última generación. Así, Antonio Negri, en el prólogo que escribió para la edición italiana, hablaba de la obra de Laurent Bove como uno de los textos imprescindibles para adentrarse en una lectura de la obra de Spinoza asentada en la centralidad de una perspectiva ontológica que, a un tiempo, bloqueaba las lecturas trascendentes y entendía la construcción de la filosofía spinozista como una ontología de la inmanencia.

La lectura que hace Bove parte de la importancia de la tematización de la cuestión del *conatus* como una potencia de afirmación activa y, desde ella, recorre en la obra de Spinoza los diversos momentos teóricos en los que desde el despliegue inmanente de su potencia misma se perfila la constitución de la realidad: desde la individualidad personal (en una mirada que se interesa tanto por los elementos que configuran la razón como por aquellos otros, más propios de “lo imaginario”, en los que la subjetividad se configura como identidad personal diferenciada) hasta la individualidad colectiva: la formación de las diversas formas de cooperación y, así, también, la constitución de la sociedad y la comprensión de las dinámicas (racionales e imaginarias).

De este modo, el libro se organiza *in crescendo* desde un capítulo inicial en el que se analizan las perspectivas que se funden en la temática del *conatus*, con una especial atención a la problemática de lo que el autor llama el “hábito” y en la que se involucran tanto el *conatus*/ principio de placer como el *conatus*/ memoria, para pasar inmediatamente a la “reconstrucción” de la totalidad de la obra de Spinoza desde esa perspectiva del *conatus* y de la “estrategia” inmanente de su despliegue: la constitución del sujeto estratégico (capítulo 2), el *conatus*-imitación (cap. 3), el análisis de la dinámica de la alegría (capítulo 4) para pasar a partir de ahí al tratamiento de las cuestiones que atañen a una ética pensada “como materialista” desde la propia consideración de la determinación modal (capítulos 5 y 6) a una política de la composición de potencias. Esta potencia se aleja tanto de las fundamentaciones metafísicas del derecho o de la norma como de los discursos reorganizadores del poder al estilo hobbesiano (capítulos 7, 8 y 9). En este sentido Bove se pregunta, como el propio Spinoza, por qué los hombres luchan por su servidumbre como si se tratara de su salvación, recorriendo la ejemplificación que realiza el *Tratado Teológico-Político* a partir de

las *Escrituras* y de la historia del pueblo hebreo, para terminar presentando la estrategia de la potencia de la multitud (la *multitudinis potentia*) como la estrategia propia del *conatus* político. Y ello entendido en un sentido “activo”, recorriendo el proyecto político de la autonomía como soberanía absoluta, como en un sentido más “reactivo” de la resistencia, entendida como derecho soberano y eterno en el que se funda la posición clara y manifiestamente republicana del spinozismo y en la que se encuentra la raíz maquiaveliana de este modo de pensamiento.

Así pues la obra de Spinoza, como lo anuncia el título, es presentada desde la consideración de la naturaleza estratégica del *conatus* como una tendencia a perseverar en el ser que, en su propio despliegue produce efectos: los produce efectivamente y, de ese modo, es potencia constitutiva, ontología constituyente, circuito de inmanencia que constituye la vida entera de los hombres. Subjetividad y cuerpo, individuos singulares y multitud: soberanía que se expresa tanto en el terreno de los cuerpos singulares como en el de los cuerpos colectivos y que es resistencia activa frente a la potencia de cuanto es exterior y ajeno al mismo tiempo que proyección de un mundo de libertad posible.

Juan P. GARCÍA DEL CAMPO

BUSSE, Julien, *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2009. 110 pp.

Toda recensión tiene un carácter mutilador y otro expansivo, pues quien la realiza no puede ocupar la vetusta posición del “espectador desinteresado”, sino que se esfuerza en una lectura que convierte a propósito en singular. Esta labor de quien está comprometido entre las líneas comporta que cercene puntos que considera irrelevantes y, sin embargo, dilate otros que le resultan, cuanto menos, intrigantes. Pero he aquí que la nimiedad y la importancia son subjetivas de ahí que no esperen encontrar en las palabras venideras ninguna descripción absolutamente fidedigna de lo leído. Simplemente, aspiramos a que después de tomar contacto con esta recensión las ganas por la lectura de este libro aumenten y usamos bien el verbo “aumentar” porque quien se interesa por esta reseña es porque ya se ha sentido llamado por el título de la obra a comentar. Hechas estas advertencias, ocupémonos del legado de Busse.

El problema de la esencia del hombre es, quizás, tan viejo como el primer ser humano, mas poco se ha avanzado en su respuesta e, incluso, en su correcta delimitación como pregunta. En el caso de Spinoza, dicha problemática es considerada clásica por sus estudiosos, pero la importancia del libro de Busse radica en que ofrece una nueva orientación dentro de esta compleja y copiosa hermenéutica. Como unos pocos hicieron antes que él, Busse parte de un hecho “empírico”: en la *Ética* Spinoza no ofrece ninguna definición de la “esencia del hombre”, cuando la misma debería ser el pilar de un proyecto como el que acomete. Busse, en lugar de rastrear los pasos que le permitiesen reconstruir a posteriori dicha “esencia” –gesto demasiado común en nuestra disciplina y que no deja de ser trampantojo– se plantea una cuestión que, por evidente, nadie se había formulado: ¿por qué no aparece esa definición en un pensador como Spinoza, tan fino como un orfebre? La razón a sus ojos es obvia:

dicha caracterización no es un olvido, sino que no puede encontrarse debido a que depende de la crítica spinoziana a los universales.

La ausencia de delimitación de la esencia del hombre tiene raigambre ontológica relacionada con la distinción cuerpo y alma, dualismo que supone enfrentarse a la tradición escolástica y no en el sentido pueril en el que el cuerpo se torna “casa” de los pecados. El cuerpo existe y Spinoza le dio un lugar de honor en su obra. ¿Por qué ir contra una poderosa usanza? Para este pensador, sólo hay esencia de aquello que tiene cuerpo, el cual cumple una función diferenciadora respecto del resto de lo que hay en este mundo. Ahora bien, en la medida en que la corporeidad desempeña ese rol y dado que es fundamental a la hora de “poseer” esencia, nos topamos con un correlato cuanto menos no esperado en un primer momento: no es posible hablar de “esencia *del* hombre”, sino de “esencia de *un* hombre”. Si no existe el cuerpo de la Humanidad, no cabe ni siquiera pensar acerca de la plausibilidad de la esencia de ésta.

La privación voluntaria de una definición de la esencia del hombre tiene, paradójicamente y según el buen juicio de Busse, un carácter ético. La razón no deja de sorprender a quien la lee (recuérdese el carácter expansivo de una recensión): si se delimita con precisión qué es el hombre, *no puede* elaborarse una ética que contuviese un proyecto verdaderamente ético, con un proyecto u-tópico o de mejora de la vida. Si el hombre ya está perfectamente definido, ¿cómo elaborar una propuesta para optimizarlo, gesto que anularía el punto de partida y, por lo tanto, el edificio posterior? La modernidad spinoziana es, en este punto, digna de admiración, pues *se niega* a que su *Ética* parta de un concepto cerrado de esencia humana que la abocaría al fracaso. Tampoco hay que obviar la audacia de Busse que se opone al resto de los hermeneutas y no está dispuesto a redactar lo que Spinoza no tuvo pretensión de escribir, sino que reconoce la riqueza de la ausencia y se pregunta el porqué sin caer en la tentación de rellenar los huecos dejados —el horror *vacui* occidental. Si nos fijamos, esta estrategia es capaz de abrir nuevos caminos que, en el caso de Busse, se manifiestan abiertamente en la cuarta parte de su libro: no se puede definir la esencia del hombre porque ésta no es algo inmutable que pueda ser captada conceptualmente de una vez por todas. Por contra, es una “estructura de actividad” y, en este punto, sólo nos cabe recomendar la lectura atenta de esta cuarta parte que, sin ninguna duda, cambiará la visión que tenemos de Spinoza al tiempo que oiremos sus ecos en autores contemporáneos.

El Prof. Julien Busse falleció poco después de dejar este manuscrito en manos de su directora de Tesis Doctoral que, dada su riqueza, ha optado por hacerlo público. Aunque no sirve de consuelo ante este contacto con el punto y final de una vida, no podemos por menos que reconocer la valía de este testamento digno de ser leído, lisonja sincera en un tiempo de hiperproducción bibliográfica.

Karina P. TRILLES

CLASS, Nicolas : « Dieu, la Nature et l'Homme. L' *Etude d'après Spinoza* de Goethe », *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, nº 40 (Octobre 2009), 22 pp.

El presente estudio se ocupa de la recepción de la obra de Spinoza en Goethe, a partir de la edición bilingüe alemán-francés del breve ensayo que el sabio de Weimar dedicó al holandés en 1784-85. Además de esta aportación, hay una buena cata del ambiente filosófico del siglo XVIII germánico a través de diversos textos y cartas, así como de la posterior interpretación de las cuestiones suscitadas, por ejemplo en Dilthey, y de algunos otros asuntos historiográficos. De entrada, es interesante notar que Goethe dedicó su escrito a Herder, lo que sitúa a ambos en la misma línea de pensamiento antimecanicista, ocupado en concebir a todos los seres vivos según un modelo organicista y dinámico, donde prima la continuidad y lo que también se ha llamado la cadena del ser. Class considera, en general, que la lectura del primero en torno a Spinoza ha sido siempre especialmente atenta y supone un hito en la maduración de su obra a este respecto, de modo que antes de su célebre viaje a Italia hay elementos de innovación harto interesantes por esa vía.

El primer contacto con el autor judío se habría producido en 1773 y ya entonces percibe el alemán el indudable valor moral de su filosofía, especialmente por su carácter desinteresado, lo que redundaba en un efecto apaciguador sobre sí mismo. Y es que Goethe tiene claro que su carácter apasionado encuentra en el racionalista un sensato magisterio y una buena “unión de opuestos”. Pero no es eso lo único que llama su interés en esa figura que tanto le influyó, junto a Shakespeare y Linneo, según confiesa, sino el arsenal filosófico de tipo sistemático que proporciona para armar su propio discurso. Y ésta es la tesis central del artículo que comentamos: Spinoza ofrece un “horizonte filosófico” (p. 14) para concebir la organización de los vivientes, esto es, para encajar las formas individuales en un todo coherente, sin necesidad de recurrir a un Creador providente. En otras palabras, el ilustre consejero áulico encuentra en él el apoyo necesario para formular una posición naturalista que permita concebir la vida como algo dotado de auto-finalidad en la conservación y la reproducción, así como para oponer el dinamismo general del mundo a las teorías fijistas (creación de especies inmutables) del citado taxonomista sueco.

Por otro lado, aunque Goethe no participó públicamente en la famosa polémica del panteísmo, el presente análisis muestra que sí manifestó de forma epistolar a Jacobi su desacuerdo con la interpretación que éste hacía de la cuestión. En concreto, niega el ateísmo atribuido al holandés (como también criticó en su momento la posición de Bayle al respecto) y destaca la calidad moral de sus posiciones, así como la coherencia en su negación de un ámbito extramundano, trascendente, y de la hipotética excepción de lo humano en la naturaleza.

Por el contrario, añade el autor, la posición de Spinoza en materia de física resulta mucho más convincente que la vieja tradición metafísica (Carta del 5-5-1786), pues permite crear el marco para la nueva ciencia de la vida y además comprender la divinidad a través del conocimiento de lo singular, como expresa el conocimiento intuitivo, sin caer en el fideísmo que todo lo deja al Dios personal, lo que impediría ese tipo de discursos rigurosos. Por último, Class considera que existe una relación de fondo entre esta forma de servirse del saber que tenía el filósofo holandés y las posiciones estéticas y morales defendidas por Goethe.

A pesar del inquestionable valor de la investigación, incluido su notable aparato crítico y una cuidadosa exposición, son escasos los comentarios explícitos del ensayo del alemán



sobre Spinoza. Parecería que importa más alumbrar el contexto que el propio texto; por ejemplo, en lo que se refiere a los apuntes sobre el cariz inconcebible de lo infinito, la imposibilidad de “medir” a los seres vivos, las complejas relaciones del todo y las partes (en donde, por cierto, no estaría mal remontarse a Aristóteles), etc. Igualmente, hubiera sido pertinente mencionar no sólo la función utilitaria de la obra de Spinoza para las reflexiones científicas de los ilustrados -como ya hizo P. Vernière respecto a la cultura francesa-, sino también las diferencias entre los dos gigantes aquí relacionados, pues hay algunos aspectos abusivos o demasiado interesados en la lectura que de aquél hace Goethe, como suele ocurrir.

En cualquier caso, nos hallamos ante una muy agradable incursión en la historia del pensamiento occidental.

Luciano ESPINOSA

DAGRON, Tristan: *Toland et Leibniz. L'invention du neo-spinozisme*. Paris, Librairie philosophique Jean Vrin, 2009, 430 pp.

En *Radical Enlightenment: Philosophy and Making of Modernity (1650-1750)*, apasionante y controvertida primera entrega de lo que será su monumental trilogía, Jonathan Israel entroniza el Spinozismo como referencia simbólica de la nueva perspectiva teórica y filosófica abierta a una modernidad que, destruidas las premisas teológicas de la vieja visión del mundo, prepararía el terreno para una moral liberada de la religión y un nuevo ideal democrático. En este contexto, quizás un tanto hiperbólico, la figura del “republicano” irlandés John Toland (1670-1722), materialista, panteísta y “spinozista”, ocuparía, entre otros muchos autores, un lugar no menor en su función de muñidor y difusor de las nuevas ideas.

En efecto, Toland, personaje extrovertido, escritor infatigable y disperso, intrigante político, no siempre escrupuloso, en las cortes de Hannover y Berlín ante la candidatura de la casa de Hannover al trono de Inglaterra (*Anglia Libera*, 1701), bebió en todas las fuentes “modernas”: se inspiró en Strabón y Cicerón, para una noción universal y unívoca divinohumana del bien y la justicia como expresión de la comunidad o “Respublica civilis”, lo que vendría a coincidir con la “religión natural” (*Christianity not Mysterious*, 1696); acudió a Bruno (*De la causa, principio y uno*), para una noción de la immanencia divina: “Dios es todo y es todo en todo” (*Le Parallele entre la raison originare ou la loi de la nature, le paganisme ou la corruption de la loi de la nature, la loi de Moïse ou le paganisme réformé, et le christianisme ou la loi de la nature rétablie*, que Leibniz tradujo y comentó); leyó el *Essai* de Locke y la polémica de éste con el obispo Stillingfleet, para un replanteamiento de la doctrina de la inmortalidad del alma, en polémica, a su vez, con Leibniz a través de la correspondencia de éste con Thomas Burnet de Kemney (prólogo, y primera y segunda de las *Cartas a Serena*, 1704); y, cómo no, polemizó con Bayle sobre la doctrina de Spinoza (*Remarques critiques*), para plantear a éste la grave cuestión de la relación entre la univocidad del atributo Extensión y la inevitable heterogeneidad de los modos inmediatos infinitos Movimiento-y-Reposo, que se muestran en el acontecer de los modos finitos o fenómenos naturales (cuarta y quinta de las *Cartas a Serena*), para criticar a continuación al historiador francés desde una perspectiva neo-spinozista o, más bien, neo-kabbalista inspirada en el

*Elucidarius* de Wachter y en los *Principia* de Lady Conway: en definitiva, la materia sería internamente activa y podría no haber entre espíritu y materia más distinción que la modal, con lo que renacería aquella ambigua aproximación y, a la vez, radical alejamiento con respecto al pensamiento de Leibniz.

De todas estas cosas, y otras muchas, se ocupa el excelente y compacto libro de Tristan Dagron, traductor también de *Christianity not Misterious* (2004) y de *Letters to Serena* (2005). Libro compacto, digo, pues el autor no ahorra al lector las largas citas en su idioma original con que apuntala sus exposiciones, cosa que personalmente agradezco mucho. Estamos demasiado acostumbrados a que, quizás por razones comerciales, brevedad u otros motivos que se me escapan, se nos ofrezcan meras siglas a pie de página. El disfrute del texto original y la posibilidad de encontrar en él matices que el autor del libro no ha tenido a bien considerar en su exégesis, son casi siempre insustituibles y, en todo caso, nos llevan a las fuentes, que es de lo que se trata. Sólo cabe lamentar que un libro de estas características y publicado por una editorial tan prestigiosa, no venga acompañado de sus correspondientes índices analíticos. Un índice analítico sirve, entre otras muchas cosas, para que el lector penetre en el bosque por donde quiera y descubra, quizás, nuevos horizontes; dentro de sus limitaciones (es el autor, a fin de cuentas, quien selecciona los términos), un índice analítico es la elegante oportunidad que un autor ofrece a su lector para que lea el contralibro de su libro.

En junio de 1701 Toland llega a Hannover con su *Anglia Libera* en la mano dispuesto a convencer a la Electora Sofía de que acepte para su hijo la sucesión al trono de Inglaterra tras la muerte en 1700 del hijo de la reina Ana. En este contexto, sobre el que tanto Sofía como Leibniz están ya informados por conductos diplomáticos y por la correspondencia con el inglés Thomas Burnet de Kemney desde 1695, se produce la primera aproximación entre Toland y Leibniz, “Misioneros de la Razón” (p. 59-97), en torno a la utilidad de una concepción republicana ciceroniana de la vida política, una República entendida no como forma específica de gobierno sino como la búsqueda del bien común y la ausencia de toda tiranía, una especie de *Common-Wealth*. La apuesta es evidentemente razonable pero, a la vez, susceptible y necesitada de muchas matizaciones, que Leibniz se encargará de discutir con el irlandés. Frente a un larvado panteísmo de la razón formal, que sugieren ya los análisis de Toland, Leibniz ofrece la “Monarquía Universal de los Espíritus”, en la que la razón formal de la justicia no sería ni el poder ni la voluntad de soberano alguno sino la sabiduría entendida como conocimiento del bien, sin que el irlandés alcance a comprender la dimensión metafísica que tal “República” significa para el filósofo de Hannover (pags. 15-41).

De julio a noviembre de 1702 Toland vuelve otra vez a Alemania y trata de acercarse a la reina Sofía Carlota en Berlín, a pasear y conversar con ella, la *Serena* a la que va a dedicar las Cartas en las que ya está trabajando. Más allá de la política y las intrigas, el diálogo con Leibniz se inicia ahora con la *Lettre touchant ce qui est indépendant des sens et de la matière*” (GP VI 499-508) y la respuesta de Toland (GP VI 508-514) junto con los *Remarques critiques* de éste con ocasión de la *Réponse* que Leibniz había dado a las críticas de Bayle en la primera edición de su *Dictionnaire* al sistema de la armonía preestablecida (p. 167-189). Con la lectura del *Essai* de Locke al fondo (p. 117-147, 149-166, cap. V y VI) e inspirado por su propia fantasía, Toland había elaborado una especie de “romance” (lo califica Leibniz), según el cual la idea de lo espiritual como algo ajeno a lo material for-

maba parte de aquellas tradiciones míticas populares que los viejos poetas y rapsodas dejaron en sus versos y los filósofos se habían encargado de darles cuerpo doctrinal. De manera que ahora se trata de la naturaleza e inmortalidad del alma, que nos lleva inmediatamente al origen del movimiento y al problema que a Toland obsesionaba: el “principio interno activo” de todas las cosas, problemas ambos conectados entre sí, a los que desde hacía más de veinte años Leibniz había dedicado infinidad de horas de estudio y experimentación en su Dinámica-Metafísica. Los sentidos externos son, sin duda, necesarios para pensar; pero no cualquier cosa que sea necesaria para hacer algo ha de constituir por ello su esencia, como el aire es necesario para respirar sin que por ello sea la esencia de la respiración; o como la extensión, impenetrabilidad y resistencia de los cuerpos –insiste Leibniz– son necesarias para establecer las leyes de los movimientos y, sin embargo, ninguno de nuestros teoremas físicos se verificaría sin una fuerza que los cuerpos mismos internamente contienen y que les ha sido otorgada por el *fiat divino* desde el comienzo del mundo. Hay en la naturaleza algo más que no depende de la mera pasividad que lo externo nos ofrece, de la misma manera que hay en nosotros algo más que los sentidos externos no pueden aportar, algo estable que posibilita precisamente la “reflexión” lockiana y permite la elaboración de conceptos abstractos y necesarios. La sutil línea que separa lo “necesario” de lo “esencial” es la que separa la afirmación de Toland “*los cuerpos y las cosas piensan*”, de la afirmación de Leibniz “*las mónadas no son corporales pero están necesariamente incorporadas, de manera que, habiendo sido creadas con el mundo y manteniendo siempre alguna clase de cuerpo, por sutil que sea, no pueden perecer de forma natural*” (*Considerations sur les principes de vie et sur les natures plastiques*, 1705, *Principes de la nature et de la grace fondés en raison*, 1714) (p. 43-58)

Y es también la línea que separa un immanentismo estoico-bruniano (más que spinoziano, dice Dagron, p. 101, 339-372, cap. XII), según el cual todas las cosas son una, todo es uno y Dios, o sea, la Razón, es todo en todo, frente a aquel pluralismo de resonancias más plotinianas, según el cual todas las cosas, sin perder su individualidad, armonizan y se responden y representan desde su particular *situs* ontológico (la *notio completa*, que va del *Discours de Métaphysique* a los *Nouveaux Essais*) (p. 99-115). En el *Parallele* y en su posterior *Origines Judaicae* o paganismo reformado, Toland defiende el origen egipcio del judaísmo. “Según Strabon –dice Toland– Moisés era un panteísta o, como se diría hoy, un spinozista; en efecto, nos lo presenta enseñando que no hay ningún Dios distinto de la materia y de la universalidad de las cosas, y que la naturaleza misma, esto es, el conjunto de las cosas es el Dios único y supremo cuyas partes singulares pueden llamarse, si así se quiere, criaturas y llamar al todo el Creador” (p. 111). Con ocasión de los *Remarques critiques* de Toland al artículo “Dicearque” del *Dictionnaire* de Bayle, Leibniz en correspondencia con la Electora Sofía duda entre calificar a Toland de materialista al estilo de Epicuro y Lucrecio (materia con vacío) o al modo de Hobbes (materia llena o plenismo); pero en todo caso, el irlandés se muestra ambiguo y, sobre todo, dice Leibniz, no es capaz de explicar el origen del movimiento y del orden natural, crítica ésta que va a ser precisamente la que Toland hará a Spinoza (p. 167-189).

En efecto, citando expresamente la objeción que Tschirnhaus había hecho reiteradamente a Spinoza (Cartas 59, 80, 82), que consistía en preguntar al filósofo holandés cómo del Atributo infinito unívoco Extensión y de sus Modos infinitos inmediatos (movimiento y

reposo) se derivan o proceden los Modos finitos, esto es, las variaciones y movimientos locales que se observan en los fenómenos (la *facies totius inuersi*, E1p.22-23 y Carta 64 a Schuller), pregunta a la que Spinoza nunca había contestado, Toland arremete contra él de la siguiente manera: “Spinoza, que se vanagloria en su *Ética* de haber deducido las cosas de sus causas primeras, ese Spinoza, digo, no habiendo mostrado cómo la materia ha podido entrar en movimiento ni cómo el movimiento ha podido conservarse, al no reconocer a Dios como el primer motor y al no suponer, ni poder probar, que el movimiento es un atributo de la materia ni ser capaz siquiera de explicar qué es el movimiento, no estaba en absoluto en condiciones de mostrar cómo la diversidad de los cuerpos particulares puede conciliarse con la unidad de la Substancia o la identidad de la materia en el universo, de manera que su sistema es completamente precario, sin ningún fundamento, está mal digerido y en modo alguno es filosófico” (texto, p. 201). Toland sustituye la Extensión, e incluso la Substancia misma spinoziana, por la Materia; y distingue en ésta la *Autokinesis* interna como fundamento, y el *movimiento local* como su expresión en los fenómenos externos, como ya habían hecho, cada cual a su modo, Ralph Cudworth, Henry More y Lady Conway y, desde luego, Leibniz. “Yo diría –añade Toland– que el movimiento es esencial a la materia, es decir, que es tan inseparable de su naturaleza como la impenetrabilidad y la extensión, y que debe entrar en su definición. Pero como en la materia distinguimos las cantidades de los cuerpos particulares, por una parte, y la extensión de toda la materia, por otra, de la que dichas cantidades no son más que determinaciones o modos diferentes que existen y perecen por sus causas particulares, me gustaría llamar, a fin de que se me entienda bien, *acción* al movimiento del todo, y reservar el nombre de *mociones* a todos los movimientos locales, sean rectos o circulares, veloces o lentos, simples o compuestos, pues no son más que determinaciones variables de la *acción* que reside siempre en el todo y en cada una de sus partes, y sin la cual la materia no podría recibir ninguna modificación” (p. 203).

En la Carta V Toland matiza esta ambigua distinción. Los movimientos naturales vendrían a ser “modos” de la *acción* de una materia universal en sus diversas especificidades, una suerte de “participación” de lo múltiple en lo uno, que la *Ética* había evitado a través de la inmediatez de los modos infinitos del atributo Extensión, que hacen inteligibles las cosas de manera unívoca; pero tal inteligibilidad formal carecería, según Toland, de una verdadera *Física*. Su propia explicación, por el contrario, daría cuenta de los hechos heterogéneos, pero al precio de diluir toda inmanencia divina y entronizar una causalidad metafísica equívoca, la actividad esencial de la materia, susceptible de una multiplicidad de manifestaciones y formas irreductibles unas a las otras. Con ello se destruye el modelo metafísico dualista cartesiano, que Spinoza ya había transformado rechazando tanto la definición cartesiana de materia (Carta 83) como la identificación de Atributo y Substancia (un atributo, una substancia), cosa que Toland no alcanza a ver. Spinoza sustituye el *Ens Simplicissimum*, puro e inefable, de la tradición por el *Ens Realissimum* constituido por infinitos Atributos realmente distintos, de manera que la unidad substancial no es ya la reducción de los géneros primeros a lo idéntico, como lo sería la materia universal de Toland, sino que es precisamente la diversidad misma de los Atributos, que no proceden de ninguna hipótesis anterior, la que es primera e irreductible. Por ello, no hay “traducción” ni “reducción” ni “mediación” ni “participación” de los modos finitos respecto de los modos inmediatos infinitos y de los Atributos. Hay expresión, orden y conexión de ideas y cosas; no hay causalidad eficiente sino formal.

De todas maneras, parece razonable suponer que el diálogo de Toland con Leibniz debió de sugerir al irlandés el camino hacia una salida más “física” de la *Ética*, hacia un modelo de “participación” de carácter más bien neoplatónico, aunque no entendiera la división *actual* de la materia hasta el infinito, esto es, la no existencia de átomos físicos y la necesidad de establecer átomos formales o metafísicos no extensos, las sustancias simples, cuya permanencia garantice, como fuerzas primitivas, la sucesión y variación de las fuerzas derivativas en los fenómenos naturales, tal como Toland había podido leer precisamente en la *Reponse* de Leibniz a las objeciones de Bayle (GP IV p. 554-569; GP VI p. 625-629), que el filósofo de Hannover repetirá en las *Considerations sur la doctrine d'un esprit universal unique* (1704), que, con ocasión de la lectura del escolio de *E2.p.13*, Leibniz había redactado para la reina Sofía Carlota (Véase en el cap IX una exposición detallada de este esencial problema a propósito del inmaterialismo cabalista del Wachter, p. 237-259, y en el cap. X la interpretación cabalista que (desde la *Kabbalah Denudata* de Chr. Knorr von Rosenroth) hace Toland a las réplicas de Leibniz a Bayle, p. 264-266).

Estamos así ante un “neospinozismo”, un spinozismo reformado o, quizás mejor, ante las variaciones a las que dio lugar la potencia de la *Ética* y del *TTP* frente al neoplatonismo cabalista y frente a una lectura políticamente controlada de la Escritura y la necesidad de la *libertas philosophandi*. Tristan Dagron dedica los capítulos IX – XII (casi la mitad de su libro) al apasionante estudio de algunas formas de neo-o-antispinozismo postspinoziano, que en esta breve nota no puedo desmenuzar ni siquiera de manera elemental. Está en primer lugar la figura voluble de G. Wachter con su antispinozista *Spinozismus in Judenthum* (1699), una obra dialogada con el famoso Moses Germanus, para retractarse luego mediante el ensayo de un spinozismo cabalista en su *Elucidarius cabalisticus* (1706), donde muestra un buen conocimiento de la *Ética* y nos permite entender a contra luz por qué y hasta qué medida Spinoza quiso no ser neoplatónico; lo que mereció, como era de esperar, los largos extractos y comentarios de Leibniz a la obra de Wachter, que Foucher de Careil en su edición tituló tendenciosamente *Réfutation de Spinoza par Leibniz* (cap. IX, p. 211-259). Le sigue en este mismo contexto el anticartesianismo y antispinozismo de Henry More, y la reacción de Lady Conway y F. M. van Helmont con su *Dialogus cabalisticus* frente a la *Refutatio* de las *Theses Cabalisticæ* del platónico de Cambridge, y un sutil acercamiento de Conway—dentro de sus contrarias declaraciones— a algunos aspectos del pensamiento de Spinoza en sus *Principia Philosophiæ Antiquissimæ et Recentissimæ* (manuscrito anterior a 1677, o sea, anterior a la divulgación de la *Ética*, y edición de 1690) (cap. X, p.262-307). Todos estos autores “menores” están vinculados ideológica y personalmente a la *Kabbalah Denudata* (dos vols. 1677 y 1684), en la que Knorr von Rosenroth tradujo al latín fragmentos del *Zohar*; el *Puerta del Cielo* de Abraham Cohen Herrera, e incluyó así mismo textos propios y de sus amigos, entre ellos la polémica More-van Helmont sobre la cábala, y el *Adumbratio Cabalæ Christianæ* de van Helmont, etc, que enlazan con el neoplatonismo renacentista de Pico y Ficino, pasados por Herrera. Dagron dedica un magnífico capítulo de síntesis al tratamiento conjunto de todos estos autores, que titula “Substance et division du continu”; la “Cabale” de Leibniz y las críticas de éste a las *Remarques critiques* de Toland al antispinozismo de Bayle (cap. XI, p. 309-337). Otro capítulo nos muestra “la sombra de Bruno” (cap. XII, p. 339-372), al que nuestro autor ha dedicado un par de libros anteriores, para terminar con la última obra de Toland, el *Pantheisticon* (1722) (cap. XIII, p. 373-397).

El postspinozismo y la efervescencia de los clubs político-filosóficos en la Holanda finisecular y, en general, en todo el continente han sido objeto de numerosos y eruditos estudios desde los trabajos pioneros de Rosalie Colie, W. Schröder, editor de las obras de Toland, pasando por I. Twesky, B. Septimus, A. Coudert, S. Hutton, St. Brown, hasta M. Petry, R. Bouveresse, R. Popkin o H. Siebrand<sup>1</sup>. El magnífico y documentado ejercicio del prof. Dagron puede ayudarnos, así creo que él lo piensa, a abrir el férreo formalismo de la *Ética* a nuevas sugerencias sin que por ello pierda su carácter de aguijón la propuesta de Jonathan Israel.

Bernardino ORIO DE MIGUEL

### **El sabio en la ciudad: crítica de la superstición e imaginación activa**

DOUEIHI, Milad: *Solitude de l'incomparable. Agustin et Spinoza*, París, Seuil, 2009

CRISTOFOLINI, Paolo: *La scienza intuitiva di Spinoza*, Pisa, ETS, 2009

ILLUMINATI, Augusto: *Spinoza atlantico*, Milán, Ed. Ghibli, 2008.

En los espléndidos libros que aquí presentamos se pueden encontrar muchos y valiosos temas, pero los hemos analizado desde una serie de ideas fuertes que se articulan en torno al esencial paralelismo entre el proceso de liberación, basado en el conocimiento que lleva a cabo el sabio, en tanto que individuo considerado en sí mismo, y el proceso de constitución de una democracia libre que lleva a cabo la multitud en su actividad de interacción de los individuos. En ambos procesos liberadores es esencial la crítica de la superstición en tanto que sometimiento al miedo y a la esperanza, basado en el desconocimiento de la esencia de las cosas; así como el papel de la imaginación activa que nos ayuda a conseguir la beatitud individual y que impulsa los afectos activos que contribuyen a consolidar la multitud como comunidad libre y tendencialmente racional.

I. En el libro de Douihi, el autor, fellow de la Universidad de Glasgow, compara las diferentes concepciones de la religión en Agustín y Espinosa y las consecuencias políticas de las misma a través de una crítica común de la idea de elección y de superstición. Nuestros dos autores critican la idea de elección del pueblo judío por parte de Dios, pero mientras Agustín lo hace para afirmar, siguiendo a Pablo, la universalidad del mensaje cristiano en oposición a la idea de un pueblo elegido (para lo cual introduce una noción de gracia que desplaza y supera la idea misma de elección), Espinosa, situándose en la estela de Hobbes, naturaliza la idea de elección y de la gracia y reescribe la ley mosaica en una interpretación naturalista del entendimiento humano.

Agustín presenta la aportación cristiana como una revisión y una relectura del Antiguo Testamento en dirección a una interiorización del mensaje religioso que se considera como una verdad de nuevo tipo. Frente a esto, Espinosa distingue de forma radical entre la ley, que sólo busca la obediencia y no el conocimiento, y la verdad. Agustín modifica la superficie de inscripción de la ley divina que para los judíos radicaba en las entrañas, según aparece

---

<sup>1</sup> Con cierto rubor me permito citar aquí *Leibniz y el pensamiento hermético. A propósito de los "Cogitata in Genesisim" de F. M. van Helmont*, Valencia 2002; y *La filosofía de Lady Anne Conway: Un proto-Leibniz*, Valencia 2004, con edición bilingüe de los *Principia* de la vizcondesa.

en el Salmo 40, y que él en cambio sitúa en el corazón. También Espinosa alude en el TTP al salmista en el contexto del rechazo de las ceremonias como la clave para la salvación, pero su recuperación de la interioridad del corazón no se refiere al mismo como la sede de una verdad religiosa sino como el órgano de la filosofía y más como agente de libertad que como elemento de sumisión.

El paralelismo entre Agustín y Espinosa radica en que ambos cuestionan el papel de la revelación contenida en el Antiguo Testamento. Uno y otro elaboran una tipología de la palabra divina que atiende a las diversas formas de su manifestación, recepción e interpretación y ambos separan el credo religioso del credo filosófico. Ambos desarrollan una crítica de la superstición, pero mientras que Agustín limita esta crítica a la religión de los paganos, Espinosa la amplía hasta poderla aplicar a la mayor parte de las religiones, incluidas la hebrea y la cristiana. La superstición, como la elección, es para ambos, el resultado de una mala lectura de la palabra divina. Para Espinosa, la superstición al basarse en lo imaginario y abandonar la razón supone una vuelta a lo animal. La superstición nace del miedo y de la búsqueda de bienes inciertos y supone una ignorancia absoluta de las leyes naturales. Una ley basada en la superstición supone el miedo como la base de la religión y es el fundamento de la sumisión irracional y no del conocimiento como base de la seguridad y de la tranquilidad de ánimo que es el objetivo último de Espinosa. Con Agustín pasamos de una sumisión externa a una sumisión interna, mientras que con Espinosa nos ponemos en camino de la liberación que supone la vida según la razón, libre del temor y la esperanza.

En resumen, Agustín y Espinosa desarrollan en este campo dos viajes paralelos pero con resultados opuestos, no sólo en sus concepciones religiosas sino también en sus posiciones políticas. Mientras que Agustín subordina la política a la religión, Espinosa apuesta por una política autónoma dirigida a asegurar la libertad humana. Agustín critica la ciudad ciceroniana, es decir, la república romana a favor de una política basada en la gracia, mientras que Espinosa, también en la política, defiende la centralidad de la naturaleza humana. De Agustín a Espinosa se da un paso esencial: de la ciudad de Dios a la ciudad de los hombres, así como de la gracia a la filosofía. En última instancia la escisión entre los dos autores es la que se da entre teología y filosofía.

II. El carácter pasional del hombre y ligado a ello su sometimiento al poder de la imaginación es algo que también destaca en la nueva edición de su espléndida obra, *La ciencia intuitiva en Espinosa*, el profesor Paolo Cristofolini. El autor italiano comienza planteando la cuestión de la infinidad de los atributos espinosianos y mostrando como la teoría espinoziana de los atributos supone una ruptura clara con el modelo epistemológico cartesiano y una aproximación a Galileo, especialmente en relación con la noción de infinito aplicado a dichos atributos que es una noción no extensiva sino intensiva. El hombre conoce sólo dos atributos, la extensión y el pensamiento, y este conocimiento es intensivo y no extensivo. La noción de infinito en Espinosa se atribuye a tres realidades, según Cristofolini, a Dios en tanto que unidad de los atributos, a la infinidad de atributos y a la infinitud propia de cada atributo en sí mismo considerado.

La ruptura con Descartes se extiende también a la forma diferente que la deducción presenta en ambos autores: para el francés la deducción va de lo universal a lo universal, mientras que para Espinosa, en la ciencia intuitiva, la deducción pasa de lo universal a la esencia individual de las cosas singulares. Del mismo modo, Descartes considera que el conoci-

miento es una reducción a lo simple, mientras que Espinosa está persuadido de que el conocimiento supremo supone la conquista de la complejidad. Espinosa se distancia así de Descartes rechazando toda teleología en el universo y considerando que no hay libertad de indiferencia o libre arbitrio. El pensamiento de Espinosa tiene tres resultados esenciales: una radicalización del mecanicismo cartesiano, una concepción nueva de la idea renacentista de animación universal y una noción del cambio de naturaleza que incluye también los cambios cuantitativos pero que excluye cualquier juicio de valor.

A continuación, Cristofolini se centra en el tema esencial del libro: la ciencia intuitiva. Nuestro autor rechaza cualquier interpretación ascética o mística del libro V de la *Ética*, ya que esta posición impediría explicar la relación entre esta obra y el *Tratado Político*. La ciencia política es, para él, “una reflexión acerca de la actuación en el campo de lo posible, introduciendo tensiones entre valores y estrategias realistas para su traducción en acto”. Esta noción de ciencia política es para él una aplicación de la ciencia intuitiva al campo de la política. Cristofolini introduce una relación intrínseca entre ambas obras del holandés a partir de los dos significados que distingue en la noción *sui iuris*: por una parte la locución alude al hecho de que el *ingenium* propio no caiga bajo el imperio de otro (lo que aplicado a la ciudad implica la independencia y autonomía legislativa); por otra, la locución se refiere al hecho de que el sujeto de que se trate sea capaz de hacer uso de la razón, lo que aplicado a la ciudad supone que la misma se rija según la razón.

La ciencia política, en tanto que reflexión sobre los fundamentos del Estado, se basa en un tipo de deducción que no pasa de las nociones comunes a nociones universales, según el segundo género de conocimiento, sino que marcha hacia la esencia de cosas singulares, como es propio de la ciencia intuitiva. Dicha ciencia intuitiva en la *Ética* sirve para deducir los atributos y en el *Tratado Político* permite la deducción de la naturaleza humana. Esta ciencia política presenta dos aspectos: por un lado es la ciencia de los mecanismos institucionales; y por otro, construye modelos de canalización de las pasiones individuales y colectivas y de esta manera colabora con el ideal de autoperfección humana que es el objetivo de la *Ética*. Como vemos, para Cristofolini el ideal del sabio de la *Ética* y el ideal de una sociedad libre no sólo no son incompatibles sino que ésta es un medio para el individuo sabio y libre. Precisamente Espinosa se opondrá siempre al ideal estoico del sabio aislado, así como a todo modelo aristocrático y no societario de sabiduría.

A continuación nuestro autor retoma los aspectos positivos de la imaginación a la que considera base de la sociabilidad humana. La imaginación no es sólo pasiva ni conduce a la pasividad, precisamente en la política el papel de la imaginación es central ya que la imaginación activa, por ejemplo la de los profetas, es capaz de potenciar la capacidad humana colectiva. El profeta no conoce pero el producto de su imaginación puede jugar un papel positivo si es capaz de activar las acciones humanas en un sentido dirigido al desarrollo de la propia racionalidad.

Analizando la noción espinosiana de inteligencia, Cristofolini destaca que en las definiciones cuando Espinosa utiliza la palabra *intelligo*, en lugar de, por ejemplo, *dicitur, dico, apello, voco*, se refiere a las relaciones del pensamiento con las estructuras ontológicas de lo real. Esta palabra rige lo necesario y no lo meramente posible. Por otra parte, con la noción de inteligencia Espinosa alude a lo que constituye nuestra mejor parte. El final del libro alude a la diferencia entre los dos tipos de amor con que concluye la *Ética*. El *amor*



*erga deum*, que es el generado por el conocimiento de las cosas actualmente existentes y el *amor dei intellectualis* que se deriva del conocimiento de las cosas *sub specie aeternitatis*.

Este tan interesante libro se cierra con nueve síntesis conclusivas, cuyas afirmaciones esenciales son: el tercer género de conocimiento en Espinosa no es una ascesis mística. El segundo y el tercer género de conocimiento son ambos ciencia; el primero es la ciencia de la naturaleza y el otro es la ciencia del mundo humano, de las cosas en tanto que nos conciernen como individuos. Espinosa va más allá del mecanicismo cartesiano dando lugar a lo que posteriormente Vico denominaría una “ciencia nueva”, es decir, una ciencia atenta al mundo de los hombres, lo que luego serán las ciencias humanas. El núcleo de esa nueva ciencia es la ciencia política, en la que sigue las indicaciones de Maquiavelo y Hobbes y se aleja de la corriente utópica y utopista. De Maquiavelo retoma su realismo y su atención a las realidades efectivas, de Hobbes retoma el esfuerzo por construir una ciencia racional del hombre y en cambio critica el utopismo porque parte de una concepción imaginaria del hombre, ignora lo empírico y lleva a cabo una mala deducción pretendidamente racional de las instituciones políticas deseables. La apuesta política de Espinosa también le separa de Descartes ya que, según Cristofolini, nuestro autor más que una metafísica del yo como la cartesiana elabora una ciencia del nosotros, es decir una ciencia política. Espinosa establece en el marco del conocimiento dos demarcaciones, por un lado la que separa el conocimiento científico, de segundo o de tercer género, del no científico, que sería el conocimiento de primer género y ya dentro de la ciencia la que separa el segundo género, que va de las nociones comunes a otras nociones universales, del conocimiento de tercer género cuyo objetivo son las esencias concretas de las cosas singulares. Para Espinosa la filosofía en la *Ética* tiene dos funciones, por un lado es la actividad que construye las definiciones, por otro es la ciencia que desarrolla lo que está implícito en las definiciones. Al contrario que Descartes Espinosa no pone el origen del conocimiento en la suspensión, en la epojé de la vida, sino que parte siempre de la vida y su objetivo es siempre potenciar desarrollar la vida.

Cristofolini concluye con el tema central del libro, la ciencia intuitiva y la imaginación activa. Si la ciencia intuitiva parte de los distintos atributos e intenta dar sentido a las cosas singulares dentro de ese marco ontológico, el objetivo de su reflexión es “la autopotenciación humana sin teodicea” y esa potenciación humana que conduce a la libertad no exige la eliminación de la imaginación sino su conversión de pasiva en activa por ello el filósofo italiano puede concluir diciendo que el proceso de liberación del individuo humano no es una liberación respecto de la imaginación, sino la libertad de la propia imaginación.

III. En su estimulante libro *Illuminati* plantea la relación entre la *Ética* y el *Tratado Político* a partir de la confluencia en su pensamiento de la mística heterodoxa judía, convenientemente traducida de forma racional, y del radicalismo puritano de la Revolución Inglesa. Como vemos la cuestión de la relación entre la *Ética* y la reflexión sobre la política es un tema recurrente en los autores que estamos tratando. A partir de las reflexiones sobre Espinosa desarrolladas por K. Schmitt que distingue entre un Hobbes barroco y un Espinosa no barroco, inmanentista y maquiaveliano, antinormativista, desenraizado y des-territorializante, nuestro autor nos muestra un Espinosa ‘atlántico’, más abierto a la seducción acuática que al nomos de la tierra; atento a las noticias que de la revolución inglesa traían los cuáqueros y receptivo del republicanismo de Harrington, receptor privilegiado en Inglaterra de la herencia maquiaveliana.

El autor italiano establece un paralelismo entre la beatitud que alcanza el individuo sabio según la parte V de la *Ética* y la democracia solamente esbozada en el *Tratado Político*. La gloria, en este sentido, puede ser entendida en dos sentidos: como “gloria de la Sustancia en relación con la mente” y “gloria de la multitud en tanto que libertad igualitaria de sus muchas cabezas”. Retomando a Negri, Illuminati defiende que la utopía renacentista de corte neoplatónico al combinarse con el republicanismo y la praxis revolucionaria de los radicales ingleses se ha convertido en la “genealogía de lo colectivo”. Espinosa mantiene el despertar renacentista en los momentos del absolutismo barroco y lo transforma en “un combativo programa ilustrado”.

Nuestro autor también contrapone Hobbes a Espinosa: mientras que el primero contempla “el tránsito contractual de la *multitudo* al *populus*” que supone la transferencia de la autoridad del pueblo al soberano que lo representa, el segundo contempla el paso del estado de naturaleza al estado civil sin fundación y sin transferencia de poder. Para Espinosa, el derecho natural no desaparece sino que se conserva en el estado civil “*semper sartum tectum*”. Mientras que Hobbes hace hincapié en “la integración estatal del pueblo”, Espinosa se esfuerza en desarrollar la idea de una “democracia conflictual de la multitud”. Espinosa no idealiza a la multitud, siendo consciente de su volubilidad y de sus peligros, pero prefiere una democracia como conjunto de reglas variables que pretenden dar forma al *vulgus* intrínsecamente móvil que el gobierno proyectado desde arriba sobre la sociedad.

Illuminati insiste en el paralelismo entre el intelecto común y la praxis política democrática basada en la constitución dinámica de la multitud a través del papel ambiguo de la imaginación, como veíamos antes en Cristofolini. El fundamento ontológico de este paralelismo se encuentra en el inmanentismo que rechaza toda trascendencia y en la consideración de la esencia individual de cada modo finito en términos de grado de potencia, destacando la concepción espinosiana de la esencia como perfección y actividad, como desarrollo de las potencialidades insitas en cada individuo finito. Para Espinosa la *multitudo* organizada de forma democrática como una colectividad potente, plural, afectiva y racional, es el soporte empírico de una “metafísica de la afirmación”, complementaria de la *mutatio* mística que produce en el sabio el *amor dei intellectualis*. La *multitudo* despliega una racionalidad basada en un imaginario productivo y activo paralela a la racionalidad que el sabio despliega en la búsqueda de su beatitud individual. No hay oposición entre la libertad democrática de la multitud y la libertad solitaria del sabio, como no hay oposición sino complementariedad entre la racionalidad incoativa y basada en la imaginación activa de la multitud democrática y la racionalidad plena conseguida por el sabio en su esfuerzo solitario. De nuevo, observamos un rechazo total en Espinosa de cualquier aristocratismo de corte neo-estoico que separe de forma radical al sabio del ignorante y la libertad política de la multitud de la libertad del sabio basada en el conocimiento.

Francisco José MARTÍNEZ

FERNÁNDEZ, Eugenio; de la Cámara, M. Luisa (Eds.): *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, (Prólogo de Juan Manuel Navarro Cordón), Madrid, Editorial Trotta, 2008, pp. 611.

Una nueva mirada a la vida afectiva en Spinoza a partir de este volumen que recoge las conferencias presentadas en el Congreso Internacional *El gobierno de los afectos en Spinoza* celebrado en Madrid del 21 al 24 de febrero de 2001. En esas fechas colaboradores de Europa y de América Latina se dieron a la tarea de profundizar en la teoría de los afectos spinoziana desde diversas perspectivas filosóficas. Las actas de éste congreso han sido dispuestas en cinco bloques temáticos (I. Consideraciones de orden general sobre los afectos en Spinoza; II. Las condiciones de los afectos: potencia, cuerpo, imaginación; III. Fenomenología de la vida afectiva; IV. Los afectos en la ética y la política; V. Los afectos en Spinoza y otros autores.). Esta organización invita al lector a ir al encuentro de los treinta y nueve escritos que contiene esta publicación y hacerlo del modo más preciso posible.

La tercera parte de la *Ética*, “De la naturaleza y origen de los afectos”, es el lugar nuclear para el estudio de los afectos en Spinoza debido a que contiene un estudio pormenorizado y sistemático de la vida afectiva. Ahora bien, el campo de lo afectivo no se agota en esta parte, sino más bien acompaña la reflexión hasta el final de la obra principal de Spinoza y juega un papel central en su pensamiento político. Sin duda que esto último queda muy remarcado en la lectura del conjunto de este libro pero se ha de señalar desde dónde se fundamenta la teoría de los afectos en Spinoza. En este sentido el trabajo de F. Mignini “Afectos de la potencia” es central dado que encuadra el estudio de los afectos en las consecuencias ontoepistémicas de las primeras dos partes: “La novedad fundada sobre la tesis expuesta en las dos primeras partes de la *Ética*, consiste en una doble articulación de absoluta y radical unidad: 1) La naturaleza o substancia de todas las cosas es una y la misma. 2) Una y la misma es su potencia de obrar, o sea, las leyes por las cuales las cosas llegan a ser, mutando de forma en forma. De esto deriva que aun los afectos humanos dependen de las leyes universales de la Naturaleza y son expresiones y productos de su potencia.” (p. 174). Por lo cual, la capacidad de gobernar los afectos pasivos en pos de una potenciación del actuar es proporcional al conocimiento y participación “de la potencia indeterminada de la Naturaleza” (p. 184). Es decir, que la potencia de cada ente singular no ha de pensarse de modo aislado sino en relación con la potencia indeterminada de la naturaleza (p. 179).

Después de encuadrar el estudio de los afectos en el entramado fundamental de la filosofía spinoziana, es necesario registrar los elementos esenciales para la argumentación en el campo estudiado. En primer lugar, la afirmación del deseo como esencia misma del hombre (E3ADef.1) (al respecto véase el artículo de E. Fernández, “El deseo, esencia del hombre” en Domínguez, A., *La ética de Spinoza. Fundamentos y significados*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1992, pp. 135-152). En segundo lugar, la potencia afirmativa e indefinida de todo ser a perseverar, esto es, el conato (E3P6; E3P7; E3P8). La tendencia y tensión del conato es propia de todo ente pero el deseo es esencial al ser humano en la medida en que éste es consciente de su *apetito* (denominación de Spinoza para el conato cuando se refiere simultáneamente a la mente y al cuerpo; E3P9s). En tercer lugar, la definición propia de afecto como “las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones.” (E3Def. 3). Esta concisa definición señala que el ámbito afectivo implica la apues-

ta filosófica por el cuerpo, señala, además, que un afecto no es meramente una afección (modificación) sino que es el elemento dinámico por excelencia para permitirnos una mayor potenciación de actuar (ser, hacer y conocer) y, por último, indica que al menos dos cosas pasan cuando un cuerpo es afectado, esto es, la afección corporal misma y la *idea* que se tiene de esa afección. Esta dinámica afectiva puede comprenderse desde el uso de las nociones vivenciales de alegría y tristeza, como aquello que aumenta o disminuye la potencia del pensamiento (E3P11s). En la centralidad del deseo y en la pulsión entre la alegría y la tristeza se darán las condiciones de una teoría de la acción spinoziana (E3P59).

El escrito “De la compasión a la piedad: política de la generosidad” de Eugenio Fernández presenta lo que vendría a ser uno de los horizontes más importantes de la teoría de los afectos, es decir, la posibilidad de una política afectiva de lo común. Spinoza lleva a cabo un proceso de des-teologización de la piedad rescatando a esta noción como virtud cívica. La genealogía de los afectos a partir de los tres afectos básicos (deseo, alegría y tristeza) lleva a la ineludible conclusión de que somos una “fábrica de afectos” (p. 265, p. 267). Se abre, entonces, la posibilidad de una composición afirmativa entre los afectos o una destructiva. Es en este sentido que el texto de Fernández rescata el tema de la piedad, ya que Spinoza localiza sus fundamentos en “esa religación, solidaridad y fraternidad básicas, inmanentes y abiertas, ontológicas y políticas. Se trata de una composición y estructura profundas, presentes pero inabarcables; no de la mera estrategia del uso y la apropiación.” (p. 278). La piedad se comprende como una “derivación de la *generosidad*, que es definida como el “deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás y unirlos a sí mismo por la amistad” (E3P59S). Esta actitud que busca la utilidad de los otros es, a su vez, junto a la firmeza de ánimo, una derivación y expresión de la fortaleza.” (p. 282). (Sobre la preocupación de la incorporación del otro en la filosofía de Spinoza véase también el artículo de Vicente Hernández, pp. 289-295.)

Desde el enfoque presentado por Eugenio Fernández se comprende por qué se defiende una lectura práctica, no meramente intelectualista, del amor intelectual de Dios. En este respecto coincide el trabajo de Atilano Domínguez “Amor y deseo en Spinoza”, el cual concluye que la realización del deseo es el amor a Dios (es decir, a una Naturaleza infinitamente infinita, lo cual quiere decir que se trata de un deseo que no puede ser saturado, en todo caso un deseo abierto a la interrelación de las cosas). Así afirma Domínguez que “la forma más profunda del amor humano consiste, según la *Ética* de Spinoza, en la comprensión del origen común de todas las cosas...” (p. 259, p. 260). El texto presentado por Domínguez presenta, además, unas interesantes consideraciones sobre la negatividad en el mundo afectivo y en el ser humano debido a su finitud (p. 250).

Hay dos textos que ayudan a comprender mejor que la teoría de los afectos de Spinoza no ha de interpretarse como un maniqueísmo moral ni con una idea fijista respecto de ciertas pasiones. Así, por ejemplo, M. Luisa de la Cámara en su “La admiración, una “distracción” de la mente”, presenta el recorrido de la admiración como una noción meramente hipnótica hasta su transformación, gracias al *deseo de la verdad*, en una medicina de la mente. Es decir, sin obviar el tema de las peligrosas utilidades de la admiración como instrumento de poder, la admiración puede convertirse en un suelo fértil “donde crecen los recursos eficaces del imaginario social, tanto político como religioso.” (p. 233 y p. 238). Es en este sentido que la autora concluye que “aunque la admiración no es un afecto puede

desempeñar un notable papel en relación con un gobierno experto de los afectos individuales y sociales”. (p. 238).

Por su parte, Jacqueline Lagrée se propone en “Los afectos religiosos y el amor a la verdad” explicar el vínculo existente en Spinoza entre los conceptos de Dios y de verdad. Además de reconocer el esfuerzo de racionalización que el propio filósofo lleva a cabo respecto del fenómeno religioso. De este modo, “Spinoza se entrega menos a la denuncia que a la deconstrucción del complejo específico de las pasiones religiosas realizando un análisis genético de los afectos y de sus combinaciones que le permite recuperar su dinamismo al servicio de otros objetivos. Pues por más que se diga o que se desee, nadie podrá nunca librarse por completo ni de los mecanismos imaginativos ni, como consecuencia, de los complejos pasionales religiosos” (p. 297). Tras reconsiderar el papel de los afectos religiosos a partir de la “identidad originaria entre Dios y verdad” (p. 298), Lagrée concluye que: la verdadera religión no ha de ser hostil ni a la estabilidad del Estado, ni a la filosofía en su investigación de la verdad (p. 306); y que el amor de Dios no impide el conocimiento de la verdad sino que está unido al amor de la verdad. (p. 310).

La lectura de este conjunto de trabajos también puede llevar al lector especializado en Spinoza a cierto desconsuelo, ya que tesis más o menos establecidas son constantemente replanteadas (como acabamos de ver con un Spinoza que reorienta las pasiones religiosas muy alejado de una postura ilustrada tajante respecto de la religión). En este sentido la tesis del trabajo de Bernardino Orio que afirma “que el tercer género de conocimiento spinoziano es un concepto kabbalístico, esto es, se inscribe dentro de la tradición mística judía heterodoxa” vuelve a replantear el debate de las influencias del pensamiento spinoziano. No sólo esto sino que se vuelve a una defensa del Spinoza místico, eso sí el de una “existencia mística de lo singular” (p. 323) y de un materialismo divino que conduce a la siguiente declaración: “desde los miembros de nuestro cuerpo contemplamos –expresamos– a Dios” (p. 340). Respecto del problema de las influencias y el trasfondo histórico-cultural del pensamiento spinoziano, los trabajos de Esther Álves (Koerbagh), Miguel A. Granada (Bruno) y Marcelino Rodríguez (*Theophrastus redivivus*) no sólo aportan tesis interesantes sino que muestran una importante tarea de investigación. Como no puede ser de otra manera las alusiones al mundo filosófico cartesiano están presentes en esta obra sobre todo en las reflexiones de Juan J. García Norro y M. Luisa Ribeiro. En esta misma dirección se encuentran contribuciones sobre pensamientos eventualmente afines al de Spinoza. Así, por ejemplo, ciertas afinidades políticas entre Spinoza y Foucault (Joaquín de Salas) y, lo que creo que sería en el fondo imposible, un acercamiento a Rorty dado que ambos autores toman en consideración las pasiones (Mercedes Iglesias). Respecto de esto último, la división escueta entre lo público y lo privado y la triste ironía del pensamiento de Rorty impide un encuentro potente con la filosofía de Spinoza.

Los trabajos de Pierre-François Moreau, Diogo Pires Aurelio, Jesús Blanco y Pedro Lomba muestran cómo en el ámbito de la política los afectos y la imaginación, lejos de ser infravalorados desde la razón, juegan un papel central. A continuación, veamos algunas de sus conclusiones. Afirma Moreau que “la primera empresa del Estado y tarea específica política consiste en la creación de un imaginario afectivo, un modo de representación teórico-práctico. Frente a Hobbes, que reducía el par bueno-malo a lo justo e injusto y la moral al derecho, Spinoza destaca la asimetría entre estas parejas de conceptos; y mantiene la

separación y especificidad de cada ámbito: lo útil precede a la razón y es el único fundamento que puede legislar lo que es justo e injusto.” (p. 430). Por su parte, Pires Aurelio refiriéndose al término *veluti* (como, así como) señala que éste “expresa, por una parte, el hecho de que la unidad soberana se produce *empíricamente*, y, por la otra, que esta unidad no posee ninguna consistencia ontológica más que la de una simple idea de la *imaginación*. Es importante pensar la soberanía de otra manera y, sin embargo, a la luz de la razón, todo lo que podemos decir es que se presenta como si no fuera más que un único espíritu, *uni veluti mente*.” (p. 357). Blanco llega a la siguiente conclusión: “El Estado lejos de representar la obra de la razón, se forja siempre en el dominio de la imaginación. Spinoza, por consiguiente, no deduce la vida colectiva de la razón.” (Blanco, p. 374). Por su parte, Lomba concluye que “para que la racionalidad o para que lo exigido por la razón pueda ser cumplido se hace necesaria la concurrencia de lo que no es en sí mismo racional en el sentido de lo ajeno a las determinaciones temporales.” (p. 425). Sobre la relación entre los afectos y la política es digno de mención también el texto de Hans W. Blom.

Entre los trabajos presentados se encuentran tres textos que comparten la afinidad de estudiar en Spinoza tres lugares comunes de la reflexión y la creación en la cultura occidental: la superstición, la fortuna y la melancolía. Así, por ejemplo, escribe Paolo Cristofolini, en un texto que celebra el derecho a la alegría como central en el pensar spinoziano, que “la superstición consiste en juzgar bien lo que produce tristeza y mal lo que da alegría” (Cristofolini, p. 65). Por su parte, Francisco J. Martínez después de un interesante recorrido por el tema de la fortuna recuerda que, en el caso de Spinoza, el ser humano es “el artífice, en parte al menos, de su fortuna, puede retorcerla y encauzarla, aunque no desmontarla completamente.” (p. 117). Finalmente, Nicolás Vainer brinda esta descripción de la melancolía a partir de la reflexión spinoziana: “El extraño caso de quien pierde su humanidad sin dejar de existir” (p. 470).

Desde luego que la imaginación y el cuerpo cobran protagonismo en un estudio del mundo afectivo. Tesis como la siguiente, “sólo en el ámbito de lo *imaginario* es posible el suicidio” de Diana Cohen (p. 140) o la lectura de la imaginación como activa en el texto de Paola Grassi ponen de manifiesto la complejidad de la imaginación en Spinoza. Por su parte la centralidad del cuerpo en el estudio de los afectos aparece, sobre todo, en los textos de Sergio Rábade y Francisco León Florido. Hay cuatro textos que podrían pensarse desde la especificidad de los afectos, esto es, desde el tiempo de los afectos (Julián Carvajal), desde su papel en la memoria (Pina Totaro), desde su relación con la escritura (Javier Espinosa) y desde la lectura, incluso llegando a cierta teoría de la narración (Leiser Madanes).

El trabajo de Marilena Chauí, “*Imperium o Moderatio?*”, marca la pauta para un interesante debate. El camino a seguir podría conducir al carácter reflexivo del deseo remarcado en el texto de Robert Misrahi donde la razón no es más “que un medio de clarificación puesto al servicio de un proyecto existencial” (p. 124). A continuación, podrían incorporarse las propuestas de una “razón afectiva” de F. J. Espinosa Antón y las “naciones comunes emocionales” de L. Espinosa. Incluiríamos la reflexión de V. M. Pineda sobre la voluntad en Spinoza y, finalmente, para tener las coordenadas de este debate podría llegarse a la reivindicación de la razón propuesta por J. Peña frente a lecturas que terminan por reivindicar la pasión sobre la razón.

Para concluir con el elenco de participantes, decir que no falta la hipótesis interpretativa arriesgada pero bien fundamentada como es el caso del texto Evelyne Guillemeau sobre el paradigma pendular en la teoría spinozista de los afectos. Y los intentos por pensar a partir de o junto a Spinoza problemas ético-políticos como la desobediencia civil (Carlo S. Olmo) y la elección racional (Rosalba Durán).

En suma, así como los modos son las modificaciones de Dios, los afectos son las modificaciones del deseo. En ese cuerpo infinito de lo real cada modo finito es una singularidad que afecta y es afectada, es decir, que produce efectos y es determinada a obrar de tal o cual manera. Es este doble eje de afectar y ser afectado lo que abre el campo múltiple de las afectaciones. Es desde este espacio afectivo que se ha de plantear la posibilidad de llegar a *actuar* y no meramente padecer. Esta es una de las metas prácticas del estudio de los afectos en Spinoza que no se ha de obviar mientras se hace la lectura de este libro.

El libro cuenta con una introducción general escrita por M. Luisa de la Cámara y Eugenio Fernández, que sitúa la problemática de los afectos tanto en su contenido como en la bibliografía crítica sobre Spinoza. Unas palabras de Juan M. Navarro prologan este libro como un reconocimiento a la tarea de Eugenio Fernández. Porque, de hecho, la edición de este volumen es también un legado generoso del especialista Eugenio Fernández, quien se dio a la tarea de pensar junto a Spinoza durante la mayor parte de su vida. Esperemos que encuentre lectores activos que sigan considerando a Spinoza no tanto como mero objeto de estudio sino como un pensador libre que brinda más de una clave para no claudicar ante las asperezas, abriendo la posibilidad constructiva de forjar lo común y de resistir ante las seducciones de la pereza y el conformismo.

Raúl E. DE PABLOS

MANZINI, Frédéric: *Spinoza: une lecture d'Aristote*. Paris, PUF, 2009, 334 p.

Frédéric Manzini, formado inicialmente en estudios sobre cartesianismo, participó en un volumen colectivo aparecido en 2006 con el título *Spinoza* (recensión en Boletín de Bibliografía spinozista n.º 9, pp. 383-384) que fue coordinado por Pierre-François Moreau. El libro que acaba de salir contiene lo esencial de su tesis sobre Spinoza dirigida por Jean-Luc Marion.

El autor quiere aprovechar en la presente investigación los “avances hermenéuticos” de la “ontología gris”. Lo que significa depositar su confianza en un *modus operandi* basado en la confrontación sistemática de las filosofías de un autor moderno con uno clásico: si Marion inauguró el procedimiento con sus trabajos sobre Aristóteles y Descartes, tres décadas después Manzini se propone reproducir, e incluso prolongar el mismo régimen de actuación, con su proyecto sobre Spinoza. Y ello ha sido posible a partir de la identificación de la edición de *Obras completas* de Aristóteles (Basilea, 1548) que Spinoza pudo haber leído, como lo prueba el que un error del Libro XII de la Metafísica quede reproducido en el texto de Spinoza. Pero esto no sería más que una prueba circunstancial de no ser por otros argumentos de orden interno.

El propósito de Manzini incluye la localización de temas y lugares aristotélicos para medir la desviación que experimentan en Spinoza. De este modo se probaría que el holandés pensó su filosofía en relación con la obra aristotélica. Más aún, que la habría concebido como un acabamiento perfecto de aquel proyecto clásico.

Ahora bien, los lectores spinozistas saben bien que las referencias a Aristóteles por parte de los estudiosos del filósofo moderno han sido frecuentes. El propio Manzini cita expresamente, a modo de autoridad, las contribuciones de más de una veintena de estudiosos, entre los que se encuentran: Trendelenburg, Freudenthal, Wolfson, Koyré, Parkinson, Delbos, Guérout, Alquié, Deleuze, Rousset, Di Vona, Matheron, Breton, Callois, Misrahi, Domínguez, Cristofolini, Giovannoni, Schnepf, Lagrée, Jaquet, y sobre todo Jean-Claude Fraisse. Ciertamente ellos han abordado la relación entre Aristóteles y Spinoza, afectando a alguna de las grandes áreas temáticas de la filosofía. Pero se trata más bien de apuntes puntuales o de referencias aisladas e inconexas entre ambas filosofías.

Así pues, Manzini desea corregir esta insuficiencia interpretativa procediendo a la confrontación sistemática y radical de las obras de ambos filósofos. Con este fin, él selecciona fragmentos textuales clásicos y los trabaja a fondo oponiéndolos a los de Spinoza, e imagina una renovación de la tradición aristotélica en la plena modernidad y en pleno centro de Europa. Al mismo tiempo, el A. reconstruye el esfuerzo de radicalización que Spinoza habría operado sobre las propuestas del estagirita con vistas a la refundación de una ciencia nueva. La *Ética* aparece así como “punto de llegada” del aristotelismo ético gracias a una empresa moderna que el propio Aristóteles no habría llegado más que a esbozar: *Spinoza - explica Manzini - conserve intacte l'ambition initiale de mener à la beatitudo par la voie philosophique mais il ne se satisfait pas des moyennes mis en oeuvre par le Stagirite, notamment en ce qui concerne les fondaments de son éthique. Aussi cherche-t-il à débarrasser celles-ci de toutes ses approximations et de tous ses errements pour lui donner le statut d'une science exacte, ce qui suppose une théorie des genres de connaissance et une métaphysique des premiers principes* (pp. 309-310).

Este apunte permite comprender el doble imperativo que gobierna el libro que comentamos: por una parte la envergadura del proyecto de Spinoza en relación con el aristotelismo moral, por otra la magnitud de la propia investigación de Manzini. Todo lo cual justifica sobradamente la enorme dificultad intrínseca de su lectura.

Además de la Introducción, el volumen consta de tres capítulos. El primero trata de la constitución por Spinoza de nueva ética universal y primera sobre el horizonte de la *Ética a Nicómaco* y de la *Política* de Aristóteles (pp. 17-114). El segundo aborda el papel que desempeñan en esta búsqueda los géneros de conocimiento (pp. 115-205). Y el tercero y último examina los fundamentos metafísicos de la ciencia de la praxis buscada (pp. 207-305). De este modo el recorrido de Manzini se realiza en sentido inverso al camino deductivo de las proposiciones de la *Ética*. Y es que su interpretación reconstruye el sistema de Spinoza avanzando desde lo más claro en el orden de la reflexión hacia los fundamentos.

En primer lugar, es sobre el terreno de la filosofía de la acción donde la relación Spinoza-Aristóteles se manifiesta como la más evidente y donde la influencia del griego es mayor: desde el nombre de “Ética”, presente en el título de varios de sus libros, hasta la búsqueda de la buena vida (concebida no en términos imperativos sino como objeto de interés), pasando por analogías estructurales (por ejemplo entre *Ética* IV y V y *Ética a Nicómaco*) o



por la distancia afectiva con que uno y otro tratan los asuntos humanos. El proyecto esencial de ambos filósofos apunta a la construcción de una ética fundamentada en la razón. Para Manzini, Aristóteles es el precursor de una ética científica, lo que también ha sido la tarea de Spinoza: una ética no normativa, pero sólidamente construida y rigurosamente universal (TTP IV), equiparable en cierto modo a la *mathesis universalis* (en cuanto disciplina que corona toda la filosofía). Y ciencia primera a la que se subordinan la Física y la Metafísica (Carta 27 a Blijenbergh).

Además de las analogías de sus proyectos principales, pueden registrarse similitudes en el terreno de la antropología. Entonces, el rechazo de Spinoza a la definición de hombre como “animal racional” podría estar dirigido al uso que la tradición había dado a esta fórmula más que al propio contenido (pp. 25-26). Pues como se demuestra en *Ética* IV, 31-36 la plenitud humana es alcanzada por aquel hombre que vive bajo la guía de la razón. En cuanto a la tan aristotélica doctrina del hombre como “animal social” (*Política* I, 2), conviene recordar la insistencia de Spinoza en considerar al hombre en esos términos en TP II, 15 y E IV, 35 escolio. Así como la tesis naturalista sobre el origen de la vida social, según la cual la búsqueda de la vida común no sería sólo el remedio de las necesidades sino la expresión de una inclinación natural, de un deseo (Carta 50 y TP VI, 1). Así pues, desde el momento en que el hombre se define por el deseo (*cupiditas*) de reunión (E III, def af. 1, E IV, 41 dem.), ya no tiene nada que ver con aquel hombre general y abstracto, sino con el hombre que es afectado en una situación concreta por otros hombres y que a su vez desencadena determinada reacción.

Por lo demás, “bien vivir” y “bien obrar” son fórmulas de *Ética a Nicómaco* I, 2. Del mismo modo que es aristotélico el deseo de vivir feliz. Así que Spinoza no inventa el problema con que se abre el TIE ni los tres tipos de fines que aparecen en el parágrafo 3 de este opúsculo. Del mismo modo Spinoza deberá enfrentarse al problema de hallar un término medio entre la contingencia (del aquí y el ahora que arrastran al hombre pasional) y la prudencia (del hombre que se gobierna por la razón): entre las circunstancias y el determinismo metafísico.

El examen de los géneros de conocimiento parte de la comparación entre el conocimiento por imaginación del que habla Spinoza y el conocimiento por experiencia de Aristóteles: un conocimiento de los singulares en su singularidad. En cambio, la deducción racional permite la elaboración de una secuencia demostrativa que va de causa a efectos en el plano de los universales. Finalmente la intuición aparece como un conocimiento más perfecto pues posibilita el conocimiento de los singulares en Dios. La intuición de Spinoza es interpretada por Manzini como un *habitus* del conocimiento racional.

El capítulo sobre la metafísica buscada nos sitúa frente al Dios de Spinoza que, lejos de tener unos orígenes cartesianos, encontraría su fuente en el aristotelismo pagano. Sólo así puede proponerse como alternativa frente a las concepciones antropomórficas de la religión. Con esto no se está identificando al Dios de Aristóteles con el de Spinoza, pero sí permite comprender su transición a una vía diferente de cualquier lectura trascendente que le llevará al *Deus sive Natura* equiparando la metafísica y la física.

En esta parte Manzini se reserva los más sólidos argumentos. La tradición aristotélica habría facilitado a Spinoza la inspiración para su original concepción de la sustancia, pudiendo llevar a cabo una “ousiología”. Con ello se daría solución al antiguo problema

sobre el objeto de la *philosophia proté* que Aristóteles no pudo resolver. Spinoza, en cambio, habría podido hacerlo desde una metafísica cuyo objeto es el ser supremo (causa sui) al mismo tiempo que el género supremo del ser (sustancia). Es en este punto del libro donde los ecos de la hermenéutica de Jean-Luc Marion resuenan con mayor intensidad.

Manzini insiste en que es aquí donde se revela toda la fuerza del pensamiento de Spinoza y también su originalidad operando (frente a las lecturas trascendentes de Aristóteles por la escolástica cristiana) una revisión del aristotelismo ético, y su refundación, sobre bases metafísicas nuevas. Es pues la ontología de la sustancia, la “ousiología” de Spinoza la que protagoniza la verdadera revolución filosófica de la modernidad.

Puede decirse que todo el libro es fruto de un trabajo muy cuidado dotado de rigor textual y argumentativo, aunque en algún momento pueda dar la sensación de que el autor se ve arrastrado por la fuerza de su hipótesis. Por otra parte, se detecta algún vacío en ciertos tópicos de gran relevancia como la teoría de la afectividad y su función estructural en la *Ética*. Otros elementos que merecen ser mencionados son las abundantes notas de pie de página que contribuyen en buena medida al progreso de la reflexión. En todo caso, se agradece el rigor filológico con que el autor trabaja los textos griegos de Aristóteles confrontándolos al latín de Spinoza. Y la Bibliografía sobre trabajos específicos acerca de las relaciones entre ambos filósofos es prácticamente exhaustiva.

En suma, *Spinoza: une lecture d'Aristote* no es un libro fácil, tanto a causa de la compleja temática como por el enfoque adoptado. Pero aporta una intensa luz a la investigación sobre Spinoza. Tras su lectura, he tenido la impresión de haber presenciado uno de esos episodios decisivos de la historia de las ideas. Y, sobre todo, de haber leído filosofía. Buena filosofía.

María Luisa DE LA CÁMARA

MORFINO, Vittorio: *Spinoza e il no contemporaneo*, Verona, Ombrecorte, 2009

En *Spinoza e il no contemporaneo*, escrito que sigue la línea de *Il tempo e la Ocasione* (LED Edizione Universitarie, 2002) e *Il tempo della moltitudine* (Manifestolibri, 2005), Vittorio Morfino parece haber profundizado y radicalizado sus tesis sobre la temporalidad a partir de la filosofía Spinoza, situándolas en el centro de los ámbitos histórico y político. Esta radicalización tiene que ver tanto con el itinerario filosófico escogido por el autor (Spinoza, Maquiavelo, Marx y Althusser entre otros) como con aquello que trata de ser pensado en las líneas del texto: las condiciones para una política materialista de lo singular centrada en un concepto de la *moltitudine* que -por su propuesta y su carácter crítico- trata de situarse lejos de las grandes narrativas emancipatorias de la historia de occidente y sus efectos de dominación. Los tres ensayos que dan forma al texto (*Ancora sul vuoto*, *La temporalità plurale della moltitudine* y *La storia come “revoca permanente del fatto compiuto”*) se sitúan en el interesante umbral que une la historia del pensamiento, la crítica filosófica y la filosofía política, esbozando en conjunto diversas líneas para pensar el presente a partir una noción de tiempo histórico que da cabida a la diferencia y la heterogeneidad, abierto a la constitución de una praxis común.

El primer ensayo aborda la problemática de la función teórica del vacío en el contexto cartesiano, principalmente su función en Pascal y Spinoza. Frente a Pascal, que habría postulado en *Expériences nouvelles touchant le vide* o *De l'équilibre des liqueurs* la existencia de un “vacío aparente” a través de diversos experimentos, esto es, de un infinito extenso sin cuerpos, Spinoza propone la inexistencia del vacío precisamente porque la extensión –lejos de ser el lugar de una ausencia– es el espacio pleno de un atributo de Dios, expresión material de su infinita potencia. Spinoza demuestra en la primera parte de la *Ética* que la Substancia no puede concebirse dividida o separada por espacios vacíos, sino que a ella le compete, más allá de la imaginación, una absoluta continuidad. Ahora bien, esta continuidad y potencia del plano de la extensión se separa, a su vez, de la materia inerte cartesiana, que no alberga en sí la virtualidad productiva y relacional del concepto spinoziano de extensión. Morfino muestra que esta disputa, si bien puede aparecer en principio como puramente epistemológica, especialmente en el caso de Pascal y Descartes, cobra en Spinoza un significado político: se trataría de fundar una *física experimental y política*, una “física” que partiría del encuentro Spinoza-Maquiavelo durante la escritura del TTP y que privilegia en la *Ética*, frente al TIE, el concepto de *connexio*. A partir de dicho concepto se vincula toda la trama singular de los modos finitos con Dios como causa inmanente, permitiendo, por otra parte, concebir la posibilidad de una articulación política común de los modos singulares a través del despliegue de su propia potencia.

El segundo ensayo, cuyas líneas discurren en torno al concepto de *temporalidad plural*, parte del esbozo de la “física política” spinoziana de primer capítulo de la obra, tratando de pensar la articulación del concepto de *multitud* en relación con la emergencia de la subjetividad y la temporalidad. Morfino realiza un *détour* por diversas concepciones de la subjetividad y el tiempo (Husserl, Leibniz, Hegel) a través de las cuales la figura de Spinoza se destaca como alternativa. La base de la crítica de Morfino a las filosofías de la conciencia, principalmente Husserl y Leibniz, claramente monádicas, se funda en la necesidad de una “armonía” trascendente para romper la clausura de su propio círculo de *cogitationes*, su propia interioridad. La alteridad y el tiempo aparecen anclados en el mito de una “contemporaneidad esencial”, una comunidad de ritmos que se reflejaría en el interior subjetivo de cada individuo monádico y que haría aparecer el tiempo real y el mundo como un “acuerdo originario”- armónico- entre individuos que se encuentran. Morfino mostrará que esta “contemporaneidad esencial” no es más que uno de los nombres de Dios, ese Dios que si bien en Leibniz es reconocido como fundamento, en Husserl es camuflado en la génesis del tiempo objetivo. Para Spinoza, sin embargo, el punto de partida no es la interioridad de la conciencia ni una individualidad dada sin más: se trata de considerar los modos finitos humanos dentro de un proceso complejo, en el interior de la red inmanente de la substancia, pensando por lo tanto sus condiciones de emergencia materiales, sus encuentros y las relaciones de las que son agentes. Los lemas del libro II de la *Ética* nos hacen participar de la complejidad spinoziana de lo real: la suposición de una infinidad de niveles de complejidad corpóreos (y de su correlato mental) articulados o cristalizados en determinadas relaciones específicas, implican a su vez una trama de “procesos de individuación” y relaciones dinámicas que sobrepasan los conceptos clásicos de individuo y conciencia. La pretendida interioridad o intimidad se encuentra “siempre ya” atravesada de exterioridad, de alteridad dentro de la identidad, caracterizándose el individuo compuesto por ser un *nexo causal dinámico*.

co. Ahora bien, si la individualidad es tan compleja, compuesta, y su horizonte es siempre una constelación de relaciones, ésta ha de ser pensada fuera de los modelos de la contemporaneidad o la simultaneidad esencial. A la *multitudo* le corresponde, entonces, una temporalidad plural, “policrónica” al decir de Jankélévitch, un tejido de ritmos dispares que nunca puede acontecer de forma homogénea o total, como una presencia absolutamente contemporánea, pero que puede componer ritmos a partir de sus diferencias. Más adelante, y para hacer más comprensiva su teoría de la temporalidad, Morfino se acercará críticamente a Hegel, a su modelo de causalidad expresivo y su concepción de la historia, oponiéndole parcialmente la teoría histórica de Bloch y, de manera más firme, la lectura althusseriana de Marx, que insiste en entender la historia como una polirritmia de instancias sociales *no contemporáneas* pero pertenecientes a una misma totalidad social. Morfino concluirá este capítulo, rico en sugerencias y perspectivas, tratando de observar los efectos de este tiempo complejo y no lineal que une a Spinoza y Marx sobre los planos ontológico e imaginario, planos en los que se sitúa la multitud y su posible acción política en la coyuntura histórica.

El último capítulo de la obra está dedicado al “último Althusser”, fundamentalmente a la presencia de Maquiavelo y Spinoza en los últimos escritos del pensador francés. A través de una caracterización esquemática pero precisa del “materialismo del encuentro” (que une en una misma línea a Demócrito, Epicuro, Hobbes, Spinoza, Rousseau, Marx, Heidegger o Deleuze) el autor trata de rastrear el significado de este viraje temático, pero en vez de sumergir la filosofía del “encuentro” althusseriana en una filosofía del “acontecimiento” –por otra parte, tan de moda- la observa a la luz de sus textos anteriores, tratando de entender rigurosamente la última apuesta de Althusser. Tras exponer el significado del “primado del encuentro sobre la forma”, que puede resumirse en la tesis de que a la constitución de una relación no le preceden más que sus condiciones materiales, por tanto ninguna Necesidad, Razón, Orden o Telos, Morfino trata de comprender el papel de Maquiavelo en la compleja ontología-política de Althusser, esbozando diversas hipótesis para entender el papel del *vacío* en su filosofía. Maquiavelo aparece como un analista de la política y la historia –del mismo modo es presentado en estos textos Spinoza-, un político que vacía el plano histórico de conceptos filosóficos e ideológicos y que, gracias a ese vacío, abre la condición de posibilidad de un encuentro *contingente* que produzca la emergencia de una nueva política (también contingente) a partir de la potencia de la multitud. El análisis maquiaveliano de la coyuntura busca la ocasión, y si parte de lo dado lo hace para buscar su virtualidad: las fisuras en lo que existe, las vías de cambio para generar otra forma de vida común a partir no de una subjetividad política homogénea, contemporánea a sí, sino de un tejido de tiempo y acción heterogéneo, en el que la potencia nunca puede ser subordinada a un fin o meramente totalizada. El juego de la acción se dará, como verá Morfino, en la *connexio*, y a través de ella en la construcción de una praxis colectiva *no contemporánea* que –evitando toda tentación mesiánica- sea capaz de sacar la historia de su quicio en una práctica de libertad. El texto de Vittorio Morfino pone a Spinoza, así lo creemos, en el centro de muchos de los debates de la filosofía política actual que aún no se ha rendido al “fin de la historia” y sigue pensando en una emancipación posible, en este sentido, y por su visión tan novedosa del pensamiento de Spinoza, creemos que es un texto más que recomendable.

Mario ESPINOZA

PEZERIL, Daniel : *Spinoza l'étranger*. Texte établi par Florence Delay, de l'Académie française. Paris, Les Editions du Cerf, 2007, 96 pp.

Daniel Pezeril (1911-1998) fue obispo auxiliar de París. Además de su participación en el concilio Vaticano II, su actividad se ha caracterizado por el diálogo con los no creyentes y con la masonería. De su talante habla su conducta durante la ocupación alemana, cuando él extendió el certificado de bautismo a niños judíos para evitar su identificación por parte de los alemanes. Su muerte acaeció en 1998, lo que explica que no haya sido él personalmente quien ha dado forma al texto publicado diez años después. El establecimiento del mismo, sobre la segunda versión, se debe a Florence Delay, hispanista de renombre y miembro de la Académie française. Aunque Pezeril no es un especialista en Spinoza, ha estudiado filosofía (con Brunschvicg) y conoce la *Ética* en la traducción de Charles Appuhn. Su lectura le causó un impacto tan grande que Spinoza fue inmediatamente para él “el extranjero”: “Avouerai-je qu'à peine contact pris avec Spinoza, il fut pour moi *l'Étranger* ?”. En la etapa final de su vida Daniel Pezeril vuelve a leer esta obra clásica y a dialogar desde su fe cristiana con aquel “extranjero” que tanto le impactó.

El libro está dividido en seis capítulos sin título ni párrafos, que abordan respectivamente el contexto cultural de Ámsterdam en el siglo XVII, su recepción por el romanticismo alemán, su concepción de Dios, su idea del hombre, la naturaleza y los afectos humanos como seres naturales. A los que se añaden la Introducción y una Conclusión final. Sin notas a pie de página, sin Bibliografía ni Índices el volumen carece de utilidad crítica, pero recoge a lo largo de las numerosas citas que iluminan el texto los momentos más representativos de la filosofía de Spinoza. Esta simplicidad de medios tiene además la ventaja añadida de no distraer una lectura continua.

Desde las primeras páginas se plantea la indisoluble relación entre Descartes y Spinoza: “On ne peut pas dire *Spinoza sans entendre Descartes*” (pág.8), cuidando de señalar que Spinoza fue cartesiano pero “a su manera”. A continuación la obra se adentra en la filosofía de Spinoza y en su misma existencia, exponiendo las líneas principales de su pensamiento y sus influencias en otros filósofos. El libro avanza a modo de reflexión dialogada entre el hombre de fe, Pezeril, y el filósofo holandés.

En el primer capítulo se narra la vida de Spinoza, sus años de formación y su relación estrecha con la religión judía y cristiana: Spinoza aprendió a “vivir con el pueblo” y con su familia judía en Holanda llegando a experimentar desde su opción republicana un sentimiento nacional más fuerte que la mayoría de los holandeses. Su ingreso en la escuela de Van den Enden le facilitó el acceso al griego y al latín, así como el conocimiento de las nuevas ciencias y de la obra de Descartes. Pronto se distinguió por su fuerte personalidad y por su espíritu librepensador que le llevó a una lectura desmitificadora de la Biblia.

El segundo capítulo se abre con la afirmación de Goethe acerca de que Spinoza “no demuestra la existencia de Dios, es la existencia misma la que es Dios”. En efecto, el propósito fundamental del filósofo holandés era liberar la idea de Dios de un desconocimiento casi universal, escondida como estaba bajo una determinada representación teológica (p. 38). Spinoza frente a Descartes: el maestro de vida llevará a cabo (frente al apologeta que escoge el análisis) su tarea con ayuda del método sintético, a semejanza de la geometría euclídea.

La “eternidad y actualidad de Dios” es el contenido del tercer capítulo, que encierra una cierta problematicidad desde el momento en que la eternidad parece excluir la posibilidad de que Dios pueda “entrar en el tiempo”. ¿Quedaría entonces Dios excluido de toda actualidad e incluso del derecho a ella? Otra cuestión específica de la filosofía de Spinoza es la relación entre libertad y necesidad, realidades que –como explica el autor– en su concepción de Dios no se contraponen entre sí y “cessent d’être des concepts antithétiques” (p. 47). Si frente al Dios de Pascal, que es el de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios de Spinoza es el de los filósofos, ¿cómo interpretar en su concepción el empleo de un vocabulario estrictamente religioso (*salvación, libertad, beatitud, alegría y gloria*)? Tal vez la respuesta pase por suponer un cierto misticismo de naturaleza filosófica: “Mystique et philosophie étaient devenues indiscernibles” (p. 59).

La reflexión spinozista sobre el hombre es el contenido del cuarto capítulo del libro. Su conocimiento individual no puede tener origen más que en la experiencia que sitúa a cada ser humano singular en un tiempo concreto y en un lugar. De ahí la importancia del cuerpo en su antropología. Y en consecuencia, el alma “sola” no puede imaginar ni recordar nada. En consecuencia, si el alma no se percibe a sí misma sino en tanto que idea del propio cuerpo, ¿qué clase de conocimiento y de realidad puede tener después de la muerte?

Daniel Perejil examina en los capítulos quinto y sexto la idea de naturaleza que enmarca la comprensión de los afectos humanos en Spinoza, recordando la impotencia del hombre singular frente a lo que le dicta el mundo exterior y la necesidad de gobernar los afectos. Sólo su conocimiento adecuado dentro del orden común de la naturaleza puede facilitar al hombre ese control de las emociones que, siendo muy diversas, se reducen a tres: deseo, alegría y tristeza.

A modo de conclusión, el autor confiesa que le ha resultado difícil entender la auténtica posición de Spinoza sobre los ignorantes al final de la *Ética*: “J’avoue que cette fin provoque chez moi la plus vive indignation” (p.94). Como si el filósofo hubiera protegido su auténtica posición ocultándola bajo un discurso, por así decir, “extranjero”.

Adrien SOUCHET

SPINOZA, «Historia philosophica», n. 6 (2008), pp. 173

Il numero 6 di «Historia philosophica» (2008), rivista internazionale annuale edita a Pisa (Italia), è stato interamente consacrato al pensiero di Spinoza. A venti anni dalla nascita della «Associazione italiana degli Amici di Spinoza», il direttore e fondatore della rivista, Paolo Cristofolini, ha voluto commemorare e festeggiare l’importante anniversario con una iniziativa che testimoniase, attraverso una raccolta di contributi di diversa natura, la perenne capacità del pensiero del filosofo olandese di offrirsi alla riflessione e al dibattito. Il volume, infatti, pur avendo carattere monografico, non è monotematico e si compone – rispettando l’articolazione stessa della rivista – di contributi critici (*Opuscula*), note storiche e filologiche (*Philologica et historica*), resoconti di convegni e iniziative (*Prospectus*), recensioni (*Critica*). Per questa sua variegata struttura esso si presenta, nel complesso, come un microcosmo della storiografia spinoziana, dove la vastità delle tematiche messe in gioco

dalla riflessione del filosofo olandese – dal concetto di Dio e dell’attributo all’analisi delle passioni, dal confronto con momenti e figure della storia delle idee all’indagine filologica – si combina, in una fertile sinergia, con la ricchezza delle prospettive critiche.

Aprè la sezione degli *Opuscula*, il saggio di Emanuela Scribano *Spinoza e la scolastica. Sull’eternità del mondo. Nota su Cogitata metaphysica, II, X* (pp. 13-19), che offre un contributo alla comprensione della genesi del pensiero spinoziano e dell’evoluzione delle sue forme argomentative. Nel contesto dell’unanime rifiuto di pensare come infinita l’estensione materiale e del concorde riconoscimento del mondo come un effetto del libero agire di Dio, alcuni autori della nuova Scolastica si distinguevano per l’attribuzione alla materia di una durata infinita. Nei *Cogitata* Spinoza argomenta l’incongruenza di tale attribuzione, mostrando come possa essere respinta ricorrendo alle medesime argomentazioni sulla «quantità» utilizzate per confutare l’infinità dell’estensione o materia. Egli discute dunque brillantemente l’insostenibilità del concetto di «durata infinita» senza mai ricorrere ad argomenti propri, ma semplicemente mostrandone l’infondatezza all’interno delle stesse argomentazioni scolastiche. Rigorosamente condotta su puntuali riscontri testuali, l’interessante analisi di Scribano si conclude sull’immagine di uno Spinoza che si concede un *divertissement*, ‘giocando’ con gli autori della moderna Scolastica, contro i quali rivolge le loro stesse tesi. Si tratta di una chiave di lettura che valorizza i tratti ironici e lievi, quanto seri e profondi, della acuta critica alle debolezze teoriche della metafisica tradizionale svolta da Spinoza nei *Cogitata*. Va comunque notato che la tattica di evitare l’attacco frontale e la durezza della confutazione aperta per far emergere l’interna contraddittorietà delle tesi da respingere non è circoscritta a un breve *divertissement*, ma caratterizza piuttosto la totalità di questo breve testo, nel quale, come la stessa Scribano puntualizza, Spinoza «avanza mascherato». Non dissimile – si potrebbe ancora osservare – è la tattica messa in atto dal filosofo olandese nei *Principia*, dove le tesi cartesiane non vengono discusse direttamente, ma la ‘traduzione’ *more geometrico, via synthetica* fa indirettamente emergere dal loro stesso interno incongruenze e debolezze.

L’articolato contributo di Ilaria Gaspari, *On Spinoza’s attributes* (pp. 21-39), propone un bilancio storico-critico del concetto di «attributo», ripercorrendone l’evoluzione nei diversi testi, dalla *Korte Verhandeling* all’*Ethica*. Le variazioni della definizione di attributo vengono ricostruite meticolosamente: dalla sua identificazione con la sostanza (nella *Korte Verhandeling*), al suo essere riferito a un intelletto che «*concipit*» (Ep 9 e primo «abbozzo» dell’*Ethica*), fino al definitivo fissarsi nella sua relazione all’intelletto che «*percipit*» (nella ben nota definizione 4 di E I). La sistematica analisi dei luoghi dell’opera spinoziana mostra come la definizione dell’attributo abbia costituito un nodo teorico fondamentale della riflessione di Spinoza, di ampiezza e problematicità crescenti in relazione all’approfondimento del pensiero cartesiano e alla progressiva emancipazione da esso attraverso la maturazione di un proprio sistema originale di idee. L’accurata ricostruzione si conclude con il richiamo all’ultimo emblematico intervento di Spinoza sull’idea di attributo nella breve corrispondenza del 1676 con Tschirnhaus, dove l’espreso rifiuto dell’identificazione cartesiana della materia con l’estensione inerte e la dichiarata necessità di una definizione «*per attributum quod aeternam, et infinitam essentiam exprimat*» si accompagnano alla confessione di una riflessione ancora aperta: «*huc usque nihil de his ordine disponere mihi licuit*» (Ep 83). Anche dopo l’*Ethica*, e anche ‘oltre’ Descartes, il concetto di attributo conserva dunque per

Spinoza un margine di problematicità irrisolta, una forte tensione teorica. L'utile ricostruzione di Gaspari valorizza la dinamicità intrinseca alla riflessione spinoziana, svela l'inquietudine intellettuale viva dietro la disciplina del metodo geometrico e aiuta a correggere l'implicito giudizio di immutabilità e di dogmatismo che l'idea di «sistema», solitamente applicata al pensiero di Spinoza, porta con sé.

La problematicità del rapporto tra attributo e sostanza infinita torna anche nel saggio di Filippo Mignini, *Il Dio di Spinoza* (pp. 97-116). Con lo stesso titolo di un ormai notissimo intervento di Emilia Giancotti al primo convegno internazionale spinoziano svoltosi a Urbino nel 1982, dunque a distanza di un quarto di secolo e di una crescita esponenziale della letteratura critica, Mignini torna, con la stessa modalità immediata e diretta, sul termine chiave della metafisica spinoziana, e non per trarre bilanci critici, bensì per proporre una sorta di «schema di ricerca» di una possibile indagine sistematica. La densa analisi, condotta con indiscussa competenza da chi ha familiarissimi i testi e la loro storia, si struttura in tre momenti – il ruolo fondativo dell'idea di Dio, cosa sia Dio, come agisca –, per concludersi con un bilancio critico dal significativo titolo *Nel silenzio di Dio*. L'intento della rigorosa e compatta ricostruzione testuale è quello di esaltare, attraverso il solo ricorso ai testi, la forza sovversiva e altamente propositiva della «strategia demitizzante» messa in atto da Spinoza nei confronti di una tradizione metafisica intimamente legata alla teologia cristiana della trascendenza divina. Più di ogni altro – secondo Mignini – Spinoza ha espresso con ineguagliata chiarezza la «vera» idea di Dio, l'unica possibile, ossia quella filosofica. Tale idea è nient'altro che quella dell'esistenza necessaria (o della necessità dell'esistenza) la cui funzione fondativa è data dal fatto che l'intelletto umano non ne può prescindere, non può pensare nulla senza di essa. I «problemi» che si pongono di fronte a tale riconoscimento della «vera» idea di Dio sono principalmente di natura espressiva e comunicativa: come parlare di «Dio», con che lessico, con che ordine argomentativo. La scelta del *mos geometricus*, così come quella di conservare il termine «Dio», non obbediscono ad alcun ordine di necessità, ma sono entrambe funzionali – benché per ragioni di ordine diverso – alla facilità della comunicazione. Mignini si sofferma a lungo sul concetto della natura indeterminata di Dio: in quanto assoluto (ente infinito e perfetto), di Dio è possibile parlare solo attraverso un costante processo di rimozione di tutte le categorie che appartengono al finito, la sua assoluta infinità è pienezza dell'essere, assenza di negazione, dunque indeterminatezza, dal momento che «*Determinatio negatio est*» (così Spinoza a Jelles, Ep. 50, coniando un'espressione dal lungo destino). Tale indeterminatezza – che tuttavia non può essere colta come tale dal nostro intelletto, perché esso «si muove nel determinato» – riguarda anche il rapporto con gli attributi, rispetto alla totalità dei quali la sostanza infinita è il soggetto comune, che tuttavia non si identifica con nessuno di essi. Mignini torna dunque alla tesi, a lui cara, secondo cui Spinoza recupera Cusano e si innesta nella tradizione cui appartengono Bruno, Schopenhauer, Bergson, ossia la tradizione che afferma l'esistenza di «un principio indeterminato, coincidenza di opposti, costituito da potenza assoluta e neutra, indifferente a tutte le determinazioni immanenti che essa per sua natura produce» (p. 106). L'idea spinoziana di causalità immanente trasfigura il dualismo agonico di Dio e mondo dell'ontologia occidentale, elimina «alla radice» l'idea di teocrazia (insieme alla conseguente giustificazione teologica del dispotismo) e restituisce all'uomo l'intera «responsabilità nei confronti di se stesso, del mondo e di Dio» (p. 115). Per questo il pensiero spinoziano segna *Il*



*silenzio di Dio*, ossia la fine delle teologie, afferma l'unica «vera» natura di Dio, quella filosofica, e restituisce alla moralità il suo legame con la filosofia, emancipandola dalla rivelazione: «soltanto i filosofi – scrive Mignini sfidando la lettera dei testi spinoziani – possono condurre una vita morale e sottrarsi all'ateismo» (p. 114).

Ampio e profondo insieme il contributo di André Tsel, *Force et impuissance de la haine selon Spinoza* (pp. 41-60), che propone un articolato studio del sentimento dell'odio, unendo al rigore dell'analisi testuale la grande capacità di esaltare l'attualità del testo spinoziano senza mai cedere alla retorica. Nel contesto di una filosofia che si caratterizza per la valorizzazione della gioia e degli affetti gioiosi, la considerazione dell'odio, l'affetto distruttivo per eccellenza («chi odia si sforza, per quanto può, di allontanare la cosa che ha in odio e di distruggerla», E, III, pr. 13, sch.), si iscrive nell'attitudine spinoziana al «realismo»: l'odio è oggettivamente un ingrediente della vita umana e dei suoi diversi livelli di espressione. Come tutte le passioni in generale, esso non regola solo la dinamica relazionale interindividuale, ma anche quella tra soggettività collettive: «L'odio non è solo interindividuale, è transindividuale – scrive Tsel ricorrendo a una categoria recentemente promossa nell'ambito della storiografia spinoziana da Etienne Balibar –, perché struttura e destruttura le forme collettive umane, nazione, famiglia, associazioni» (p. 41). Né affetto eccezionale, che affligge patologicamente individui particolari (l'odio distruttivo di Hitler), né male assoluto, l'odio è piuttosto una normale espressione della dinamica affettiva: molto prima di Hannah Arendt – nota Tsel – Spinoza analizza la «banalità del male» e afferma che nessun uomo può dichiararsi esente o esentabile dalle dinamiche psicologiche dell'odio. Spinoza invita dunque ad un'analisi di questa passione libera tanto da attitudini emotive («odiando l'odio»), quanto da visioni morali precostituite (il «normativismo *a priori*»), sempre a rischio di degenerare in pregiudizi e strumenti di condanna. Da essa emerge che l'odio non appartiene mai alla «costituzione» di un individuo, perché lo statuto ontologico dell'uomo, espressione particolare di una «infinita potenza di affermazione», è caratterizzato dal primato della gioia. L'odio nasce piuttosto nella inevitabile condizione di passività della dimensione relazionale-immaginativa in cui si svolge la vita dell'uomo, implicante la conflittualità, la contrapposizione, il rifiuto, l'ostilità, ecc., ossia – in una parola – la «tristezza» o diminuzione della potenza vitale. Non dunque la «natura» dell'uomo, ma la sua «condizione» finita si esprime attraverso una «dualità primaria» di gioia e tristezza, una permanente oscillazione tra questi due affetti, che si declina in molte forme, prima delle quali la coppia amore-odio. E proprio in tale relazione dinamica con l'amore, che impedisce all'odio di essere «assoluto», risiede il suo *remedium*. Alle strategie di «controllo» Tsel consacra la parte finale della sua lunga analisi di questo affetto, del suo dinamismo «mimetico» ed «espansivo», capace di generare – complice l'immaginazione che lo produce e lo alimenta – quelle «entità assolute» che fagocitano l'individualità, oggi così pericolosamente entrate in gioco nelle dinamiche politico-sociali: l'«etnia», la «classe sociale», la «religione», ecc. È necessario tuttavia distinguere il piano interindividuale da quello sociale e politico. Nel primo il principio terapeutico si trova nella natura stessa del male: per il suo carattere duale ed oscillante l'odio è incostante e in permanente fluttuazione, perciò esposto alla possibilità di un rovesciamento, esso – afferma Spinoza – può essere «interamente distrutto dall'amore» e mutarsi in un amore più grande di quello che ci sarebbe se l'odio non lo avesse preceduto (E, III, pr. 44). L'innescarsi di questa inversione della *fluctuatio* verso l'amore

genera una espansione dell'immaginazione positiva che, a sua volta, diventa terreno fertile per un successivo intervento della ragione e dunque di un amore sempre meno istintivo e passionale, capace di consolidarsi in forza d'animo (*fortitudo*) e di manifestarsi come fermezza (*animositas*) e generosità (*generositas*). Di grande interesse le riflessioni di Tosel sull'equivalenza colta dalla ragione di amore ed «utile»: formulandola, Spinoza supera l'utilitarismo hobbesiano e rivaluta la tradizione religiosa della *caritas*. Diversamente stanno le cose sul piano politico, dove il carattere permanentemente passionale della socializzazione impedisce una totale soppressione dell'odio. Per questo l'amore che unisce i membri di una comunità politica può accrescersi attraverso l'odio per il diverso e lo straniero. La forma politica che bilancia tra amore passionale interno e odio verso l'esterno è la «democrazia», intesa non come regime, ma come processo di continua regolamentazione della condizione di sicurezza e libertà.

Il tema della *fluctuatio*, che tanta parte ha nell'analisi delle passioni, ci introduce nell'universo marittimo e marinaresco evocato dalla scrittura altrettanto fluente e immaginifica di Augusto Illuminati nel suo contributo, *Spinoza e il radicalismo inglese* (pp. 61-80). L'articolo – poi rifluito nel volume di saggi *Spinoza atlantico* (Milano 2008) – è dominato da una metafora che vuole condensare la natura «sradicata» e «sradicatrice» del pensiero spinoziano: il mare aperto alla navigazione, anche piratesca, il vasto oceano, ossia il luogo refrattario a una piena riconducibilità al *nomos*, alla norma, alla legge. Attraverso le innumerevoli variazioni sul tema del mare Illuminati rivisita e ripropone la categoria interpretativa di «anomalia» che ha fatto irruzione nella storiografia spinoziana degli ultimi trent'anni a partire dal saggio di Antonio Negri, *L'anomalia selvaggia* (1981). Se il senso dell'essere «uomo di mare» attribuito a Spinoza è quello dell'opposizione a tutto quanto è rigido e codificabile, è nel pensiero politico – sostiene Illuminati – che la natura «marittima» e «marinara» del pensiero spinoziano trova la sua espressione più intensa, perché esso si esprime nell'avversione alle forme rigide e fisse del potere pubblico, quali il contrattualismo e la rappresentazione sostanzialistica dello stato (p. 63). Nella riflessione politica spinoziana l'idea di Stato assume piuttosto i contorni di un governo aperto, fluttuante, sempre *in fieri*, della *multitudo*: «in ogni regime la potenza della moltitudine può farsi valere con l'*indignatio* e la cospirazione» (p. 67). Esistono legami tra questo «atlantismo» e il pensiero radicale inglese dei *livellers* e dei *diggers*? Nella seconda parte del saggio Illuminati solleva tale quesito, attirando l'attenzione su un tema che ha trovato di recente considerazione nel saggio di Jonathan Israel, *Radical enlightenment: philosophy and the making of modernity 1650-1750*. L'analisi di Illuminati si concentra sul concetto di «gloria» (E V, pr. 36, scolio) per svilupparne le implicazioni politiche, sul presupposto di un legame – riconosciuto dalla più recente storiografia – tra la quinta parte dell'*Ethica* e le tematiche del *Tractatus politicus*: la salvezza non è, per Spinoza, una vicenda che si consuma nell'interiorità dell'individuo, in una intimità nascosta, ma un «processo collettivo, dunque politico» (p. 70). Negli anni della guerra civile inglese – scrive Illuminati – anche la sinistra rivoluzionaria «aveva sviluppato una escatologia della gloria che l'associava alla giustizia e all'uguaglianza» (p. 71). Nella stessa Scrittura i movimenti radicali trovavano gli elementi sufficienti a giustificare una interpretazione della gloria come dimensione materiale e immanente, esperienza tutta terrena di liberazione dalla schiavitù: istituzione di una repubblica democratica e di società senza classi, uguaglianza di tutti gli uomini (traduzione dell'idea che Dio ama

tutti, senza preferenze), comunanza dei beni. Le tesi dei radicali, raccolte e «addomesticata» in termini misticheggianti dai quaccheri, sarebbero giunte a Spinoza attraverso la mediazione degli collegianti olandesi. Nella sua riflessione politica, all'indomani della caduta dei sogni radicali – prima democratici, poi millenaristici – il filosofo le sottopone «a una drastica demitizzazione razionale» (p. 79), le riporta interamente sul piano politico e, traendo un bilancio realistico delle disfatte utopistiche, promuove quell'opera di «illuminismo radicale» che precorre il Settecento e la sua rivoluzione. L'ipotesi di una relazione tra l'ultima parte dell'*Ethica* e il *Tractatus politicus* viene dunque non solo acquisita da Illuminati, ma radicalizzata attraverso un'interpretazione del concetto di gloria che coniuga la dimensione individuale («gloria» come relazione eterna tra la sostanza e la mente individuale) con quella collettiva («gloria della *moltitudo*» ovvero libertà egualitaria), individuando una piena corrispondenza tra l'*imperium absolutum* della democrazia e l'*aeternum* dell'*Ethica*.

All'inesauribile tema delle fonti del pensiero spinoziano ci riporta anche il saggio di Filip Buyse, *Spinoza and Galileo Galilei: adequate ideas and intrinsic qualities of bodies* (pp. 117-127), che si cimenta con tematiche epistemologiche nell'ambito di un filone di ricerca ancora ricco di ampi margini di esplorazione. Va infatti ricordato che, benché Galileo sia stato spesso chiamato in causa dagli interpreti in relazione al pensiero spinoziano – si parla di «scienza galileiana» a proposito della conoscenza per nozioni comuni, si evoca il principio di inerzia a proposito della definizione del *conatus* –, la letteratura critica sul rapporto di Spinoza con lo scienziato italiano è piuttosto scarsa. Tra le rare eccezioni spicca il noto contributo di Jacqueline Lagrée – comparso nel 1992 su un numero monografico dei *Cahiers* spinoziani consacrato alla Sacra Scrittura ai tempi di Spinoza – nel quale veniva istituito un confronto sul piano dell'esegesi biblica. Nella prima parte del suo contributo Buyse traccia un bilancio 'storiografico' sulla questione di quale e quanta conoscenza Spinoza possa aver avuto delle opere di Galilei. Tuttavia non si basa su letture di prima mano, ma principalmente sulla recente biografia spinoziana di Steven Nadler, *Spinoza. A life* (1999) dalla quale raccoglie la plausibilità di diverse ipotesi sulla acquisizione di una conoscenza diretta dei testi galileiani da parte del filosofo olandese: presso la scuola del latinista van den Enden, dove circolavano letture sulla «nuova scienza»; o in veste di uditor all'Università di Leida – ambiente di larga circolazione del pensiero galileiano (nel 1638 a Leida erano stati pubblicati i *Discorsi sopra due nuove scienze* di Galilei) – o, addirittura, in anni precedenti lo stesso *herem*, attraverso la lettura del trattato *Sefir Elim* (il libro degli dei) di Joseph Salomon Delmedigo – che di Galilei fu studente a Padova –, nel quale sono discusse invenzioni e teorie scientifiche galileiane. Di taglio più teorico la seconda parte del suo contributo, dove Buyse si concentra sulla posizione di Spinoza di fronte alla distinzione tra «qualità intrinseche» e «qualità estrinseche» dei corpi, formulata da Galilei nel *Saggiatore* (1623), poi acquisita dal moderno pensiero meccanicista. Accogliendola in un sistema che non ammette causalità tra mente e corpo, Spinoza la rielabora in modo originale attraverso l'opposizione tra «idea adeguata» – che esprime la «natura» di un oggetto tramite le proprietà comuni dei corpi colte «intrinsecamente», ossia in quanto «*ad Deum relatae*» (Ep. 54) – e «idea inadeguata» (o immaginativa) – che esprime la conoscenza «soggettiva» di corpo, perché esito del sovrapporsi e confondersi delle caratteristiche del corpo efficiente e di quello affetto. Complessivamente l'analisi di Buyse propone una buona ricostruzione del concetto spinoziano di corpo e della teoria dei primi due «generi» della cono-

scienza, ma perde di vista l'oggetto specifico che si è proposta, perché la riflessione spinoziana viene messa a confronto con quella genericamente meccanicista e non con la specificità del pensiero galileiano. Lo statuto della geometria, il platonismo epistemologico, la concezione del «vero», il possesso da parte della mente umana del linguaggio geometrico in cui è scritto il libro della natura, sono tutti temi specifici dei testi galileiani, sui quali il confronto istituito da Buyse tace, lasciando dunque ancora aperta la ricerca.

Il contributo di Aurelia Delfino, *Lo spinozismo di Boulainvillier e la sola traduzione integrale dell'Ethica nel secolo dei lumi* (pp. 81-96) si colloca nell'importante filone di indagine storiografica inaugurato da Paul Vernière nel suo ormai classico *Spinoza et la pensée française avant la révolution* (1959). Nella Francia del Settecento, dove la figura di Spinoza era prevalentemente oggetto di confutazioni tanto violente quanto superficiali, Henry de Boulainvillier è stato uno dei pochi ad aver affrontato direttamente e puntualmente l'opera del filosofo olandese. Delfino ne ricostruisce l'emblematico percorso intellettuale, dalla critica allo spinozismo all'assunzione di alcuni suoi principi costitutivi. L'analisi dell'*Essai de métaphysique* (1731) – testo da Vernière definito «il breviario dello spinozismo nel XVIII secolo» (utilizzato come fonte da Voltaire e Diderot) – rivela un'adesione al pensiero di Spinoza su concetti centrali (la sostanza unica, l'attribuzione a Dio dell'estensione, la teoria dell'immaginazione), «contaminata» tuttavia da influenze eterogenee (cartesiane, empiriste, ecc.) e dunque inficiata da notevoli fraintendimenti. Nella seconda parte dell'articolo Delfino prende in considerazione la questione dell'attribuzione a Boulainvillier di una traduzione in francese dell'*Ethica* pubblicata nel 1907 ad opera di François Colonna d'Istria. Acquisita dalla critica nel corso di tutto il Novecento, l'attribuzione è stata recentemente messa in dubbio. Attraverso l'analisi del breve apparato di note che correde il testo Delfino individua «tracce» significative della concatenazione logica propria delle argomentazioni utilizzate da Boulainvillier nel suo *Essai*: benché non sufficienti a provare l'assegnazione della traduzione, esse attestano comunque l'indiscutibile influenza sui contemporanei di questo pionieristico interprete dello spinozismo.

La sezione *Philologica et historica* arricchisce il volume di due preziosi interventi di Paolo Cristofolini. Nella *Piccole chiose al testo dell'Ethica* (pp. 131-139), presentate quasi a margine della sua recentissima traduzione del capolavoro spinoziano, Cristofolini propone una serie di puntuali e acute annotazioni: sulle edizioni dei testi spinoziani, da Van Vloten-Land ai nostri giorni; sul rapporto tra il testo latino degli *Opera posthuma* e la traduzione nederlandese di Glazemaker; sull'utilizzo spinoziano del futuro nelle definizioni; sulla concordanza tra sostanza e attributi, per concludere con sottili osservazioni sulla *factio* del cavallo alato presente nello scolio di E II, pr. 49. Di particolare interesse queste ultime, che toccano la delicata questione del rapporto tra filologia e filosofia nell'indagine testuale mostrando come la ricchezza teorica di un testo possa essere involontariamente ridotta o svilita da interventi filologici eccessivi, spesso obbedienti più alla 'logica' del critico che a quella dell'autore. Nel suo secondo intervento, *La lettera di Stensen: un falso d'autore* (pp. 141-144), Cristofolini ripercorre le vicende editoriali della epistola dell'anatomista Niels Stensen a Spinoza (Ep 67bis), ricorda i dubbi sollevati da alcuni critici in merito alla sua autenticità e le perplessità manifestate da altri di fronte all'assenza di una risposta da parte di Spinoza, quindi formula alcune osservazioni sulla raccolta di opuscoli all'interno del quale fu ritrovata da Willem Meijer all'inizio degli anni '20 del secolo scorso. La conclu-

sione di questa densa sintesi è che, pur essendo autentica, la lettera non appartiene a un effettivo scambio epistolare: redatta da chi era ormai avviato alla carriera ecclesiastica all'interno della chiesa cattolica, essa è verosimilmente frutto di un artificio retorico di natura diplomatica, attraverso il quale Stensen si indirizzava alle autorità ecclesiastiche per prendere pubblicamente le distanze da quelle posizioni filosofiche da esse indicate come esecrabili.

Le numerose recensioni di recenti pubblicazioni intorno a Spinoza (pp. 153-172) e i rendiconti dei convegni internazionali di Mosca del 15 e 16 novembre 2007 (Lorenzo Vinciguerra) e di Madrid del 28-30 novembre 2007 (Juan Pedro García del Campo), completano la serie degli interventi con importanti aggiornamenti. Esterno alla monotematicità del fascicolo, ma non estraneo alla riflessione sempre viva nella letteratura spinoziana sul valore progressista e democratico della cultura, l'intenso ricordo dello storico Antonio Rotondò a firma di Camilla Hermanin, che chiude il volume.

Il numero speciale della rivista è stato presentato il 4 febbraio 2009, in occasione della assemblea annuale dei soci dell'«Associazione italiana degli Amici di Spinoza», presso l'Istituto di Filosofia dell'Università di Urbino – luogo di nascita dell'Associazione nel 1988 – con la partecipazione di Paolo Cristofolini, Manuela Sanna, Patrizia Pozzi, Stefano Visentin, Daniela Bostrenghi e di chi scrive. L'ampio dibattito, seguito con interesse anche dagli studenti, ha voluto essere un bilancio di vent'anni di vita associativa, scandita da iniziative importanti (il «Bollettino», i «Quaderni» monografici, i seminari annuali, la promozione di incontri e dibattiti nelle università e nelle scuole superiori) e segnata da legami di sincera amicizia.

Cristina SANTINELLI  
(Università di Urbino, Italia)

ZAOUÏ, PIERRE : *Spinoza. La décision de soi*, Montrouge, Bayard Éditions, 2008; 447 pp.

En el prólogo, el autor confiesa su deseo de que esta obra sea leída como una novela: “la novela de la decisión de sí mismo” (p. 9), o sea, como un *Bildungsroman*, una novela de formación, cuyo verdadero protagonista no sería Spinoza sino el lector interesado en aprender a tomar decisiones sobre sí mismo, sobre su propia vida. Para ello, nos anuncia que habremos de obviar ciertos aderezos latinos y tecnicismos propios de los tratados y ensayos filosóficos, que resultan inevitables cuando se escribe sobre un pensador como Spinoza. El autor comienza por reconocer lo mucho que su trabajo debe a las interpretaciones de Spinoza realizadas por Martial Gueroult, Gilles Deleuze, Alexandre Matheron, Pierre-François Moreau, Etienne Balibar, Pierre Macherey, Sylvain Zac y Laurent Bove, alejándose de Ferdinand Alquié o de Jean-Luc Marion.

Sin duda, no le falta razón al autor cuando nos propone leer su libro como una novela de formación. Lo prueba la cuestión central en torno a la cual parece girar toda la obra, a saber: se trata de averiguar cómo el hombre puede llegar a tomar decisiones sobre sí mismo y vivir una vida susceptible de ser afirmada plenamente y que merezca la pena hacerla durar, “cuando no cree ni en un Dios trascendente y omnipotente ni en una voluntad propia e inmediatamente autónoma” (p. 13). Zaoui cree encontrar en la ceguera respecto de esta dimen-

sión existencial del pensamiento de Spinoza la causa de la decepción que la obra de Spinoza ha podido producir a la mayoría de sus lectores, sean filósofos o no, incapaces de comprender un pensamiento que afirma al mismo tiempo que solo cuenta la teoría con independencia de la propia vida y que solo importa dar a la propia vida una firme orientación práctica. A los lectores que no son profesionales de la filosofía y que buscan que la *Ética* les lleve de la mano a la felicidad, les decepciona toparse con un tratado de teología abstruso y sin relación aparente con sus sufrimientos personales. A los especialistas en filosofía les decepciona que un tratado *De Deo* no comience planteando las cuestiones de la existencia de Dios y de sus atributos, sino que comience definiendo una noción oscura y secundaria para la filosofía escolástica como la de *causa sui* y continúe definiendo en segundo lugar la noción de “cosa finita”, que aparentemente no tiene nada que ver con Dios, por lo que no ven en la obra un tratado teórico serio, sino un mero tratado de ética práctica. Sin embargo, Zaoui muestra que estas dos primeras definiciones de la *Ética* plantean correctamente el verdadero problema desde el principio: si yo no soy *causa sui* –mi esencia no envuelve mi existencia; puedo morir– sino una cosa finita limitada por otras, ¿qué he de hacer para participar de una forma u otra de esa “causa sui”, es decir, para producir por mí mismo y en mí mismo mi propio destino? La grandeza de Spinoza estaría en haber sido el primero que ha logrado articular teoría y práctica, lo universal y lo singular, el concepto y el afecto, el ser y el deber ser; en suma, el sentido de *la* vida en general y el sentido de *la suya* en particular, en la medida en que ha sido el único filósofo que ha pensado al mismo tiempo la vida impersonal de todas las cosas y el mejor “modelo” de vida para sí mismo, sin hipostasiar este modelo y sin confundirlo tampoco con la vida ordinaria de cada uno.

La intención de Pierre Zaoui es presentar la filosofía de Spinoza al hombre común, preferiblemente joven, desgarrado entre su amor al mundo y su amor a sí mismo, que no quiere renunciar a pensar *la* vida ni a pensar y a organizar *su* propia vida. Para Zaoui, la filosofía de Spinoza no muestra toda su virtualidad cuando cae en manos de adultos que creen saberlo todo y poderlo todo, sino cuando lo hace en manos del adolescente que experimenta sus posibilidades como el mero reconocimiento ordinario, casi empírico, de que uno mismo sufre transformaciones, aceptando a la vez que no hay una facultad incondicionada de decisión, de modo que es imposible decidir algo por sí al margen de lo que uno es, concretamente *e hic et nunc*, o sea, en acto. Spinoza funda toda decisión acerca de sí mismo en la comprensión de su imposibilidad radical y de la alegría que acompaña a esa comprensión. En efecto, no se puede concebir siquiera que la totalidad de los hombres pueda llegar a decidir sobre sí mismos dada la cantidad infinita de razones y pasiones que empujan a cada cual a permanecer impotente, mero juguete de determinaciones exteriores y contradictorias. Por ello, Zaoui considera que el mejor modo de comprender cómo piensa Spinoza la posibilidad de la decisión de sí mismo en el marco de un determinismo universal de la naturaleza, será elaborar una *concepción naturalista de los milagros* que permita pensar el acontecimiento extraordinario sin referirlo para ello a un Autor dotado de voluntad y de intención; es decir, “*pensar un verdadero cambio de naturaleza (para sí: de ignorante e impotente me transformo en sabio y potente) en el seno de la misma Naturaleza (en sí: este cambio debe explicarse él mismo por causas naturales y necesarias*” (p. 31). El hombre que ha decidido su propio destino debe ser totalmente otro y a la vez enteramente el mismo; no debe llegar a ser lo que es, sino convertirse en otro permaneciendo inevitablemente el mismo; no debe

actualizar sus potencias (pues para Spinoza toda potencia está en acto o no es potencia), sino adquirir otras potencias que tenía al principio a su disposición, pero no en él sino en torno a él. Todas estas fórmulas paradójicas muestran el problema que encierra la noción de “milagro”. En esta obra, nos propone Zaoui “leer *toda* la ética spinozista como un intento de reinterpretación atea e inmanente de la cuestión cristiana de la *gracia*, es decir, del milagro de la salvación” (p. 31), reconociendo que esta noción de “milagro” es aparentemente contraria a la letra del spinozismo.

En ningún caso, pretende Zaoui interpretar el gesto spinozista de la decisión de sí mismo como gesto fundador e insólito, independiente de toda vida pasada, de toda cultura, de toda situación histórica singular, para refundar una vía y una vida nuevas para todos, sino que pretende comprenderlo como un instrumento que puede ser útil a algunos de sus lectores para decidir ellos mismos vivir, no como Spinoza, sino lo mejor posible a partir de sus propias fuerzas y de sus propias debilidades, reconocidas o inconfesables, a partir de su propia época y de su propia cultura. Porque según el mismo Spinoza, él no es “la vía”: es una vía, ciertamente relevante, entre una pluralidad de otras más. Nadie puede decidir hoy acerca de sí mismo por medio de Spinoza sin renunciar de entrada a ser spinozista. Zaoui nos propone leer a Spinoza a la luz del plan esbozado por él en su *Tratado de la reforma del entendimiento*, lo que significa comprenderlo *solamente a título de medio* con vistas a un fin más esencial y más vitalmente spinozista, más allá de todo sistema filosófico, el de aprehender seriamente la vida más concreta y la mejor que uno mismo pueda vivir, aquí, ahora y para siempre, o al menos el mayor tiempo posible. Spinoza previene contra los dos mayores obstáculos que se oponen a la decisión sobre sí mismo: el delirio y la imitación –delirar acerca de la omnipotencia fantasmagórica de la decisión hasta creerse un Dios pagano, e imitar servilmente el sí mismo de otro, creerse “spinozista” o considerarse Spinoza. Resumiendo, para Spinoza, decidir acerca de sí mismo es llegar a ser firme en medio de los otros, siguiendo nuestro propio plan sin odiarlos jamás. Es importante no confundir la firmeza (*animositas*) o “fortaleza de ánimo” (*fortitudo animi*) con la radicalidad: la firmeza solo se opone a la molicie, o sea, al abandono, a la flema, a la incapacidad para tomar una decisión; la radicalidad, por el contrario, se opone a todo, especialmente a los mismos valores del spinozismo –la moderación, la generosidad, el amor a lo pequeño como a lo grande,...–; además, la firmeza es constancia mientras que la radicalidad obliga a ir siempre más lejos y a no mantener nunca una posición; la firmeza es fidelidad eterna a todo lo que se ha conocido (amado) un día, la radicalidad es exigencia continuamente reiterada de quemar lo que se amó ayer. Zaoui observa que no es casual que Spinoza exponga el tema de la decisión acerca de sí mismo en una obra titulada *Tractatus de intellectus emendatione*; ya que *emendare* significa en latín reformar, como algo opuesto a toda transformación radical o revolucionaria; también significa, en sentido pedagógico, corregir o rectificar y, en sentido médico, sanar o remediar. Así pues, en todos los sentidos del término, decidir acerca de uno mismo consiste siempre en una *reforma*: ni una conversión, ni un acto heroico, ni una revolución, ni una ruptura, ni una exclusión, sino simplemente una reforma firme. “Decidir de sí mismo es, pues, llegar a ser firme y solamente firme en el plan de la propia vida” sin confundir nunca la firmeza con la radicalidad: la firmeza solo exige la unidad de la propia vida

en una pluralidad de vidas posibles, mientras que la radicalidad, en cuanto busca siempre principios primeros o últimos, exige la unidad en sí de *una* vida singular con *la* vida ( vid. p. 376).

Julián CARVAJAL

### Publicaciones recientes, pendientes de recensión

CARVAJAL, J.; DE LA CÁMARA, M.L. (Coord.): *Spinoza. De la física a la historia*. Cuenca, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008

DELLA ROCCA, M.: *Spinoza*. London. New Cork, Routledge, 2008

GALCERÁN, M.; Espinoza, M. (Edit.): *Spinoza contemporáneo*. Ciempozuelos. Tierradenadie Ediciones, 2009

HUENEMANN, CH. (Ed.): *Interpreting Spinoza: critical essays*. Cambridge, C.U.P., 2008

RIZK, Hadi: *Comprendre Spinoza*. Paris, A. Colin, 2008

### El Spinoza de Deleuze en la red

A la espléndida colección de clases impartidas por Deleuze entre las que se encuentran las dedicadas a Spinoza, durante los años 1978 a 1981 recogidas en la página [www.web-deleuze.com](http://www.web-deleuze.com) se añade ahora la posibilidad no sólo de leer las transcripciones de las lecciones sino también de oír la propia voz de Deleuze impartíendolas. Esta maravillosa iniciativa se puede encontrar en la página <http://www.univ-paris8.fr/deleuze>. El proyecto consiste en colgar en Internet el curso que Deleuze impartió en la Universidad París 8 estructurando un corpus multisoporte: texto, sonido, video, imágenes.

El proyecto se debe a la Asociación “Siècle Deleuzien”, con sede en dicha Universidad, cuyo objetivo principal es poner a disposición del público la obra de Deleuze a través de la red.

Los responsables del proyecto son: Marielle Burkhalter, Maître de Conférences de Filosofía en la Universidad de París 8, lo mismo que Stavroula Bellos. En el Comité Científico del proyecto se encuentran entre otros, Badiou, J-P. Dollé; J. Poulain, y R. Schérer. En el marco de este macroproyecto están disponibles las trece clases que Deleuze impartió entre diciembre de 1980 y marzo de 1981 con un total de 30 horas de audio.

Invitamos a los lectores a aprovechar esta oportunidad que brinda la tecnología, al permitir leer y escuchar a Deleuze en sus magistrales clases sobre Spinoza. E insistimos nuevamente en la existencia de páginas Web sobre Spinoza en diversas lenguas y países, como ya se ha informado antes desde las páginas de esta Revista.