

**Anales del Seminario
de Historia de la
Filosofía**

Filosofía

Anales del Seminario de Historia de la
Filosofía

ISSN: 0211-2337

revistaanales@filos.ucm.es

Universidad Complutense de Madrid
España

Boletín de bibliografía spinozista N.º 14
Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, vol. 30, núm. 1, enero-junio, 2013, pp.
265-293
Universidad Complutense de Madrid
Madrid, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361133105013>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Boletín de bibliografía spinozista N.º 14

Spinoza's Bibliographic Bulletin N.º 14

ESPINOSA, L.: "Spinoza: Parejas conceptuales y otras paradojas fecundas", *Fragmentos de Filosofía*, 10 (2012), pp. 1-31.

Estamos ante un ensayo de interpretación global de la filosofía de Spinoza. La principal aportación del holandés radica, para el A., en su peculiar forma de mirar que respeta la diferencia sin buscar la destrucción de uno de los dos polos del binomio al modo heraclíteo, sin tampoco alimentar una superación dialéctica de los contrarios al modo hegeliano. Como esa tensión dual es difícil de pensar, Luciano Espinosa recurre a diversos modelos para ilustrarla: así la asimila con el "circuito de sentido" propio del paradigma hermenéutico, o con el "principio de complementariedad" de la Escuela de Copenhague. En todo caso, Spinoza afirma la coexistencia de planos opuestos, sin mediaciones ni paños calientes pero sin solución de continuidad entre ellos.

Luciano Espinosa argumenta su propuesta deteniéndose en tres consideraciones fundamentales: primera, el punto de partida biográfico y metodológico como un marco que permite comprender las opciones radicales de Spinoza; segunda, los fundamentos ontológicos con sus derivaciones antropológicas; y tercero, el dominio político que afecta a la vida común.

El autor se detiene primero en la presentación de los binomios relacionados con la biografía personal e intelectual de Spinoza. Así la independencia (en tanto valor vital que añade fiabilidad a su filosofía) y la autonomía de la razón, o una determinada noción de verdad en la que la objetividad se articula con el perspectivismo. Y también: el método geométrico, el genético y el método de

interpretación de la Escritura; o los grados de conocimiento y sus paralelas formas en la praxis. En toda esta primera parte de la reflexión, las parejas de oposiciones funcionan como un contrapeso que procura el equilibrio aportando un matiz de reciprocidad a las nociones instrumentales de su filosofía.

En la segunda rúbrica del ensayo Luciano Espinosa examina las parejas conceptuales que constituyen el entramado de la realidad: *Natura naturans* y *Natura naturata*, extensión y pensamiento, cuerpo y mente, eternidad y tiempo, el todo y las partes, explícito e implícito. Así la perspectiva *sub specie aeternitatis* (y nociones comunes) da cuenta a su manera –distinta de la imaginación– de la inmensa riqueza de la realidad. Y cada individuo particular expresa también a su manera la totalidad de la que él mismo es parte, como si de un holograma se tratase. En cuanto a la dualidad idea-afecto, más que por una tensión interna, está gobernada por una correlación de proporcionalidad directa: pues la idea no es un dato neutro, sino que implica ya el aumento o disminución de la potencia individual. Además de estas parejas mencionadas, hay otras que no implican ni identidad ni contraste sino la integración en diversos planos de la praxis a la vez: por ejemplo, la noción de ser como equivalente a pensar, sentir, actuar y padecer.

El tercer gran apartado destaca las parejas más sobresalientes dentro de la filosofía de la acción spinozista: así el binomio necesidad-libertad que remite a lo heredado y lo adquirido; la dualidad razón-experiencia, imprescindible para realizar una política estable; la pareja libertad de pensamiento y obediencia a la ley en toda sana demo-

cracia; en definitiva, los identificadores nocionales: autonomía y heteronomía.

El investigador español hace hincapié en que Spinoza no ha practicado la unilateralidad escogiendo unas opciones con la exclusión de las contrarias, pero tampoco ha practicado la “amalgama indiscriminada”, optando, en cambio, por la búsqueda de la proporción más adecuada en cada caso y para cada dominio. Pues unas veces hay que hacer valer la complementariedad (como en los binomios: vida y razón, certeza y límites, objetividad y compromiso); otras, sin embargo, debe prevalecer el mecanismo de compensación (como en las parejas: naturante – naturado, todo – partes, extensión – pensamiento, cuerpo – mente, esencia – potencia, eternidad – tiempo, idea – afecto, virtud – felicidad). Otras veces, en fin, es recomendable aunar en la praxis diversas formas compatibles (como: conocimiento y amor, acción y contemplación, seguridad y libertad, autoridad y empoderamiento). En todo caso, estos pares nocionales no deben ser pensados mecánicamente de manera cerrada, sino en una tensión dinámica que pone de manifiesto la complejidad de lo real.

Los trabajos de Luciano Espinosa se han publicado como libros, artículos en revistas nacionales e internacionales, reseñas bibliográficas y actas de Congresos. Este ensayo contiene una visión reposada y madura de Spinoza, fruto de la interesante actividad investigadora que su autor viene desarrollando desde hace décadas.

Maria Luisa DE LA CÁMARA

GARCÍA DEL CAMPO, J.P.: *Spinoza esencial*, Madrid, Ed. Montesinos, 2012, 159 p. *Spinoza y la multitud (el resto falta)*, Hondarribia, Hiru, 2012, 188 p.

Estos dos pequeños libros de García del Campo, el primero de ellos una antología de textos spinozianos precedidos de una Introducción, y el segundo una novedosa y original pieza de radioteatro, constituyen una nueva muestra del imparable proceso de recuperación, en clave actual, del pensamiento de Spinoza. Tanto la orientación que toma el primero, como el contenido explícito del segundo, se refieren a la filosofía política de Spinoza nucleada en torno al

concepto de “multitud”, con la particularidad de que el segundo de los libros, mediante la ficción, trata de enlazar dicho concepto con la experiencia de democracia directa que ha representado el movimiento español del “15 M”. Nada que objetar a semejante ficción teatral. Todo lo contrario: la idea de un Spinoza militante de una causa no liberal de democracia, sino en proceso de construcción permanente para la mayor potencia colectiva de sus miembros, no puede ser más oportuna en estos tiempos. Cosa distinta es la discusión teórica a la que puede dar lugar.

Centrémonos en *Spinoza esencial*. Concretamente en la Introducción que precede y justifica la antología de textos compuesta por los párrafos 1 a 38 del *Tratado de la reforma del entendimiento*; una selección de la *Ética* que incluye las proposiciones 1-11 y el Apéndice de la Primera Parte, las proposiciones 1-16 de la Segunda Parte y las proposiciones 1-9 de la Tercera Parte; el Prefacio del TTP y los capítulos 1 y 2 del TP. Que el libro pueda titularse “Spinoza esencial” sólo se debe al tipo de colección editorial de la que forma parte, porque, conviene aclararlo, aquí no encontraremos lo esencial del pensamiento de Spinoza, aunque sí algunos aspectos bien explicados y razonados del mismo, que no es poco. En el estudio introductorio queda expuesto con claridad el sentido antimetafísico e inmanente de la Parte Primera de la *Ética* y la ruptura con la visión dualista y la física de Descartes (si bien la referencia a la Carta 81 a Tschirnhaus sobre el fisicalismo cartesiano debió proseguirse, a mi juicio, con la Carta 83, donde Spinoza precisa que “la materia es mal definida por Descartes por medio de la extensión”, anticipando con ello un concepto no reduccionista de materia perfectamente actual). La reconstrucción de la Parte Segunda se inicia con la recuperación spinoziana de la mente (*mens*) frente al alma (*anima*) y se avanza desde la “idea de la idea” y sus correspondientes y sucesivos afectos hasta alcanzar las “nociones comunes”, que posibilitan el paso del primero al segundo género de conocimiento. En la Parte Tercera, a través de la alegría de los afectos, se accede a la relación entre “multitud e individuo compuesto”, así como a la conexión entre “multitud, derecho y democracia”. La noción de “individuo compuesto” es recurrente en el autor, ya que fue el tema de su tesis doctoral

leída en 1990. Sin embargo, a mi modo de ver, aceptando la objetividad de su contenido cooperativo, que otorga mayor potencia al individuo que se compone con otros, ¿no sería conveniente utilizar nuevas nociones, como la de un individuo natural ligado a la especie social desde la perspectiva evolucionista?, ¿no deberíamos actualizar epistemológicamente el lenguaje interpretativo del spinozismo?

Como se señaló antes, esta lectura de la *Ética* sólo llega hasta la proposición 9 de la Tercera Parte. Desde ahí el autor plantea unas “estrategias del conatus” basadas en el concepto de “multitud”, recuperando para ello los textos del TTP y del TP. El problema es que estas estrategias políticas parecen agotarse en una visión colectiva o comunista del *conatus* descontextualizada con respecto al sistema de pensamiento de Spinoza, que se orienta hacia la realización ética del *conatus* en el tercer género de conocimiento, un género de conocimiento que se anuncia ya en la Parte Segunda (E2, 40, esc.), se proyecta en la Parte Cuarta (E4, 67) y culmina en la Parte Quinta (E5, 12-40). Aun dando por bueno el concepto de “multitud” desde una perspectiva democrática radical al modo de Negri y Hardt (algo por otra parte controvertido – vid., Javier Peña: “Cómo se ordena la potencia de la multitud”, *Laguna*, 31, 2012), lo cierto, en cualquier caso, es que Spinoza escribió una ética para el sujeto libre que no teme la muerte y cuya mente conectada a un cuerpo “apto para muchísimas cosas” genera la idea “sub specie aeternitatis”. Sin negar la militancia spinozista a favor de la democracia como una suerte de *conatus* colectivo, éticamente la mayor potencia se realiza del lado del sujeto como tal, de su mente y de su cuerpo.

Vicente HERNÁNDEZ

HERNÁNDEZ, V.: *Ética de la inmanencia. El factor Spinoza*, La Laguna, Universidad de La Laguna, 2011, 159 p.

Se trata de un importante libro de este profesor de La Laguna, que lleva escribiendo sobre Spinoza desde hace más de 20 años y que es, podríamos decir, uno de los principales estudiosos de su pensamiento en el ámbito del castellano. Este libro recopila sus trabajos más importantes, pero no

debemos pensar que es una mera colección de artículos: aunque están ordenados por orden de aparición en diferentes revistas, libros o congresos, sin embargo hay un hilo conductor progresivo que hace que la lectura del libro tenga pleno sentido cuando se leen los capítulos en su orden; este *leitmotiv* consiste en la recuperación del pensamiento de Spinoza como fundamento para una ética del presente que sea inmanente. Y esto lo quiere hacer confrontando el pensamiento de Spinoza con otros pensadores, especialmente con filósofos de nuestro tiempo, como Heidegger, Levinas, Ricoeur, Jonas, McIntyre, Searle, Rorty, Sloterdijk, Habermas o Tugendhat. El propósito, como se ve, no puede ser más interesante.

En el capítulo primero el autor defiende una ética inmanente de la vida como potencia, frente al pensamiento del hombre como ser ser-para-la-muerte de Heidegger. El hombre, afirma el autor, no es un ser que en una primera reflexión solipsista se sabe ser-para-la-muerte y que para huir de esa situación se abre a los otros, como señalarían Heidegger y Levinas. Por el contrario, la conciencia de cada hombre nace y crece en un intercambio de afectos con los otros. Esto Spinoza lo ha destacado especialmente, señala el autor, pues para él desde el inicio predomina el *factum* de la vida y el vivir con los otros: “un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida” (E 4P67).

En el capítulo siguiente el autor quiere recuperar lo que considera lo más importante de la prudencia aristotélica tamizándola con el pensamiento de Spinoza. Resalta en su lectura de Aristóteles el carácter deliberativo, tentativo, experimental, podríamos decir, emotivo e incierto de la prudencia. Sin embargo, Vicente Hernández señala que estas inmejorables perspectivas de la conceptualización de la prudencia en Aristóteles son truncadas por su posterior recurso a una sabiduría que contempla la totalidad divina. Aquí es donde, según el autor, podría intervenir la filosofía de Spinoza para reconducir a la prudencia hacia un proyecto materialista e inmanente: comprender que no hay un saber teórico y otro práctico, que el conocimiento humano es siempre conocimiento del propio cuerpo, que hay que vivir la vida buscando en cada momento nuestras mejores posibilidades, sin recurrir a las falsas seguridades de la teoría, y que hay que aceptar gozosos recorrer el camino de nuestra inmanencia sin tristeza.

En la tercera parte del libro señala el autor que en el transcurso de la *Ética* la prudencia llega a ser una suerte de fortaleza de ánimo en la relación con los otros, fortaleza que entiende que los otros no son ninguna carga para el yo, sino que forman parte de la plena realización de su felicidad. Y aquí el autor vuelve a contraponer las filosofías heideggeriana y levinasiana con la de Spinoza: el otro no se encuentra en las limitaciones y debilidades humanas, dice, sino en su potencia y fortaleza.

El cuarto capítulo es un diálogo entre la ética de la inmanencia de Spinoza y cuatro importantes pensadores actuales: Jonas, MacIntyre, Searle y Rorty. Es muy interesante su interpretación de la célebre frase de Spinoza de que las ideas no son una “pintura muda” (E 2P43S y 2P49S). Vicente Hernández la interpreta en el sentido de que las ideas no son una suerte impersonal de conocer y no son mudas sobre la persona que las tiene, sino que “hablan” y son expresión de sus emociones, de su experiencia vivida, de lo material.

La meta del quinto capítulo es marcar distancias con la filosofía post-moderna que, por negar la trascendencia, podría parecer próxima al pensamiento de Spinoza. Hay conceptos de Heidegger, señala, que deben ser leídos en clave trascendente. Por otra parte, la crítica heideggeriana del impacto de la tecnología recurre a la idea trascendente de misterio. De alguna manera, señala el autor, Spinoza ya avanzaba un boceto de visión crítica de la técnica que quería enseñorearse de la naturaleza transformándola gratuitamente, aunque no lo desarrollase, como se nota especialmente en su pensamiento sobre el trato con los animales. Al autor apunta en la dirección del pensamiento de Sloterdijk sobre las homeotecnologías.

En el sexto capítulo Vicente Hernández confronta el pensamiento de Spinoza con los de Habermas y Tugendhat. El autor toma posición en la discusión de si el Habermas de “La religión en la esfera pública” introduce contenidos religiosos extramundanos en la esfera pública o sólo quiere traducir a lenguaje racional algunos componentes morales dignos de una ética universalista immanente, componentes que estarían presentes en algunas religiones. Vicente Hernández piensa que Habermas ha cambiado y ahora acepta que los motivos religiosos privados sean causa determinante de lo público. En eso, piensa el autor, está lejos del pensamiento de Spinoza que afirma que la razón

no pide nada contra la naturaleza (E 4P18S). En cuanto a la mística sin religión del Tugendhat de *Antropología en vez de metafísica*, Vicente Hernández piensa que su afirmación de la necesidad de desprenderse de los afectos y los deseos contingentes lo aleja del pensamiento de Spinoza.

En el último capítulo quiere señalar que el estado político democrático que surge del segundo género de conocimiento en ningún caso agota la expectativa de emancipación y conocimiento que representa el tercer género de conocimiento de la *Ética*. El autor mismo indica que está haciendo una especie de conjeturas “más allá de lo escrito textualmente por Spinoza en la parte V de la *Ética* y de lo que aún le quedó por escribir en el inconcluso *Tratado Político*”, pero no aclara excesivamente el significado de frases como “la justicia resultante del acuerdo político democrático debe subordinarse, llegado el caso, a ese otro sentido de la justicia propio de aquel cuya mente se sabe *sub specie aeternitatis*”. Como siempre, el terreno de máxima dificultad del spinozismo es el tercer género de conocimiento.

En conclusión, se trata de una monografía muy valiosa por la lectura que hace del pensamiento de Spinoza como ética de la inmanencia y por la actualización de su filosofía a los tiempos actuales, al compararla con ideas de importantes pensadores de hoy.

Francisco Javier ESPINOSA

JAQUET, Ch. et MOREAU, P.-F. (dir): *Spinoza transalpin. Les interprétations actuelles en Italie*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, 205 p.

El volumen reproduce el contenido de los trabajos presentados en el Coloquio de 2010 en la Sorbona, con el propósito de mostrar las aportaciones más representativas del spinozismo italiano reciente: a saber, en cuanto a procedimientos, ontología y política. Una originalidad del libro es su presentación en forma de exposición-respuesta, de manera que cada una de las diez intervenciones de los spinozistas italianos es comentada críticamente por otros tantos investigadores franceses.

El interés por Spinoza en Italia se ha manifestado desde el siglo XVII, si bien ha estado motivado por muy diversas razones y se ha

materializado de forma diferente. A partir de la II Guerra Mundial ha habido un resurgimiento de ese interés cuando numerosos autores –compartiendo su inclinación por la filología– han alumbrado una abundante producción bibliográfica en materia de traducciones, comentarios, artículos, libros, etc. Sin ánimo de exhaustividad, es obligado citar al menos los trabajos de: E. Giancotti (*Lexicon y Ética, introduzione, traduzione e note*, 1988), F. Mignini (*Court Traité*, 1986; *Trattato teologico-politico*, 2007), E. Scribano (*Principi della filosofia di Cartesio. Pensieri metafisici*, 1990), P. Cristofolini (*Trattato politico*, 1999; *Éthique*, 2010), P. Totaro (*Trattato teologico-politico*, 2009; *Instrumenta mentis. Contributti al léxico filosofico di Spinoza*, 2009)), O. Proietti (establecimiento del texto del *Traité politique*, 2005). Todos estos libros y numerosas monografías, obras colectivas y artículos, han sido publicados en los últimos dos decenios, integrando el legado del spinozismo italiano que es hoy una referencia de primer orden en la investigación.

Las aportaciones concretas de los diez investigadores en el volumen *Spinoza transalpin* son:

“Une nouvelle édition critique de l’Éthique” por Paolo Cristofolini. Contiene una reflexión sobre el estatuto de las traducciones consideradas “canónicas”. La edición de Carl Gebhardt (1925) ¿debe ser tenida como un trabajo definitivo, o está justificada una nueva edición crítica? La originalidad de esta edición consistió en que, no existiendo manuscrito de Spinoza, confrontaba el texto latino de 1677 *Opera posthuma* (considerado *editio princeps*) y la versión holandesa de los *Nagelate Schriften*. Pero Cristofolini rechaza el valor “definitivo” de esta edición como autoridad única y última del texto spinoziano apoyando sus argumentos en ejemplos concretos. Además somete a consideración el papel de los traductores, cuyas versiones están necesariamente contextualizadas en un preciso horizonte biográfico, académico y lingüístico –diferente del horizonte específico del autor original. Con lo que una pequeña modificación, un matiz o una opción del traductor son aportaciones importantes para la restauración integral de la obra. La respuesta de Pierre-François Moreau refuerza la reflexión del italiano, sentando unos criterios de cómo se debe entender el rigor filológico. Por ejemplo, la distinción entre palabras y campos semánticos es muy útil para evitar ciertos errores

de la traducción que afectan no sólo a la propia lengua sino también al contenido filosófico.

Cristina Santinelli –discípula y amiga de Emilia Giancotti– hace un balance de la contribución italiana al spinozismo en los últimos decenios y abre una perspectiva de futuro en: “À partir de Spinoza in Italia. Quelques notes historico-critiques et quelques remarques de méthode”. Pasión por las palabras, fidelidad al texto, e interpretación, son para Santinelli otros tantos rasgos que manifiestan la militancia materialista practicada por E. Giancotti frente a cualquier “exceso de interpretación” que pudiera alimentar determinadas imposturas. Esta orientación metodológica, que inspiró a Giancotti, se encuentra ya en Spinoza. El capítulo VII del TTP previene sobre la corrupción del sentido de un texto, y aporta un reglamento para interpretar la Escritura. En la respuesta de Charles Ramond (“Lexique mineur, hapax, mots absents. Remarques en écho au texte de Cristina Santinelli”), se refuerza la intervención de la investigadora italiana con una sugerencia de interés. No sólo hay que atender a la frecuencia de los términos o al léxico dominante: en ocasiones, palabras de rara aparición, ausencias, o un léxico “menor” son excelentes opciones metodológicas para esclarecer el pensamiento de un autor como Spinoza.

“Spinoza: la méthode comme thérapie sociale” de Franco Biasutti invita a considerar a Spinoza como un hombre de su tiempo; y por tanto apela a la necesidad de conocer aquellos autores cuyo pensamiento fue referencia obligada para Spinoza, esos interlocutores frente a los cuales él desarrolló un pensamiento original: Bacon, Grotius, Hobbes, Descartes. Boyle, Leibniz, Heerebord y un largo etcétera –sin olvidar a otros pensadores del siglo XVI–. Así pues, la función terapéutica de la filosofía (en el plano lógico, ético y político) –hilo vertebrador del pensamiento de Spinoza– es interpretada por Biasutti en el marco de la modernidad. La respuesta de Saverio Ansaldi subraya el valor de la contribución de Biasutti en tres asuntos: la necesidad de tomar en consideración el horizonte hermenéutico, la relación entre ética y lenguaje; y la “función terapéutica” de la filosofía de Spinoza.

Emmanuela Escribano destaca la importancia de los afectos alegres en la teoría de la acción spinoziana. Presenta la evolución de la misma desde el *Corto Tratado* a la *Ética*, defendiendo la influencia de Hobbes en la noción de *conatus*. Chan-

tal Jaquet, en su respuesta, descubre la clave de esta evolución en la inversión del papel que juicio y deseo desempeñan en el conocimiento del bien y el mal. Chantal Jaquet apunta la necesidad de dejar ciertos interrogantes: con la distinción juicio-deseo ¿se re-introduce de alguna forma el dualismo?; ¿acaso el racionalismo cede su puesto al voluntarismo? Si lo que importa a Spinoza es potenciar y desarrollar el *conatus* individual, ¿cómo interpretar la referencia a la noción de “ejemplar de naturaleza humana” propuesta en el prefacio de la cuarta parte de la *Ética*?

Augusto Illuminati prolonga en un artículo titulado “Théologie de l’eau” la línea de reflexión que había desarrollado en *Spinoza atlántico* (2008). Evitando cualquier lectura trascendente de su trabajo, la *teología del agua* no es sino la mejor forma de expresar la immanencia del *deus sive natura* que se expresa a través de los diferentes deseos (*conati*) de la *multitudo*. Illuminati se sirve de un juego de metáforas: tierra (servidumbre, obediencia ciega) – agua (libertad), para sostener que el propósito de Spinoza se habría inspirado en el modelo holandés de ganar una “tierra libre arrancada al mar”. Ahora bien, las manifestaciones de la multitud cambian con las circunstancias (al modo como lo hacen las aguas que fluyen sin cesar), son diversas y no pueden reducirse a un pacto político instantáneo celebrado de una vez por todas. Él va mostrando las diferentes manifestaciones de esta voluntad fluyente que no quiere dejarse someter. Su trabajo es muy sugerente y se sustenta en una abundante literatura en lengua inglesa recogida en una cincuentena de amplias notas de pie de página. La respuesta ofrecida por Pascal Gillot subraya aquello que la ontología de Spinoza tiene de original, sin esconder algunas dificultades de la interpretación de Illuminati. Una de ellas afecta a las nociones de azar, ocasión y contingencia que la teología del agua recoge, preguntándose si la noción althusseriana de “causalité structurale” no sería tal vez más clara para explicar el immanentismo radical de Spinoza. La otra se refiere a la manera de articular, en esa teología fluyente, el conocimiento de las causas con el deseo de transformación social.

Pina Totaro (“La religion catholique ou universelle. Philosophie, théologie et politique chez Spinoza”) ofrece un pormenorizado análisis de ciertos términos que aparecen en el TTP como: *te-*

ología, teólogos, palabra de Dios, religión católica, mandatos divinos, etc. Un léxico que dio lugar a lecturas incorrectas o a malentendidos a lo largo de la historia. Pina Totaro ejemplifica la fecundidad de la metodología filológica, poniendo de manifiesto el valor crítico de las transformaciones de sentido (sintaxis) operadas por Spinoza respecto a unas palabras de uso común en el lenguaje de la tradición judeo-cristiana. La respuesta de Henri Laux destaca los acuerdos y desacuerdos de las perspectivas franco-italianas acerca del TTP. La tradición francesa aproxima el TTP a lecturas realizadas desde una interpretación histórica en términos sociopolíticos y de ciudadanía. Pero, ¿cómo lo ve la tradición italiana? ¿No existe el riesgo de reducir la teología a una ética universal?

Daniela Bostrenghi escribe “Tantum iuris quantum potentiae: Puissance de la raison et puissance des affects chez Spinoza”. Ahí defiende el valor subversivo de la razón spinozista –siguiendo en este punto a E. Giancotti–; y, al mismo tiempo, sostiene –oponiéndose en esto a su maestra– el carácter afectivo-imaginativo y pasional de los vínculos políticos. Su interpretación textual es enriquecida por aportaciones provenientes de las neurociencias y explica ciertos comportamientos colectivos del tipo de la indignación de la multitud. Así, Daniela Bostrenghi, alimenta los elementos de su examen clásico: filológico e histórico, con nuevas perspectivas que dinamizan la lectura del texto spinoziano, insertándolo en ciertas prácticas actuales. A este discurso responde Pascal Sévérac afirmando que la razón no es un dato de partida en el estado ni tampoco el punto de llegada, sino más bien una norma inmanente a lo político: una actividad dispersa susceptible de ser teorizada por el filósofo. Si el mecanismo spinozista de la *imitatio affectuum* no es la única causa de la comunidad (pasional), deben existir otros mecanismos federativos facilitadores de la convivencia. En efecto, la indignación sola no basta para dar cuenta positivamente de la vida común (TP IV ve en ella una fuente de división). Sévérac propone la intervención de la razón junto a las pasiones. La razón es pues no el fundamento de la civilidad, ni el objeto de la promesa (TTP XVI), sino algo así como una especie de juego político “de apariencias” en el que cada hombre desea ser visto por los demás como alguien sensato y razonable. En tal caso, el imaginario de lo racional es un paso previo para la racionalización de lo imaginario.

Giuseppe d'Anna llama la atención del lector en "La transcendance à l'intérieur de la substance", defendiendo que lo opuesto de la immanencia spinozista es la transitividad causal y no la trascendencia. Se apoya en Piero di Vona para sostener y demostrar la plausibilidad de dicha tesis. Trascendencia de los atributos respecto a la sustancia (cuestionando así una supuesta relación "horizontal"), trascendencia de la sustancia respecto a los modos, verticalidad en la teoría de los grados de conocimiento, especificidad de cada individuo para alcanzar la *beatitudo*: la trascendencia es para D'Anna una condición necesaria del sistema spinozista. El verdadero problema es saber qué clase o clases de trascendencia caracterizan las articulaciones de una sustancia verticalmente deductiva respecto a los atributos y modo internamente relacionales. Lorenzo Vinciguerra aborda en su respuesta lo que se considera como uno de los más espinosos problemas del spinozismo, aclarando que la tesis de D'Anna no es muy del agrado del lector francés actual –más proclive a la idea de immanencia en Spinoza. Las ventajas e inconvenientes de las interpretaciones trascendentistas e immanentistas son puestas sobre la mesa por Vinciguerra. Finalmente una hipótesis es sugerida: si se acepta la idea de un excedente de sustancia respecto a los atributos y modos, habría que pensarlo como diferencia entre la realidad y nuestro modo de conocerla. En tal caso, cabe preguntarse, al modo kantiano, si no habría que prescindir de una tal trascendencia por tratarse de algo que es indiferente.

"La temporalité plurielle de la multitude" por Vittorio Morfino recoge una línea de investigación desarrollada previamente por el autor, afectando a las nociones de individuo, multitud y clases de tiempos. Pensar la multitud en su radicalidad (recuérdese que el individuo mismo es también una multitud) obliga a introducir una nueva noción de tiempo –que Althusser asoció al materialismo de los encuentros. Eliminada la teoría de la voluntad divina, y suprimida de esta suerte la idea de una contemporaneidad estructural previa a las existencias individuales, una nueva temporalidad plural aparece (en dos planos: ontológico e imaginativo) produciendo a su vez efectos políticos. En efecto, si entendemos la multitud relacional y dinámicamente, entonces la acción política no debe ser pensada en términos de una acción instrumental que apunte a un fin conseguido de una vez y para siem-

pre, sino como algo enormemente complejo y relacionado con las circunstancias. Nicolas Israël plantea en su respuesta algunas cuestiones: ¿puede considerarse el estado como la instancia que coordina todos los tiempos de la multitud?

En: "Volonté d'être esclave et désir d'être libre. Ambivalence de la multitude chez Spinoza", Stefano Visentin se reconoce discípulo del grupo de Padua desde las primeras líneas de su trabajo. Lo que implica admitir que Hobbes es el padre de la ciencia política moderna entendida como conocimiento "científico" que busca poner fin a la guerra civil. Spinoza estaría situado en el interior de este horizonte. Sin embargo, a diferencia de Hobbes, el holandés piensa la multitud no como un esquema conceptual del que se sirve la teoría, sino como un genuino sujeto plural actuante y paciente. Así pues, cuando la multitud padece y es impotente, sostiene al tirano en su poder; cuando es dinámica y potente, manifiesta su deseo como un afán de libertad. En todo caso, la política es la expresión del deseo de la multitud efectiva, y no un andamiaje conceptual al margen de la realidad. Laurent Bove se centra, en su respuesta, en la noción de "servidumbre voluntaria" precisando: por una parte, la necesidad de marcar distancias entre la noción tal como aparece en La Boétie y tal como Visentin la reconstruye en Spinoza; por otra parte, la dificultad de pensar la resistencia a la tiranía sin admitir una libertad individual en los seres humanos.

El volumen posee un extraordinario valor historiográfico por el despliegue de métodos y contenidos aportados por el spinozismo italo-francés, lo que hace de él un libro de obligada lectura.

María Luisa DE LA CÁMARA

MARTÍNEZ, F.J. [et al.]: *Spinoza: naturaleza, potencia y derecho*, Laguna 31 (2012), 169 p.

Este número de la revista *Laguna* recoge las ponencias correspondientes a las Jornadas que bajo el mismo título se celebraron en la Universidad de La Laguna el 17 y 18 de noviembre de 2011, en colaboración con el Seminario Spinoza. Se trata de un conjunto de ambiciosos trabajos que reflexionan desde diversos ángulos sobre la fuerza del autor holandés para promover vías de desarro-

llo personal y colectivo, a partir de una potencia que se convierte en lucidez y acuerdo.

El primero pertenece a Francisco José Martínez (“Patriotismo y republicanismo en la Holanda de Spinoza”, pp. 13-30) y en él lleva a cabo un esclarecedor contraste entre los dos grandes modelos del republicanismo holandés, el Bático, más ligado a lo mítico, y el de Venecia, de carácter histórico. Para ello se parte de la importancia de los ideales nacionales como referente legitimador, además de consignar las diferencias entre la vía republicana (que enfatiza la política desde lo público) y la liberal (que acentúa lo privado), hasta llegar a la afirmación de un patriotismo como “vivir civil”, crítico y consciente de su carácter constructivista. En ese marco, entendemos cómo Spinoza (al igual que los hermanos De la Court) opta por las enseñanzas que ofrece el modelo veneciano, racional y contrastado por la experiencia, pacífico y equilibrado, aunque no suscriba entre otras cosas el gobierno mixto Dux-Consejo. Por último, se añade un epílogo sobre el patriotismo constitucional de la mano de Habermas que permite extraer valiosas enseñanzas para el presente, siempre sobre la base de obviar por igual el individualismo y el comunitarismo.

El estudio de M^a Luisa de la Cámara (“Fronteras de la tolerancia: la arquitectura del *Tratado Teológico Político* y su fuerza perturbadora”, pp. 31-44) expone con brío el sentido de la tolerancia en el judío. En efecto, puesta de manifiesto la estructura de la obra y la íntima conexión entre lo teológico y lo político, la autora muestra a un Spinoza que conmociona a todos los sectores de la sociedad en la que vive con diferentes críticas: primero la que dirige hacia el *fariseísmo* bíblico en la medida en que tergiversa la verdadera espiritualidad en su provecho sectario, pero enseguida apunta a la salvaguarda de la independencia y primacía del orden político que esta misma corriente de fondo (con ropajes ahora protestantes) pretende socavar en la Holanda del XVII, aprovechándose de la ceguera o la complicidad de los gobernantes. De modo que la tolerancia del Estado debe ser crítica y vigilante para defender la autonomía de la ley civil, así como la libertad de pensamiento, en lugar de pusilánime o cómplice con los intolerantes; y por defenderlo así el filósofo judío se convierte paradójicamente en alguien que practica cierta forma de desobediencia (nunca de sedición)

en beneficio de la república. Esta última enseñanza que la ensayista recoge con agudeza no parece tampoco lejos de lo que necesitamos hoy día.

El artículo de Javier Peña (“Cómo se ordena la potencia de la multitud. Instituciones y derecho de la ciudad en la teoría política de Spinoza”, pp. 45-68) aborda otra cuestión central, por cuanto sale al paso de las interpretaciones que convierten a Spinoza en una suerte de revolucionario permanente. Es verdad que el derecho natural tiene aquí rasgos que lo diferencian de la tradición (escolástica, Grocio) y que nunca hay renuncia definitiva a la autonomía del sujeto (a diferencia de Hobbes), al igual que se desmarca del contractualismo y del organicismo social, pero eso no es óbice para que la potencia afectiva y desordenada de la multitud deba articularse políticamente y orientarse por medio de la razón. En otras palabras, frente a la utópica efervescencia sin fin y el espontaneísmo que algunos le atribuyen, el comentarista subraya con acierto que hace falta dar cauce institucional y jurídico a esas fuerzas personales, tan irreductibles como necesitadas de coordinación. Y ahí entra en juego, claro está, el modelo democrático que el filósofo apenas pudo pergeñar, pero donde se advina la coexistencia de pluralidad y firmeza unitaria a través de unos inteligentes mecanismos que son abordados con equilibrio, de modo que la escisión entre poder y multitud sea cada vez menor a lo largo de la historia y se alcance en cambio una mayor capacidad inclusiva.

El trabajo de V. Hernández Pedrero (“Naturaleza, potencia y derecho. *Un modo eterno de pensar*”, pp. 69-80) comienza por analizar los fundamentos naturales inmanentes de la ética y la política, hasta desembocar en la caracterización del modelo de Estado acorde con la razón o segundo género de conocimiento. Y en este punto se plantea la audaz hipótesis (en sintonía con Negri) de que así como existe el conocimiento intuitivo con rasgos singulares que desarrollan al máximo la potencia individual, más allá de lo anterior, así también podría pensarse en un nivel político incluso postdemocrático, con sus propias nociones de justicia y libertad acordes con aquella superlativa cualificación. Sin duda se trata de una propuesta sugerente, pero a la vista de que Spinoza no explicitó los contenidos ni el *funcionamiento* de la intuición, ni pudo tampoco acabar su discurso sobre la democracia, parece difícil concretarla y

deslindar en ella los efectos privados de los públicos, o lo cognoscitivo-moral de lo político.

El ensayo de Francisco-Javier Espinosa (“La naturaleza y la potencia de la felicidad”, pp. 81-94) ofrece un amplio retrato de la figura del sabio que alcanza la felicidad mediante el uso de la razón, la intuición y el amor que le son propios, aunque sin obviar el carácter minoritario de tal experiencia. En otras palabras, dado que Spinoza es un autor que siempre busca sumar fuerzas y posibilidades, se nos ofrece investigar un camino que permita eventualmente a la mayoría lograr una “salvación” similar. Para ello hay que adentrarse en la religión, con el propósito de contraponer la escatología falaz y dañina de las supersticiones históricamente mayoritarias y la que beneficiosa que recoge “la verdadera religión”: así, la obediencia puesta al servicio del bien, de la caridad y de la justicia conduciría a un tipo de vida equiparable al del segundo género de conocimiento, si bien persisten algunos elementos diferenciadores y tal vez de perplejidad que el comentarista reconoce. Sin embargo, le parece que el amor sincero, tanto a Dios como al prójimo, transformaría la experiencia vital de los sujetos honestos hasta el punto de cualificarlos en esa medida.

El siguiente estudio corresponde a A. Pérez Quintana (“Spinoza y el positivismo jurídico. La crítica de E. Bloch a la concepción spinozista del derecho como potencia”, pp. 95-122). Se trata de mostrar en primera instancia los elementos positivistas del discurso del holandés y después aquellos otros que escapan a esa lectura, haciendo notar una tensión interna harto dinámica y de difícil resolución. Por un lado, se pasa cumplida revista (con apoyo bibliográfico que trasciende al propio Bloch) a todo cuanto reduciría el deber al ser, es decir, al imperio de la facticidad desencadenada por una potencia sin freno que —más allá de subvertir la tradición— impide cualquier modelo normativo, moral o jurídico. El imperativo realista del deseo y su necesidad desbancarían todo surtido de fines, de la misma manera que el estado se gobierna en última instancia por la fuerza antes que por la razón. No obstante, también hay argumentos, en un segundo momento no menos detallado, para apreciar los poderosos ingredientes creativos y emancipadores que anidan en esa teoría política, lo que se plasma en la racionalidad democrática que ampara a la multitud libre. Tan interesante con-

trapunto termina con la idea de que la necesidad global del sistema supone una seria objeción al triunfo del mucho más preferible Spinoza último.

Por otro lado, se añade un monográfico de Sara Reyes Vera (“Resignificación del mal en Spinoza”, pp. 123-154) dedicado a las llamadas *Cartas sobre el mal*, esto es, la correspondencia del filósofo con Blijenbergh entre 1664 y 1665. Ahí se da cuenta del contexto histórico-biográfico en relación al tema, así como de la propuesta kantiana con la que puede ser comparada la posición spinozista, para proseguir con un detenido comentario de cada una de las cartas y el examen de los argumentos en liza. Naturalmente, el teólogo aficionado protestante no podía aceptar lo que llamaré el *neutralismo* naturalista de su correspondal y la inexistencia ontológica del mal que la comentarista pone de relieve, toda vez que éste sólo surge de la comparación.

También resulta de interés la coda con la que termina el análisis, a propósito de la dificultad lingüística para ocuparse del bien y del mal, amén de la pregnancia casi subliminal de las categorías morales habituales. Como se ve, nos encontramos ante una publicación densa y llena de lecturas atractivas que ayudan a comprender un poco más a ese Spinoza tan salvaje como ordenado, sin olvidar las evidentes relaciones —a veces polémicas y otras complementarias— entre los diversos textos, de modo que el coloquio sigue a través de estas páginas. El lector, en todo caso, tiene en sus manos un trabajo colectivo solvente y esforzado.

Luciano ESPINOSA

MARTINS, A. ET SÉVÉRAC, P. (dirs.): *Spinoza et la psychanalyse*. Préface de P.-F. Moreau, Paris, Hermann, 2012; 188 p.

Este libro, en su mayor parte, recoge los trabajos presentados, en una primera versión, en la “XVI Journée Spinoza”, organizada por el Grupo de Investigaciones Spinozistas (GRS) del Centro de Estudios de Retórica, Filosofía e Historia de las Ideas (CERPHI) de la ENS de Lyon, jornada celebrada en la ENS de París en 2007, coordinada por André Martins y Pascal Sévérac.

El propósito de los estudios recogidos en esta obra es no quedarse en la constatación de un aire

de familia entre spinozismo y psicoanálisis que no aporta nada, sino analizar con rigor “las *nociones*, los *problemas*, las *tesis* y los *textos* a través de los cuales cobra sentido y se vuelve fructífera la confrontación entre spinozismo y psicoanálisis”, como explican Martins y Sévérac en su “Presentación”. La empresa encierra una dificultad no pequeña por dos motivos: por una parte, el psicoanálisis no es filosofía, sino que su fundador insiste en el carácter científico de su discurso y en su desconocimiento de las doctrinas filosóficas; por otra parte, no se puede recurrir a los métodos tradicionales de la historia de las ideas para establecer una influencia de Spinoza sobre Freud, en la medida en que no se puede mostrar un vínculo continuo, directo o indirecto, que garantice que las semejanzas entre ambas doctrinas –atención al cuerpo, revalorización de los afectos y pulsiones, centralidad del deseo, crítica del libre albedrío, concepción de una curación o liberación por la potencia del conocimiento, explicación de los Estados y religiones a partir de los afectos...– se debe a que una es causa de la otra. Si no se puede establecer este vínculo, sólo cabe hablar de un precursor que lo ha previsto todo sin haber causado nada.

Sin embargo, como explica Pierre-François Moreau en el “Prefacio”, ambas dificultades son superables y los autores de este libro las superan. En efecto, éstos renuncian a la investigación de un parentesco o identidad doctrinal en favor del análisis de cuestiones concretas a través de la confrontación conceptual. Desde esta perspectiva, no se trata de explicar las semejanzas conceptuales en virtud de influencias históricas, sino “de determinar sus condiciones teóricas al tiempo que se discierne sus límites” (p. 6), de modo que se excluye de estas condiciones teóricas el perseguir los parecidos más allá de cierto punto y se pregunta por los mecanismos de diferenciación que hacen imposible que coincidencias puntuales manifiesten acuerdos profundos. Por otra parte, Moreau expone que la confrontación entre la filosofía de Spinoza y el psicoanálisis no plantea cuestiones muy diferentes de las que pueda plantear la confrontación de un filósofo con Copérnico, Maquiavelo o Calvino. La astronomía, la política o la teología no son discursos filosóficos; pero producen efectos en la filosofía, de suerte que los filósofos no podrán seguir adoptando como modelo el orden eterno del universo después de Copérnico ni con-

tentarse con describir gobiernos ideales después de Maquiavelo. De modo análogo, el psicoanálisis, sin ser filosofía, provoca alteraciones en ésta, mostrando la opacidad de algunas de sus nociones, o dando un nuevo peso al significado de nociones y actitudes relegadas en la tradición filosófica.

Máxime ROVÈRE, en su trabajo titulado “Causalidad y significación: la construcción de un sujeto libre en Spinoza y Lacan”, confronta el proyecto spinozista de dominio del agente sobre la pasión con el proyecto lacaniano de dominio del sujeto sobre el inconsciente. Una doble oposición autoriza la aclaración recíproca de estos proyectos: por un lado, la oposición común de estos dos pensamientos a la teoría del sujeto sustancial y, por otro, la oposición entre estos pensamientos sobre la cuestión del deseo. Lacan permite entender mejor el papel del otro (el infinito, Dios) como sujeto del deseo, y en qué sentido la filosofía de Spinoza es un esfuerzo para superar esta alienación fundamental; Spinoza, por su parte, permite entender mejor cuál es la potencia del significante (lo constituido) en la producción del sujeto (el constituyente): el significante no es autónomo, porque lo constituido sólo tiene sentido para el constituyente, y sólo existe para algo anterior al sujeto propiamente dicho: lo que Spinoza llama el deseo.

Myriam MORVAN, en “Admiración en el spinozismo y fascinación en el psicoanálisis”, confronta spinozismo y psicoanálisis a partir del análisis de dos figuras de la impotencia: la admiración y la fascinación. La admiración en Spinoza no es un afecto en sí misma, sino una fijación pasiva sobre un objeto; por ello se aproxima a la fascinación entendida como la captación del yo por un objeto. Al proceso de fascinación subyace, según Ferenczi, un miedo intenso, especialmente en el niño, cuya incapacidad de reaccionar le lleva a identificarse con el agresor. El trabajo analítico tiende a una “desfascinación” gradual gracias a una transposición del afecto traumático en una experiencia que no pudo tener lugar en su momento. Según Spinoza, la admiración puede ser contrarrestada por una afectividad o bien pasional (el desprecio) o bien racional (la fortaleza del alma). El psicoanálisis busca, pues, curar la fascinación; Spinoza, prevenir la admiración, dotándose de los medios para evitar caer en este estado.

André MARTINS, en su trabajo titulado “¿La filosofía de Spinoza puede enriquecer el psicoa-

nálisis”, responde positivamente a esta pregunta: la filosofía spinoziana puede enriquecer tanto la teoría como la práctica psicoanalítica. Martins muestra que la ontología de Spinoza ha contribuido indirectamente, a través de Groddeck, a la configuración del *ello* en la segunda tópica freudiana y que la teoría spinoziana de los afectos abre el camino a la comprensión psicoanalítica del espíritu humano. El autor analiza, por una parte, los puntos comunes a ambas teorías: la crítica del libre albedrío, la causalidad psíquica inconsciente y el deseo como motor de nuestras acciones; por otra, las divergencias entre ellas, cuyo origen estaría en los cambios que Freud realizó en la concepción groddeckiana del *ello* a partir de una ontología dualista que separa naturaleza y cultura, que le lleva a reintroducir las dicotomías entre el yo y el *ello*, entre la pulsión y el sujeto, entre alma y cuerpo, instituyendo de este modo una escisión en el origen del conflicto psíquico. La filosofía de Spinoza puede hacer que el psicoanálisis supere este dualismo, superación que enriquecería la práctica clínica psicoanalítica, en la medida en que supera la teoría freudiana de la castración y la concepción freudiana del deseo como efecto de una carencia.

Adrien KLAJNMAN, en “Interpretación spinoziana de la Escritura e interpretación freudiana del sueño”, aborda el estudio del impacto que la difusión del spinozismo tiene en la cultura freudiana, a través del prisma de la ruptura con la “tradición judaica” en relación con la problemática de la interpretación. Y concluye que el método spinozista de interpretación de la Escritura prepara, en cierto sentido, lo que Freud hará más tarde, a saber, situar la Escritura en el campo de una multiplicidad intertextual a partir de la interpretación del sueño.

Isabelle LEDOUX, en “Freud y Spinoza: la cuestión del mal en las *Cartas a Blyenberg*”, confronta los pensamientos de Spinoza y de Freud en torno al problema del mal, entendido como conjunto de interacciones negativas que los hombres pueden mantener consigo mismos, con los otros y con el mundo. La autora somete la correspondencia de Spinoza con Blyenberg —centrada en la cuestión del mal bajo las figuras del pecado original, de la finitud y de la voluntad perversa— a una lectura de inspiración freudiana que subraya su dimensión escandalosa de cuestionamiento radical de la idea de responsabilidad.

Pascal SÉVÉRAC, en su trabajo “Spinoza y Freud: las interioridades de los celos”, confronta spinozismo y psicoanálisis a partir de lo que se podría considerar como un “caso clínico”, en el que los dos sistemas teóricos están en condiciones de coincidir, aun cuando sus presupuestos y sus objetivos sean divergentes. Este caso clínico no es el de un paciente o un analista, sino el de un afecto: los celos. La elección de este concepto como eje de la confrontación entre estos dos autores se justifica porque las observaciones de Spinoza sobre este afecto en *Ética*, III, prop. 35, dem. y escolio, observaciones que giran en torno a la sexualidad, encuentran un eco singular en algunos análisis de la teoría freudiana. Para ambos autores, los celos son un complejo afectivo constituido por una alianza de afectos contrarios (amor y odio) asociada con otro afecto, la envidia. En Spinoza como en Freud, los celos no son un accidente del amor pasional, sino más bien una consecuencia o una propiedad necesaria suya: la imaginación de un émulo es la guindilla que excita el deseo del amante; pero también su veneno, desde el momento en que la imagen del émulo se convierte en la del rival que amenaza nuestro deseo de exclusividad. El análisis freudiano de los celos delirantes podría explicar la extraña obsesión del celoso con los genitales del rival, puesta de manifiesto por Spinoza, como manifestación de una tendencia homosexual reprimida.

El libro se cierra con el trabajo de Monique SCHNEIDER que saca a la luz la “causalidad salvaje” constitutiva de los afectos de amor y de odio. Tanto en Spinoza como en Freud, el amor y el odio serían resultado de una falsa conexión que enlaza determinados afectos a cosas que no son sus verdaderas causas. Se trata de un proceso que surge a la vez de un deseo de explicación causal y de un desconocimiento de la causalidad real: inadecuación del conocimiento imaginativo en Spinoza, escisión de la conciencia en Freud.

La confrontación de los pensamientos de Spinoza y de Freud que realizan los autores de los trabajos recogidos en este libro, demuestra que Freud nos ha enseñado a leer a Spinoza de otro modo, desplazando los problemas que veían en Spinoza los intérpretes de los siglos XVII-XIX (su ateísmo, su panteísmo, su inmoralidad...) y situando en el núcleo de su pensamiento la importancia del cuerpo, el papel de la imaginación, la revaloriza-

ción de la dimensión afectiva, la centralidad del deseo... Vemos, pues, una acción retroactiva del psicoanálisis freudiano sobre la constitución de los problemas en que reconocemos la modernidad del spinozismo, como señala P-F. Moreau.

Julián CARVAJAL

MATHERON, A.: *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Préface de P- F. Moreau. Lyon, ENS, 2011, 741 p.

El presente libro recopila la práctica totalidad de artículos publicados por Alexandre Matheron sobre Espinosa y los filósofos de la época clásica. No nos cansaremos nunca de ponderar la importancia de estos libros recopilatorios, porque aparte de permitir el acceso a escritos dispersos y no siempre asequibles permiten, al leerlos seguidos, resaltar los temas recurrentes en el autor. Los textos cubren un arco temporal muy amplio, ya que van desde el 1974 al 2007; y muchos de ellos estaban ya recogidos en otro libro recopilatorio también muy importante y útil, titulado: *Anthropologie et politique au XVII siècle*, publicado por Vrin en 1986.

La lectura de estos textos ponen de relieve la dimensión intelectual de Matheron, maestro de espinosistas, que ha marcado la reflexión sobre nuestro autor en los últimos treinta años a partir de una lectura de Espinosa y en general de los filósofos del XVII cuyo objetivo, como muy sagazmente destaca Moreau en su interesantísimo Prefacio, ha sido desplegar un método riguroso a partir de una posición firme y un punto de vista constante que ha tenido por resultado el establecer la historia de la filosofía como una disciplina rigurosa y sistemática para lo que ha recurrido a tres estrategias: en primer lugar una lectura filológica de los textos clásicos muy metódica y ajustada, incluso proliza, como puede comprobar el que se acerque a sus textos; en segundo lugar, la consideración de la arquitectura de cada obra como esencial, lo que supone un enfoque sistemático y no rapsódico de las mismas; por último, la búsqueda de la coherencia de las doctrinas de los autores analizados a través de la reconstrucción conceptual y argumentativa de sus obras. Otro punto esencial de la lectura que Matheron hace de Espinosa, re-

sulta en su esfuerzo por considerar la obra espinosiana en su conjunto articulando sus aspectos políticos con los aspectos ontológicos y epistemológicos. Este enfoque es esencial porque dota de profundidad ontológica a la doctrina política y además prolonga la ontología en una antropología que se articula como ética en el plano individual y como política en el plano colectivo. En este sentido su enfoque precede a las posiciones desarrolladas posteriormente por Toni Negri en el sentido de considerar articuladas la ontología y la política espinosianas como él mismo reconoce en el comentario que hace a La anomalía salvaje del filósofo político italiano recogida en este volumen.

Matheron nace en 1926 y ha sido profesor en Argel, investigador en el CNRS, profesor de nuevo en Nanterre de 1968 a 1971 y por fin profesor en la Escuela Normal Superior de Fontenay/Saint-Cloud, hasta su jubilación en 1992. Sus dos obras publicadas han salido de sus dos Tesis doctorales: *Individuo y comunidad en Espinosa*, publicada en 1968 y *El Cristo y la salvación de los ignorantes* en Espinosa, publicada en 1971. A estas dos obras seminales se unen una multiplicidad de intervenciones la mayor parte de las cuales se recogen en este volumen.

Moreau recoge las diversas influencias recibidas por Matheron entre las que destaca la de Gueroult, centrada más en el método común que en la visión de Espinosa ya que Matheron no conocía la obra de Gueroult mientras redactaba sus tesis doctorales. Un método consistente en tomar en serio a los autores sin traducirlos a lenguajes que no son los suyos ni a interpretarlos como diferentes intérpretes de una única Filosofía perenne, sino más bien poniendo de relieve la especificidad de cada autor, destacando su coherencia interna y sacando a la luz su arquitectura conceptual y argumentativa, su “orden de razones”. Este método exige un considerable esfuerzo para lidiar con las aparentes contradicciones de los textos buscando una coherencia profunda y razonada, y requiere para dar cuenta del significado específico de sus conceptos, aunque sean aparentemente de uso común. Moreau señala, sin embargo, dos divergencias esenciales entre los enfoques de los dos grandes maestros espinosistas. En primer lugar, Matheron – al contrario que Gueroult – no considera menos importantes las aportaciones políticas de Espinosa que la de su

ontología y epistemología. En segundo lugar, que mientras Gueroult considera las filosofías como cerradas, Matheron las considera como explicaciones del mundo real, del mundo en el que vivimos y con proyección en el mismo.

La segunda influencia sobre Matheron examinada por Moreau es la de Lachiéze-Rey, en cuya obra *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza* se desarrolla la idea de una extensión espacializante y activa que permite considerar el espinosismo como una filosofía de la potencia. El racionalismo de Matheron que hace de la inteligibilidad integral de lo real el objetivo de la filosofía de Espinosa considera que esta racionalidad de lo real es la de una potencia infinita que se manifiesta en todas las cosas.

Por último, tenemos la influencia marxista que se concreta en la obra de Jean Toussaint Desanti, *Introduction à l'histoire de la philosophie* y en la Crítica de la razón dialéctica sartriana. Moreau destaca que el marxismo que influye a Matheron es un marxismo fenomenológico, centrado en las relaciones entre el individuo y lo colectivo, un individuo pasional y afectivo que se relaciona con los otros individuos para constituir la sociedad.

Para Moreau las dos grandes obras de Matheron dan coherencia al espinosismo, al articular de forma sistemática la política y la ontología, es decir, los dos tratados y la *Ética*; pero además conceden rango filosófico a ciertos aspectos históricos y teológicos que se suelen despreciar. De estas obras y del conjunto de sus trabajos recogidos aquí se desprende un estilo de pensar que, según Moreau, tiene las siguientes características: la filosofía reflexiona sobre todo, no hay temas privilegiados; las pasiones, la historia, la política son temas tan filosóficos como los relacionados con el ser o el conocimiento. Por otra parte, las contradicciones de los autores tienen que ser consideradas, más que como errores, como ocasiones para profundizar el análisis y seguir con más atención las demostraciones. El enfoque de Matheron, pues, se esfuerza por destacar la coherencia sistemática de los autores que examina y muy especialmente de Espinosa; y, además, inserta las aportaciones empíricas del autor en la matriz ontológica y epistemológica de su pensamiento, en lugar de rechazarlas o ignorarlas como excrecencias infra-filosóficas.

Entre los temas recurrentes que aparecen en los artículos recopilados vamos a destacar los si-

guientes: relacionados con la política, tenemos la cuestión central de la ruptura de Espinosa con la política de inspiración tomista retomando las aportaciones de Maquiavelo y sin caer en la utopía; la relación entre poder y derecho y su identificación en Espinosa, superando las aportaciones de Grocio; la cuestión de la democracia en Espinosa; la comparación entre el contractualismo del TTP y la posición anticontractualista del TP y la evolución de un tratado al otro y por último, la novedosa consideración del papel de la indignación en el surgimiento del Estado. En relación con la epistemología, tenemos la cuestión de los distintos modos de conocimiento en su evolución a lo largo de la obra de Espinosa y la reflexión sobre el estatuto de las ideas y su diferencia con el tratamiento cartesiano de las mismas. En relación con la ética, podemos destacar la cuestión del papel de la prudencia en espinoza; la cuestión del estoicismo espinosiano y el relieve dado a la ética de la semejanza. Por último hay que destacar al tratamiento que el autor hace de la relación entre la eternidad y la inmortalidad y la conexión con el amor intelectual de Dios. Desarrollar toda esta temática es aquí completamente imposible ya que son los temas esenciales y más difíciles del espinosismo y además su análisis por parte de Matheron se basa en una consideración filológica de los textos enormemente detallada y precisa, por lo que nos limitaremos a dar algunas pinceladas sobre las posiciones del autor.

En primer lugar, Matheron analiza cuidadosamente las estrategias discursivas de Espinosa que siempre procura utilizar un lenguaje adecuado a la mentalidad de sus lectores y en ese sentido dice, por ejemplo, que el objetivo esencial del TTP es construir un lugar de encuentro entre los creyentes religiosos, los filósofos tradicionales y la verdadera Filosofía que es la propuesta por el propio Espinosa. Ese fue siempre el intento de Espinosa, introducir la radical novedad de su pensamiento utilizando las nociones clásicas, cambiando de forma drástica su significado, de tal forma que sus escritos admitan diversas lecturas. Aquí la tradición marrana es esencial. Lo importante es coincidir en la acción, aunque cada uno lo justifique a su modo o lo haga por motivos diferentes, por seguir la razón, por obediencia a la fe, por búsqueda de interés, por miedo al castigo, etc. Lo que no quita para que el principio fundamental de espino-

sismo sea la afirmación indudable de la inteligibilidad integral de todo lo real. Afirmación radical de racionalismo que imposibilita de raíz cualquier consideración mística de Espinosa. La razón, que parte de las pasiones, trata de limitar su alcance y pasando del libro III, en el que se analiza con gran perspicacia y finura la complejidad inmensa de las pasiones humanas que nos mantienen en la esclavitud y la ignorancia se pasa en el libro IV al despliegue de un itinerario de liberación que, referido a la vida individual, da lugar a una ética del conocimiento que nos lleva a la sabiduría y la beatitud del libro V y que, referido a la vida interindividual, genera una ética de la semejanza y la utilidad que nos lleva a la democracia.

Al desmarcarse del tomismo político Espinosa se sitúa fuera de la tradición Tomás–Hobbes–Moro que coinciden en considerar la política como una ciencia práctica al desplegar una ciencia especulativa, teórica, de la política. Por otra parte, Espinosa también introduce variaciones en la tradición del derecho natural que en su época revitalizó Hugo Grocio al considerar el derecho como una cualidad física, e identificar el derecho natural objetivo con el conjunto de leyes físicas de la naturaleza, lo que supone una equivalencia entre el derecho y los hechos. Para Espinosa los derechos no son poderes meramente morales, sino que son poderes físicos, efectivos y reales. El derecho es la potencia efectiva.

También rompe Espinosa con la tradición contractualista con la que aún coquetea en el TTP al sustituir en el TP el contrato por un mecanismo de imitación de sentimientos. Los hombres se guían más por la pasión que por la razón y, si aceptan conducirse como una sola mente, no es bajo el influjo de la razón sino por la influencia de alguna pasión común: una esperanza común, un temor común o el deseo de venganza frente a un daño sufrido en común, es decir la base del estado no es la razón sino un afecto sentido en común, es decir imitado. Este acuerdo pasional no es una convención sino que es algo natural. En la génesis del Estado sitúa Espinosa la indignación, es decir el odio hacia el que maltrata a nuestros semejantes, estableciendo una cadena que relaciona entre sí los sentimientos que Matheron designa como “el ciclo fundamental de la vida interhumana” como la piedad hacia el semejante maltratado, la ambición de gloria, es decir de ser recompensado por esa piedad,

ambición que degenera en ambición de dominación lo que genera envidia en los demás. Si el soberano actúa de forma tiránica respecto de sus súbditos primero se produce un miedo generalizado, pero este miedo se puede convertir en indignación, una indignación que vincule entre sí a los súbditos contra el tirano; y que, si es capaz de oponer su potencia común frente a la del tirano, puede acabar con la destrucción del estado. La ocurrencia genial de Matheron consiste en establecer una homología entre el mecanismo que produce la disolución del estado debido a la indignación generalizada de los súbditos vejados por el tirano y el mecanismo que produce el paso del estado de naturaleza, estado de guerra de todos contra todos, al estado civil. La indignación es un caso de imitación afectiva ya que es “el odio que experimentamos respecto de quien hace mal a alguien semejante a nosotros”, es decir que mediante este sentimiento experimentamos los sentimientos de la víctima respecto al tirano. Matheron parte de un hipotético estado de naturaleza en el que los individuos viven en compañía sin hacer uso de la razón. Cada uno de ellos entrará en un ciclo de pasiones interindividuales, entre la piedad, la ambición de gloria, la ambición de dominación y la envidia; ya que si, por ejemplo, uno de ellos se encuentra en dificultades otro le ayudará por piedad, después continuará ayudándole por pasión de gloria, posteriormente tratará de imponerle sus propios deseos y valores y al final acabará por intentar desposeerlo de los bienes que él mismo le ha ayudado a conseguir. Si este proceso se generaliza, todos los individuos producirán: indignación en tanto que tiranos y piedad en tanto que víctimas. Cada uno tendrá miedo de las agresiones de los demás y ayudará a las víctimas de las agresiones. De esta manera, para Matheron, una sola cosa produce en todos, a la vez, miedo y esperanza: la potencia de todos. Esta potencia de todos irá imponiendo poco a poco normas comunes sobre el comportamiento y así se alumbrará un gobierno democrático, –generado por la imitación de los afectos y por la acumulación de potencias, más que por un contrato deducido de un comportamiento racional. Frente a Hobbes que sitúa en la génesis del contrato a la razón entendida como cálculo utilitario, Espinosa da más importancia a la imaginación y la imitación de afectos.

También se separa Espinosa de Hobbes en su consideración de la religión: mientras que para el filósofo inglés la religión tiene su origen en el miedo al porvenir y tiene que estar sometida al control político en términos jurídicos ya que los súbditos mediante el pacto abandonan su derecho al soberano, para Espinosa, aunque también tiene que estar sometida al poder político, la religión tiene un valor variable según las circunstancias y el control de la misma se lleva a cabo, no en términos jurídicos, sino en términos de relación de fuerzas. Por último, mientras que para Hobbes el sujeto de la historia es el hombre aquejado por su angustia fundamental, el miedo, lo que sitúa al autor inglés en la órbita humanista, para Espinosa el sujeto de la historia es más la estructura social, lo que sitúa al filósofo holandés en una posición antihumanista teórica, en términos de Althusser.

Respecto a la epistemología, Espinosa busca ya desde el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* el mejor de los modos de conocimiento posibles, aquél que nos permita perfeccionar nuestra naturaleza, haciéndonos fuertes respecto de las cosas exteriores. El conocimiento tiene que ser capaz de conocer nuestra naturaleza y compararla con la naturaleza de las cosas exteriores para poder evaluar las diferencias, conveniencias y oposiciones que se establecen entre las mismas. Los dos primeros modos de conocimiento, de oídas y por experiencia vaga, que luego se unificarán en la imaginación, no nos valen porque no nos permiten conocer las cosas de manera adecuada. La razón nos sirve para conocer las cosas externas pero no para conocer nuestra naturaleza interior y sólo el cuarto género nos permite conocer nuestra esencia y su inserción en el conjunto de la naturaleza. El programa que Espinosa se plantea en el TIE desemboca en una aporía que impidió su conclusión. En efecto, esta obra primeriza de Espinosa expone el despliegue de una experiencia intelectual desarrollada por el propio Espinosa y pretende incitar a sus lectores a que tengan la misma experiencia. Pero al considerar el público al que se dirige se da cuenta que se produce lo que Matheron denomina un “impasse pedagógico”, ya que sus lectores no le pueden seguir, y esto imposibilita que el tratado pueda acabarse.

Respecto a la moral de Espinosa, para Matheron se condensa en el libro IV de la *Ética* centrado en el análisis de la acción humana y en la oposición

entre lo bueno y lo malo para nosotros. En esta ética no tiene espacio la prudencia, la virtud moral por excelencia en la tradición aristotélica ya que está ligada a la finalidad y a la contingencia, elementos que para Espinosa no son más que ilusiones que no se dan cuenta de la causalidad que domina en las acciones humanas como en el resto de las cosas de la naturaleza. En sus reflexiones éticas Espinosa parte de una noción operativa, no ontológica de naturaleza humana que le sirve de medida con la que evaluar las acciones humanas según nos aproximen o nos alejen de dicho modelo.

Por último, Matheron aborda el espinoso asunto de la eternidad y su distinción radical de la inmortalidad, propia de la tradición clásica. La eternidad para Espinosa, según Matheron, no es más que la existencia misma en tanto que se considera como siguiéndose de forma necesaria de la sola definición de una cosa eterna, la Substancia o Naturaleza. Esto supone que incluso los modos finitos tienen algo de eternos. Pero es en el atributo del Pensamiento donde la eternidad se presenta como inmortalidad. El alma es la idea de un cuerpo existente en acto, es la idea eterna de la esencia de un cuerpo. Hay algo en nosotros que no muere, precisamente, la idea que somos eternamente y por la que Dios concibe la esencia eterna de nuestro cuerpo. Pero, además, nuestra participación en la eternidad es proporcional a la capacidad que tiene nuestro cuerpo de someter sus afecciones al dominio de sus propias leyes, de tal manera que si sólo somos una idea eterna de Dios sin tener ninguna idea eterna nuestra eternidad sería inconsciente, como la de los demás modos finitos no humanos. La capacidad de tener ideas eternas que se deduzcan de nuestra sola esencia aumenta la intensidad de nuestra participación en la eternidad.

Dicha capacidad de tener ideas eternas se relaciona también con el amor, con el amor hacia Dios y con el amor intelectual de Dios. El amor hacia Dios es el sentimiento que experimenta el que se comprende a sí mismo y comprende los efectos que produce en el mundo de forma clara y distinta, mientras que el amor intelectual de Dios nace del tercer género de conocimiento, es eterno y genera la más alta satisfacción del espíritu que se puede tener, la beatitud y la gloria, entendidas como la posesión eterna de la máxima perfección acompañada del conocimiento de tercer género, la

ciencia intuitiva, que se basa en la idea de Dios como su causa eterna. El amor intelectual de Dios es la parte eterna del amor hacia Dios.

Estos son algunos de los temas tratados por Matheron con gran amplitud filosófica e intelectual en un volumen monumental que ilumina, como hemos visto, algunos de los problemas centrales y más controvertidos del espinosismo.

Francisco José MARTÍNEZ

MOREAU, P.-F., COHEN-BOULAKIA, C., DELBRACIO, M. (dir) : *Lectures contemporaines de Spinoza*, Presses de L'Université Paris-Sorbonne, Paris, 2012, 405 p.

La publicación des actes du colloque tenu à Cerisy-la -salle du 20 au 30 juillet 2002, vingt ans après un premier colloque consacré à Spinoza, réunit des spécialistes d'horizons disciplinaires et géographiques divers dont les analyses restent d'autant plus actuelles qu'elles témoignent de l'usage croissant des concepts spinoziens dans le champ de la recherche contemporaine. Les vingt-cinq contributions rassemblées sont divisées en trois parties : « Spinoza notre contemporain » explore les champs de la connaissance actuelle, notamment la biologie, la sociologie, la psychanalyse, à travers le prisme des concepts spinoziens ; « la constitution du spinozisme » présente des approches affinées de questions telles la puissance, l'existence singulière, le statut des signes et de la langue, ainsi qu'un retour sur les enjeux politiques, tout cela pour comprendre à nouveaux frais la cohérence de la philosophie spinozienne ; enfin, « Les mondes de Spinoza » interroge la place de Spinoza par rapport à des traditions culturelles ou philosophiques, l'Islam, le judaïsme, la pensée libérale classique ou encore le monde de l'art.

Puisque ces travaux peuvent être analysés avec un certain recul, nous retiendrons tout particulièrement ceux qui prouvent aujourd'hui l'actualité et la fécondité du spinozisme dans les sciences physiques, cognitives, sociales, historiques et politiques. La réalité psychophysique de cette chose singulière qu'est un être humain, la réalité sociopolitique de cette autre chose singulière qu'est un État et les formes de croyance théologico-poli-

tiques ou idéologiques, tels sont les trois axes à partir desquels nous envisagerons quelques-unes de ces contributions.

Ainsi, Henri Atlan revient sur l'idée spinozienne de l'unité psychophysique qu'il soumet à deux propositions différentes, d'Hilary Putnam et de Donald Davidson, pour en exciper le principe de causalité recevable dans la configuration actuelle du rationalisme scientifique. Il considère en effet que la philosophie analytique confère une nouvelle légitimité à la théorie spinozienne de l'unité psychophysique. Thème également présent dans la présentation faite par Chantal Jaquet de l'échange entre Paul Ricœur et Jean-Pierre Changeux. Selon Atlan, dans le contexte actuel des sciences de la nature, la théorie de l'action ferait apparaître comme particulièrement bien adaptée à l'analyse du problème la double causalité à l'œuvre chez Spinoza : la concaténation infinie de la production des choses et la causalité immanente des lois de la nature à l'œuvre dans chacun des phénomènes et dans les individus. Notons que la question du rapport entre la causalité comme succession infinie et la causalité immanente de la substance est également traitée par Epaminondas Vampoulis. Pour Atlan, la perspective d'une nature naturée *et* naturante s'accorde bien avec la théorie de l'évolution des espèces « vue comme le déploiement d'un système dynamique ou d'un système d'auto-organisation et de complexification de la matière ». Quant à l'activité des individus humains, le monisme de la substance est original car il échappe au matérialisme et à l'idéalisme, mais il devient plus compréhensible à partir du groupe d'axiomes de la proposition 13 de la deuxième partie de *l'Ethique*. Il est plus facile de le comprendre aujourd'hui à partir de notre connaissance des systèmes dynamiques, comme les réactions chimiques de plusieurs produits où une loi globale d'organisation est définie par la cinétique locale des réactions chimiques ; en outre l'usage des outils mathématiques comme le calcul intégral et différentiel donnent un sens nouveau aux variations quantitatives du rapport de mouvement et de repos constitutif d'un corps. Enfin, Atlan montre que le refus de l'interaction de l'âme et du corps ne peut s'interpréter comme un monisme anémique au sens de Donald Davidson. En effet, ce dernier réintroduit une sorte de causalité entre le corps et l'esprit parce qu'il distingue la détermination lo-

gique (*ratio*) de la cause physique (*causa*) ; il en déduit que, comme nous ne connaissons pas les lois psychophysiques, nous ne pouvons pas expliquer comment l'interaction serait possible. Contre cette interprétation, Atlan oppose l'analyse que fait Hilary Putnam de l'identité synthétique des propriétés, distincte de l'identité analytique. Par exemple, la grandeur physique « température » est identique à « l'énergie cinétique moyenne des molécules », pourtant cette identité n'est pas analytique mais synthétique. Car les énoncés concernant la température du gaz, d'une part, et l'énergie cinétique des molécules, d'autre part, ne sont pas synonymes mais sont deux expressions différentes de la même propriété. On voit se profiler une compréhension beaucoup plus fine que la théorie plaquée du parallélisme de la corrélation entre les états du corps et ceux de l'âme.

En ce qui concerne la philosophie politique de Spinoza, les théories socioéconomiques contemporaines en découvrent la portée et obligent à une lecture plus précise. La philosophie de Spinoza appelle son propre prolongement sous la forme d'une science sociale et les sciences sociales ont intérêt à s'inspirer de la philosophie de Spinoza, c'est l'idée directrice des textes de Frédéric Lordon, « Spinoza et le monde social » et d'Yves Citton « Spinoza et Quesnay, l'envers du libéralisme », dont les recherches se poursuivront notamment dans « Spinoza et les sciences sociales »¹. Parce que la réalité humaine est désubstantialisée, l'individu devient un nexus de rapports, ce qui s'accorde parfaitement avec un déterminisme rigoureux. En effet, le modèle individualiste classique, où l'acteur social se définit par le calcul rationnel et la liberté de choix, est dénoncé comme une fable. De là à un antihumanisme spinozien, tantôt façon Bourdieu, tantôt façon Althusser, il n'y a qu'un pas que n'hésitent pas à franchir François Matheron : « Louis Althusser et le groupe Spinoza », ou Pascal Séverac : « Le Spinoza de Bourdieu ». Sans entrer dans le détail de ces analyses passionnantes, on remarque que ni Althusser, ni Bourdieu ne sont parvenus à réaliser leur programme spinoziste, et ce n'est pas le moindre intérêt que de comprendre pourquoi Spinoza est en un sens « indépassable ». Cela on le comprend encore mieux à partir de la réflexion fulgurante de Gabriel Albiac qui opère une audacieuse synthèse : « Sujets déterminés : entre Althusser et

Lacan, Spinoza ». Dans la déconstruction du sujet, libre et volontaire, mais voué à une téléologie sacrificielle de l'histoire, Spinoza apparaît, selon les termes d'Albiac, plus « matérialiste » que Marx et Hegel, ce que Lacan nous fait comprendre parce que seul Spinoza aurait su résister au sens sacrificiel de l'histoire. En effet, par la causalité immanente de la substance, il s'ensuit que les individus ne sont que des compositions transitoires dont toute la réalité est de s'efforcer de persévérer ; autrement dit, c'est dans ce processus dynamique que se manifeste l'existence consciente d'elle-même, par le désir et non par le calcul rationnel. On retrouve dans l'article de Laurent Bove : « Bêtes ou automates. La différence anthropologique dans la politique spinozienne » le souci de comprendre la dynamique de la puissance sociale des conatus qui repoussent autant qu'ils peuvent la menace des pouvoirs politiques à les transformer en « bêtes brutes » ou en automates. Bove analyse la réduction à l'animalité effrayée par la logique de guerre de *l'Arcanum imperii*, servitude absolue parce qu'intériorisée par les sujets qui subissent une domination secrète d'un pouvoir avançant sous un masque idéologique qui réduit la raison à sa pure instrumentalité. Mais, conclut Bove, la philosophie politique de Spinoza fondée sur la jouissance commune de l'utile propre, des avantages de la vie commune, s'oppose radicalement à la domination et à l'esprit de sacrifice pour le salut de l'État ou de la communauté.

Bien d'autres textes portent sur l'actualité politique de Spinoza et, pour conclure, on ne peut qu'en recommander la lecture attentive.

NOTA

¹ Frédéric Lordon et Yves Citton, *Spinoza et les sciences sociales, De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Editions Amsterdam, 2008.

Evelyne GUILLEMEAU

NEGRI, A.: *Spinoza y nosotros*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2011, 111 p.

La traducción castellana del libro de Negri publicado originariamente en 2010 pone a disposición de los seguidores hispanohablantes del autor italiano otra entrega de su peculiar singladura por

las aguas del espinosismo con la doble intención de seguir desarrollando su peculiar interpretación de la obra del marrano genial y además aprovechar sus agudas intuiciones para iluminar un arriesgado, pero quizás hoy imprescindible, viaje hacia el comunismo. El libro, que recoge varios artículos de los cuales el esencial es el primero que da título a la recopilación, se sitúa a los treinta años de *La anomalía salvaje*, la reivindica y la prologa en los actuales tiempos postmodernos con el intento de construir epistémicamente el comunismo futuro para el que es esencial la concatenación de las categorías espinosianas de *conatus*, *cupiditas*, imaginación y amor.

La anomalía espinosiana sigue siendo la de ser un intento, en parte logrado, de construir en el corazón de la modernidad naciente un pensamiento democrático, basado en el gobierno de la multitud que busca la institucionalización de lo común. Papel clave en este pensamiento lo tiene una idea de ética basada en los cuerpos, en el deseo y en la búsqueda de buenos encuentros que desarrollen nuestra potencia. La posición de Espinosa no es moderna, o al menos no se sitúa en el seno de la tradición dominante en la modernidad basada en el individualismo posesivo sino que busca el despliegue de lo común y del amor a partir de una ontología positiva, afirmativa, que presenta una concepción positiva y productiva del ser. Para Negri, la ontología espinosiana es un materialismo de las diferencias activas y de los dispositivos subjetivos, una afirmación de la materia en tanto fuerza productiva, que actúa a través de la actividad de las modalidades que constituyen la substancia. Este materialismo se basa en la potencia, una potencia que se obstina en construir lo común a pesar de la oposición del poder coagulado y opresor.

Negri analiza dos tradiciones del pensamiento político, una basada en la trascendencia del poder y la sumisión a lo Uno que iría de Hobbes a Hegel pasando de Rousseau y que ha sido la línea dominante en la modernidad y otras subterránea, sometida, que va de Maquiavelo a Marx pasando por Espinosa que se basa en la immanencia de la potencia y en la afirmación de las subjetividades diferenciadas, que ha sido la cara antimoderna de la modernidad, su sombra crítica. Esta línea, materialista, se basa en el rechazo de la trascendencia y en la ruptura con el poder en base a una exce-

dencia positiva de la potencia que marcha hacia el comunismo como construcción de nuevas subjetividades que se oponen al individualismo posesivo. El contexto biopolítico de este pensamiento es una complicada red de cuerpos e instituciones que estructuran la vida en común de los individuos. La base de esta política de producción de nuevas subjetividades no posesivas es una ontología de la actividad y de la potencia que busca lo común como novedad más allá de la apropiación privada y de la apropiación pública. En ese sentido lo común va contra y busca un más allá de lo público, hacia la constitución de un excedente generado por la potencia de los individuos organizados en la multitud. Dicha multitud es el resultado de la articulación de los deseos de los individuos que la forman, y genera un conjunto de instituciones que van produciendo lo común.

La *cupiditas*, el deseo, articula los *conatus* de los individuos que forman la multitud a través del papel constituyente de la imaginación. Dicha imaginación permite que las singularidades resistentes den lugar a lo común. La propuesta de Negri en *La Anomalía salvaje* se basaba en la insurrección de las potencias frente a su coagulación en el poder. La constitución de la potencia se basa en el desarrollo e integración paulatina de los *conatus* y las *cupiditas* en dirección al amor dirigidas por la imaginación, que articula las singularidades y las hace pasar de la resistencia a la construcción de lo común. Este proceso immanente del deseo hace ver la asimetría radical entre la potencia y el poder, entre el deseo social y colectivo, productivo y constituyente y las, sin embargo necesarias, reglas de mando. El revelar y destacar esta asimetría es la aportación esencial de Espinosa que apunta a la excedencia perpetua de una razón liberadora que “a través de la imaginación, se construye entre la acción de la *cupiditas* y la tensión del amor – en el borde del ser, inventando la eternidad”.

En Espinosa el ser, que se presenta como una immanencia productiva absoluta, adquiere una figura biopolítica, es decir, la ontología se convierte en política, en biopolítica. Una política que articula la singularidad y la multitud. Una singularidad que se da como no individual, como inserta en la substancia común y eterna, inserción en la substancia que no anula su singularidad sino que la afirma como irreductible y a la vez la dota de eternidad, una singularidad que se desarrolla en relaciones

interindividuales mediante un movimiento ético. La singularidad se inserta en la multitud como una tensión existencial que la relaciona con las otras singularidades a través de una relación de utilidad común y como una mutación que permite a la singularidad adquirir una dimensión política, colectiva. En este segundo sentido para las distintas singularidades ser-multitud significa hacer-multitud, es decir, entrar en un proceso material y colectivo dirigido por una pasión común, por la integración de los diversos deseos en un proyecto común dirigido por el amor. Este hacer-multitud en tanto que supone la imitación de los afectos y la articulación de los deseos y las potencias de las singularidades que en él confluyen sustituye al contrato de los individuos posesivos del contractualismo. La multitud, por un lado, articula las diversas singularidades en sus diferencias respectivas y además tiene un carácter activo, quiere hacer la república. Para Negri, el resultado político de la *Ética* espinosiana “no es la reconstrucción de lo orgánico, sino la construcción de lo común” y en esa construcción de lo común juega un papel esencial el amor, entendido como una relación racional y constructiva entre la potencia ontológica constituyente de los individuos y su acción colectiva. La política, en tanto que construcción de instituciones, cuyo último origen es el deseo, pasa a través de las singularidades para construir lo común, un común cuya constitución y gestión colectiva es el objeto, precisamente, de la política.

Como vemos, Negri se reafirma en su interpretación inicial de Espinosa que relaciona de forma esencial la política y la ontología. Una ontología y una política de la immanencia y de la potencia, producto de unas singularidades deseantes y afectivas que articulan sus deseos individuales en un deseo colectivo constituyente que da lugar a la multitud como sujeto que guiado por el amor construye y gestiona lo común, más allá de lo privado y lo público. Negri articula de nuevo su reflexión histórica y filológica sobre la obra de Espinosa con la proyección de la misma hacia nuestro tiempo, hacia nosotros, conectando las geniales intuiciones del filósofo holandés con la construcción de soluciones para los acuciantes problemas a los que nos vemos enfrentados hoy. Problemas a los que quizás sólo un replanteamiento de la idea del comunismo, considerado

como la construcción y gestión de lo común, como el horizonte ontológico de nuestra época, pueda dar alguna esperanza de solución.

Francisco José MARTÍNEZ

PONCZEK, R.L.: *Deus ou seja a Natureza. Spinoza e os novos paradigmas da Física*, Salvador, Edufba, 2009, 349 p.

O presente livro de Roberto Ponczek mostra como é feliz o cruzamento da filosofia e da ciência, algo que a partir de Hegel se separara e que hoje volta a ser reabilitado, numa prática que por demais agradaria a Spinoza, cultor de múltiplos saberes entre os quais a física ocupava um plano de destaque. É um texto escrito com a clareza de um físico, a sensibilidade de um músico, a profundidade de um metafísico e a sedução de um pedagogo. Nele se estabelece o diálogo entre autores: Spinoza e Einstein são os protagonistas maiores mas também se fazem cruzamentos com outros pensadores de monta como Descartes, Leibniz, Hume, Kant, no que respeita à filosofia ou Michelson, Morley, Lorentz e Schrödinger no que concerne à ciência. Também as diferentes matérias que habitualmente são trabalhadas na sua especificidade própria são feitas convergir e entre-actuar pois a filosofia aparece em consonância com a física bem como com a música e a pedagogia.

A preocupação pedagógica está patente no cuidado com que se expõem, de um modo claro e acessível a leigos em física, teorias tão complexas como a relatividade geral e especial ou o princípio da incerteza. A mesma atenção é concedida aos leitores não filósofos, para os quais certas noções básicas como essência, existência, duração, substância, tempo, são apresentadas de um modo simples embora não simplista. A abstracção dos conceitos quer da física quer da filosofia é minorada pela apresentação da génese dos mesmos e pela sua inserção no contexto histórico e cultural em que surgiram, o que os torna mais acessíveis permitindo a sua integração nas referências significativas e conceptuais dos leitores. O uso constante de histórias e de metáforas é outro auxiliar determinante, conseguindo que um discurso em si mesmo difícil se torne familiar para a mente de quem estuda. Note-se que todas estas ajudas não

prescindem de dois requisitos prévios, indispensáveis segundo R.P. para todo o aprendiz de física: que saiba cálculo e que domine o raciocínio matemático.

A crítica ao modo como habitualmente se ensinam as diferentes disciplinas científicas é o primeiro degrau para uma proposta ambiciosa – motivar os alunos para a leitura e o estudo das obras originais dos grandes clássicos da física, levando-os a interessar-se por teses filosóficas sobre a Natureza. Se durante muitos séculos a ciência e a filosofia foram irmãs siamesas pois a grande maioria dos filósofos deu contributos relevantes ao campo científico, há que retomar a prática salutar de um cruzamento de olhares, trazendo-a para o domínio pedagógico, de molde a que o ensino das ciências deixe de ser asséptico, repetitivo e desinteressante como infelizmente tem sido. É essa a proposta de R.P. que, não se contentando em re-activar o diálogo entre filosofia e física, apela também para a música. Por isso coloca em paralelo Bach, com a sua esplendorosa “música do sujeito” e a revolução científica e filosófica ocorrida no século XVII, que coloca o homem no centro do Universo, tornando-se ele, e não a terra, o ponto de referência de todas as coisas.

O itinerário que o autor nos propõe procura estabelecer pontes entre duas épocas (o séc. XVII e o séc. XX) e entre dois filósofos (Spinoza e Einstein). Um projecto tanto mais difícil quanto sabemos tratar-se de dois pensadores inseridos em contextos marcados por ideologias científicas fortemente contrastantes – o racionalismo determinista do qual Spinoza é representativo e a contestação do indeterminismo professada por Einstein, na sequência da teoria quântica. É uma preocupação de Ponczek mostrar como nas teorias einsteinianas há uma constante presença do filósofo luso-judeu, alguém que o autor da teoria da relatividade profundamente admirou. Não pretendendo fazer uma recensão exaustiva, limitar-nos-emos a assinalar aspectos que nos pareceram particularmente interessantes, sublinhando alguns pontos polémicos e/ou interpretações originais. Façamos primeiro da estrutura da obra, nas quatro partes que a constituem. Os títulos atribuídos a cada uma delas são suficientemente significativos para orientar o leitor: na primeira “A filosofia de Spinoza e as suas consequências para a física” a filosofia está mais presente, trabalhando-se temas

clássicos da metafísica como os conceitos de natureza e de causa, num diálogo com diferentes pensadores da modernidade. As partes segunda e terceira são dedicadas à relação entre Spinoza e Einstein perspectivadas à luz da teoria da relatividade e da teoria quântica. Numa linguagem orientada por preocupações pedagógicas e portanto acessível a leigos, estas difíceis temáticas são expostas de modo a que fique clara a sua génese e se tornem compreensíveis os seus parâmetros. A última parte, talvez a mais inovadora, propõe-nos “uma pedagogia filosofante da física” mostrando a actualidade do pensamento espinosano e as suas virtualidades para o ensino das ciências.

Cada uma das partes mencionadas é subdividida em capítulos, de títulos atraentes de modo a interessar um possível leitor. O capítulo I contraria a tese de que a vida de um filósofo em nada interessa para a compreensão da sua obra. De facto o homem e o pensador Spinoza é apresentado como fruto das múltiplas vicissitudes da diáspora judaica e do cruzamento de diferentes tradições, sublinhando-se o carácter precursor das suas teses, nomeadamente a sua influência noutros pensadores judeus que trilham os mesmos caminhos da independência de espírito, da ruptura com os bem pensantes e da abertura de novos continentes do saber. A breve biografia delineada vem-nos lembrar que os filósofos têm uma pátria, um rosto, uma história de vida, factores que de modo algum são dispensáveis para a compreensão das suas teses.

Do capítulo II, “A filosofia de Spinoza e algumas lições pedagógicas”, sublinhamos o olhar do cientista que, através dos conceitos de inércia e de força externa, aproxima a pequena física do autor da *Ética* e a grande mecânica de Newton. A propósito das “leis da conservação da Natureza” e do “princípio da causalidade”, os capítulos III e IV confrontam o pensamento de algumas figuras maiores da física e da filosofia dos séculos XVII e XVIII, provocando um diálogo entre Descartes, Leibniz, Huygens, Hume e Kant.

De particular interesse para os alunos de física – ou para quem pretenda obter conhecimentos nesta matéria – é o capítulo V sobre a teoria da relatividade. Nele Ponczek propõe-se fazer uma “história bem comportada da teoria da relatividade especial e geral” integrando estas teses num contexto inter-disciplinar amplo. As discordâncias de Einstein perante as teorias de Mach e de Heisen-

berg são-nos apresentadas como reforço da posição defendida pelo autor da teoria da relatividade, cujo objectivo é compreender a Natureza tal como ela é e não como se nos apresenta. Nota-se um desejo marcado de contextualizar as teorias físicas – neste caso as teorias da relatividade geral e especial – ligando-as, bem como as suas antecessoras, às especulações filosóficas dos seus autores. De igual modo é nítida a vertente pedagógica, uma perspectiva que Ponczek nunca abandona e que resulta da sua longa experiência de ensino. Devido a ela aconselha os professores a não prescindirem do humor, por muito formais e científicas que sejam as teses que ensinam. É também interessante e esclarecedor o relato feito das críticas ideológicas a que foram sujeitas as teses de Einstein, sobretudo por parte de físicos alemães anti-semitas. Fica bem patente que o conhecimento científico não se desenvolve numa redoma e que há factores extrínsecos que são parte importante da sua génese.

Se o cap. V é de cariz predominantemente histórico e científico, o cap. VI – “Encontros metafísicos de Einstein com Spinoza” – tem uma vertente filosófica, embora não abandone a incidência pedagógica. O objectivo é sublinhar a convergência entre o programa de pesquisa científica de Einstein e a metafísica de Spinoza. Trata-se pois de mostrar a professores e alunos de física, as vantagens que terão se perceberem as teorias da relatividade (especial e geral) a partir do pensamento do autor da *Ética* e não como uma construção interna da física.

A perspectiva filosófica e a presença (embora indirecta) de Spinoza continuam a fazer-se sentir nos capítulos VII e VIII que se debruçam respectivamente sobre a essência, a existência e o princípio de incerteza e os paradoxos da física quântica. Inicia-se com eles um processo diferente – a exploração das afinidades negativas entre Einstein e Spinoza, ficando patentes as discordâncias do primeiro relativamente a Bohr e a Heisenberg. Tal como o filósofo judeu se opôs aos sistemas metafísicos coevos, também Einstein se insurgiu contra o indeterminismo e a contingência defendidas pela Escola de Copenhaga. A presença do autor da *Ética* continua a fazer-se sentir nas interpretações contemporâneas da teoria quântica e da teoria da relatividade, como é o caso das teses de Bohm. Estas são hipóteses que devolvem ao mundo microscópico “o determinismo tido como

perdido”, dizendo-nos R.P. que a teoria das variáveis ocultas representa a consumação dos sonhos de Spinoza e de Einstein no que respeita a um mundo ordenado, livre de contingências e de arbitrariedades.

Os capítulos IX e X integram a última parte da obra, nitidamente orientada para a pedagogia, propondo-se Ponczek corrigir as actuais deficiências do ensino/aprendizagem da física, mediante o recurso a Spinoza. Trata-se de uma pedagogia filosofante, descentralizada e descentralizadora, “uma pedagogia sem sujeitos nem objectos”. Retomando a metáfora do martelo que o filósofo judeu usara no *Tratado da Reforma do Entendimento*, R.P. propõe-nos um ensino/aprendizagem que acentua mais o “fazer” do que o “receber” ou o “ouvir”, contraria a especialização que considera sinónima de estreiteza de espírito e acarinha a visão interdisciplinar, a que mais nos aproxima de um “pensar como a Natureza pensa”.

O capítulo X é o culminar das intenções do autor. Nele nos é proposta “uma pedagogia filosofante” inspirada em Spinoza para quem a Natureza tanto é material como pensante. Os infinitos atributos da Substância, dos quais apenas o pensamento e a extensão nos são acessíveis, regem-se por leis estritas que o homem deverá descobrir. De facto ele não as cria mas antes as desvenda ou desoculta, através da razão, faculdade que nos permite aceder a uma realidade ordenada no seu mínimo pormenor. Inspirado em Spinoza, Ponczek fala-nos da verdade como “um campo ressonante de forças”, um resultado da comparticipação do homem na Natureza, na qual ele tem um estatuto de modo entre outros modos. O livro termina com uma recolha de trechos de pessoas célebres que escreveram sobre o filósofo judeu, mostrando como este as influenciou, motivou ou simplesmente encantou, convidando a ulteriores leituras.

É uma obra que revela o enfoque de um mestre, alguém que pretende ensinar mas que simultaneamente nunca perdeu o gosto de aprender. Tendo como ponto de partida a Física pois é esta a sua formação de base, Roberto Ponczek não se limita a debitar informações, antes convida à descoberta, numa dupla intenção: por um lado, mostrar que importa estabelecer pontes entre continentes disciplinares habitualmente entendidos como auto-suficientes; por outro evidenciar a importância de uma revisitação do passado que atra-

vés de um olhar contemporâneo se reveste de insuspeitas virtualidades. Porque se a linha directriz do livro é apelar a convergências e verificar analogias em disciplinas como a física, a filosofia, a música e a literatura, é também seu objectivo sublinhar afinidades em autores longe no espaço, no tempo e nos interesses.

Adverso a um pensamento dicotómico, que se constrói por oposições e demarcações, Ponczek lamenta o equívoco que leva ao divórcio entre físicos e filósofos e denuncia as acusações que uns e outros mutuamente proferem. Assim censura o excessivo pragmatismo que por vezes enforma as críticas dos físicos aos filósofos, nomeadamente quando os acusam de perder tempo com problemas insolúveis, continuamente revistos e nunca abandonados. Também não deixa passar a preguiça dos filósofos quando se recusam a penetrar na linguagem especializada das ciências, alegando o carácter hermético das mesmas. Daí certamente a importância que atribui ao pensamento de Spinoza, uma tentativa conseguida de filosofar à maneira dos géometras e de fundir matéria e pensamento, entendendo-os como verso e reverso de uma mesma realidade substancial.

Sensível à dimensão histórica, o pedagogo Ponczek dá um particular relevo à didáctica da física e demarca-se do modo como habitualmente ela é ensinada. De facto não é habitual que os docentes desta disciplina se debrucem sobre a génese dos seus conceitos ou procedam à arqueologia das suas teorias. Na sequência de Kuhn que já se insurgira contra uma abordagem não histórica no ensino das diferentes ciências, o autor propõe uma pedagogia das mesmas que não só atenda ao seu contexto histórico mas que tenha também em conta os diferentes factores que influenciaram a construção de um paradigma, mostrando como este, para além da razão e da experiência, é também perpassado por factores de ordem subjectiva e mesmo emotiva. A metáfora da espiral é usada para simbolizar a génese do pensamento científico, mostrando que este está profundamente inserido num contexto histórico, filosófico, físico, ideológico, religioso e artístico, do qual é artificial descolá-lo.

Longe de negar o contributo que a filosofia pode dar à ciência R.P. mergulha na metafísica, a mais árdua das disciplinas filosóficas, e nela encontra um terreno propício para enquadrar as ques-

tões científicas. Estas só serão totalmente compreendidas quando se tornar clara a interrogação profunda que lhes subjaz. E é esse desejo de compreender o lado oculto da realidade, de ultrapassar o visível, o aparentemente normal e óbvio que ele sublinha como atitude comum a cientistas e filósofos, mostrando a convergência dos caminhos trilhados por uns e outros. Distanciando-se das linhas dominantes da filosofia contemporânea, marcada por querelas lógico-linguísticas, R.P. retoma a trama metafísica que tão grata foi a Spinoza, aproximando a descentração antropológica que este pensador defendeu e as teses einsteinianas nas quais o homem é pensado juntamente com a Natureza. Assim a teoria da relatividade deixa de ser uma construção interna da física e passa a entender-se de um modo articulado com a imanência espinosana.

Em Spinoza, tal como em Einstein, o homem calculador que se coloca fora do mundo é substituído pelo homem ressonante que se torna “porta voz do lógos e mensageiro do ser”. Em ambos há uma sintonia do homem com o Universo, do qual o primeiro é expressão. Muito mais do que com a física do seu tempo que entende o homem como “centro ontológico e cognitivo do universo”, a descentração espinosana está em convergência com o projecto de Einstein. De facto, ambos sustentam a primazia da Natureza sobre o homem e não deste sobre aquela. Um e outro defendem um panteísmo naturalista bem como uma causalidade determinística inerente à Natureza. Com uma distância de séculos, filósofo e cientista estão em consonância quanto ao conceito de causalidade, entendendo-a como condição ontológica do universo. Ambos recusam concepções que a consideram como algo empiricamente construído, à maneira de Hume, ou como uma categoria do espírito humano, seguindo a perspectiva de Kant.

A pedagogia clássica encara o mestre como transmissor de conhecimentos a um aluno que os absorve. Mais perto de nós, começa-se a considerar factores psicológicos, atendendo-se às motivações e aos interesses do aprendiz. R.P. vai mais longe, entendendo o termo conhecimento no seu sentido francês de “connaissance”, à letra “nascer com”. Por isso valoriza o renascimento que toda a aprendizagem verdadeira implica, renascimento que decorre da relação dialógica. Mestres e alunos compartilham de um mesmo saber que é traba-

lhado na sala de aula. Inspirado em Spinoza e Einstein o autor propõe aos professores que estabeleçam nas suas aulas uma relação descentralizada, dialógica, fruto da relação entre partes e todo. Mestres e aprendizes deverão compartilhar um mesmo saber. É um processo solidário que não prescinde de um percurso solitário, uma aprendizagem individual e exigente que se reforça com aquilo que experimentamos todos os dias. A inserção no quotidiano, no que este tem de aparentemente banal e comezinho, permite-nos perceber que somos partes, malhas ou elos de uma cadeia contínua. Ora é na resolução desses aparentemente pequenos e triviais problemas que aprendemos a compreender o mundo.

Diferentemente das questões que a física tradicional impõe aos seus alunos, as propostas de Ponczek processam-se de dentro para fora, partem de vivências, não são artificialmente impostas. Para ele, o mestre espinosista é descentralizador, substituindo as certezas por dúvidas e obrigando a um pensamento solidário. O aluno aprenderá a estar atento aos fenómenos circundantes e a sua iniciação científica far-se-á através deles, dispensando o recurso a bibliografias extensas pois o excesso de livros pode ter efeitos nocivos.

Note-se que embora estejamos de acordo quanto à metodologia apresentada afigura-se-nos no entanto que a pedagogia descentralizadora que Ponczek propõe não corresponde exactamente ao modo como o autor da *Ética* expôs e explicou as suas teses. É verdade que estas eram discutidas por grupos de discípulos e sujeitas a rectificação por parte do filósofo. Não podemos no entanto esquecer que o método sintético utilizado não é um processo de descoberta, exigindo uma aceitação de pressupostos fundantes a partir dos quais todo o sistema é deduzido. Dificilmente chegaríamos às primeiras definições da *Ética* se nos baseássemos no quotidiano. O próprio Spinoza aconselha por vezes a que suspendamos o nosso juízo, aceitando teses que se afiguram incompreensíveis mas que mais tarde serão esclarecidas – “*de his impraesentiarum satis*”, diz-nos ele ao finalizar o escólio da proposição XV do livro I da *Ética*. E este pedido de aceitação e adesão é algo que se repete ao longo da obra.

A concluir esta recensão reforçamos que se trata de um livro que nos interpelou, motivou e levantou questões. Houve interpretações que nos in-

trigaram e/ou surpreenderam; outras das quais discordamos. No entanto, todas elas nos fizeram pensar ou mesmo rever posicionamentos. A abertura para novas leituras do pensamento espinosano é a melhor homenagem que podemos fazer a alguém que simultaneamente nos fez compreender que o determinismo e a liberdade convivem em cada homem. Como escreve Ponczek : “É necessário fazer da finitude do homem o seu projecto e não a sua prisão”. No presente livro há inúmeras pistas para um projecto libertador, nomeadamente no que respeita à assunção da tese espinosana de que todos somos modos da Natureza e de que, consequentemente, o conhecimento implica uma vibração comum do Ser com os seres exigindo uma aproximação de todos. Somos assim convidados a pensar, como Espinosa nos propôs, “junto com e não sobre o Universo” transformando-se o acto de pensar numa verdadeira cosmodinâmica.

Maria Luísa RIBEIRO FERREIRA

SANGIACOMO, A.: « Actions et qualités: Prolégomènes pour une lecture comparée de Boyle et Spinoza », *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza* 42, Lyon, 2012, 36 p.

Este trabajo contiene los resultados parciales de una tesis dirigida por Filippo Mignini y Pierre-François Moreau, acerca de la teoría del cuerpo en Spinoza en relación con su medio científico y filosófico. La autora inicia su reflexión cuestionando una línea interpretativa que asocia el interés de Spinoza por el dinamismo y la actividad de los individuos (*conatus*) con filosofías de inspiración renacentista más que con la ciencia del siglo XVII. Pero también Andrea Sangiacomo muestra su escepticismo hacia aquellos intérpretes que subordinan la física de Spinoza a la ciencia cartesiana, acentuando así la pasividad. Estas dos actitudes adolecen de un error metodológico de naturaleza reduccionista. Pues el interés de Spinoza por Descartes no implica su desprecio hacia otros planteamientos: conocedor de la doctrina de Boyle acerca de las cualidades, el filósofo holandés se habría inspirado en ella a la hora de construir su noción de individuo –nudo donde se articula la actividad y la pasividad.

La sugestiva hipótesis no tiene poca importancia, cuando se miden sus consecuencias en la doctrina que Spinoza desarrolla en la segunda (su gnoseología) y cuarta partes de la *Ética*. Hipótesis clara, pues, pero atrevida y difícil de argumentar.

La A. procede con arreglo a un plan estricto que pasa por la reconstrucción de la doctrina boyleana de las cualidades (en: *Origin of forms and qualities*, 1666) antes de abordar el examen de la noción de individuo que aparece en la segunda parte de la *Ética*. La hipótesis corpuscular de la materia defendida por Robert Boyle trae consigo una manera de pensar las cualidades de los cuerpos, muy diferente de la de Galileo y Descartes. En efecto, desde una perspectiva realista, Boyle considera que las denominadas cualidades secundarias (por ejemplo, el color) –lejos de ser subjetivas– derivan de la “textura” del cuerpo. Todas las cualidades del cuerpo derivan de cierta disposición estructural del mismo para producir *efectos mecánicos* sobre otros cuerpos. Así pues el planteamiento de Boyle no da una vuelta atrás para la recuperación de las formas sustanciales aristotélicas, sino que supone una concepción científica y mecanicista de la materia, incluso más congruente que la defendida por Descartes.

El científico inglés y el filósofo holandés se interesan por los cuerpos compuestos que son agregados estables de elementos simples: *corpora simplicísima* en Spinoza, *minima naturalia* en Boyle. Lo que éste denomina “textura” de un cuerpo habría sido repensado y reformulado por Spinoza como la “esencia actual” o *conatus*; es decir: una forma con determinada capacidad de resistencia a las presiones del entorno y al mismo tiempo con una cierta capacidad para producir efectos mecánicos.

Por ello, la “esencia actual” de Spinoza, siendo más plástica que la “textura” de Boyle, acredita también una capacidad mayor para adaptarse a los cambios ambientales sin ser destruida. Esta disposición adaptativa aumentaría sin cesar en función del grado de complejidad del individuo, de tal manera que, en el límite, ese individuo complejísimo que es la naturaleza total no sería destruible en tanto que totalidad, por lo que cabe considerarlo eterno.

Todo lo dicho probaría que Spinoza no piensa su filosofía de espaldas a los debates científicos de la época, procurando una base científica a la ética.

El trabajo de Andrea Sangiacomo lleva la impronta de sus dos directores de tesis, y es un sedimento al que llega tras largas horas de reflexión y debate. Las notas reflejan la puesta al día de las publicaciones sobre el tema (en francés, inglés, italiano y español) que han alimentado la reflexión de la autora. La hipótesis, defendida con todo rigor en este artículo de correctísima factura, merece ser tomada en cuenta y resulta muy difícil de rebatir.

Maria Luisa DE LA CÁMARA

VILLIAUD, P.: *Spinoza d'après les livres de sa Bibliothèque*, Paris, Malassis, 2012, 160 p.

La primera edición de esta obra vio la luz en Bibliothèque Charconac en 1934. El interés de la publicación que aquí se comenta (revisada en su día por Carl Gebhardt) radica pues en la recuperación de la mirada peculiar con la que Paul Villiaud ve a Spinoza. Este traductor y erudito fue un notable especialista en la Kábala, y así evoca la figura de Spinoza en el marco de su vida y en el medio cultural de su época a partir de los libros de su biblioteca. Sin pretender resolver definitivamente la espinosa cuestión de las influencias recibidas, esos libros ponen de manifiesto en todo caso el interés del filósofo por ciertos asuntos.

La biblioteca de Spinoza, de acuerdo con el inventario realizado a su muerte, estaba integrada por 159 volúmenes. La clasificación de Villiaud comenta los libros agrupándolos por materias y en relación a la evolución de la trayectoria vital del filósofo.

Los dos primeros capítulos dan cuenta de su temprana formación judía para justificar la presencia de un representativo conjunto de libros religiosos, tanto rabínicos como cristianos. Una vez separado de la Sinagoga y vuelto hacia el cristianismo, habría tomado contacto con la obra del teólogo alemán Sandius cuyo contenido daba razón de la doctrina cristiana en los primeros siglos. Calvino, Jean de Bologne y Grotius (*De imperio summarum potestatum circa sacra*), así como un compendio de obras agustinianas son otros de los autores de libros religiosos de su biblioteca.

También posee algunos libros de filosofía, aunque no muchos: Aristóteles, Séneca, Epicteto y Bacon. Y naturalmente, Descartes de quien Vi-

lliaud dice que Spinoza fue un “fils indiscipliné”. De acuerdo a los volúmenes existentes, Spinoza habría leído también la *Logica vetus et nova* de Clauberg, o la de Keckermann, así como alguna obra del cartesiano Velthuysen.

Maimónides (*Guía de perplejos*) se habría hecho sentir en la actitud mental de Spinoza más que en los contenidos filosóficos defendidos por él. *Los diálogos de amor* indicarían la lectura de León Hebrero – si bien eso no justifica para Villiaud una influencia irrefutable.

Entre los autores de teoría política figuran: Justiniano (*Instituciones*), Maquiavelo (*Obras completas*), Tomás Moro y Luis Vives. Así como también Baltasar Gracián y Arnold Clapmarius, jurista famoso en su tiempo. Y, naturalmente, Jean de la Court y Saavedra Fajardo.

En materia de historia, Spinoza poseía obras de los clásicos: en sus anaqueles había libros de Tito Livio, Tácito, Salustio, Quinto Curcio, Plinio el Joven, César, Flavio Josefo, Hobbes y Antonio Pérez, entre otros.

El capítulo tercero da cuenta de los tratados científicos en materia de matemáticas y física, astronomía y fisiología.

En el capítulo cuarto se comentan las obras literarias de su Biblioteca. Spinoza poseía numerosos libros relacionados con sus orígenes ibéricos: *Las Novelas ejemplares* de Cervantes, obras de Quevedo y de Góngora, y *Comedias* de Pérez de Montalbán.

Entre los autores latinos más conocidos se cuentan: Virgilio y Petronio, Lucano, Ovidio, Plauto y Cicerón. Mientras que los libros en lengua griega no llegan a media docena. Se incluyen además algunas gramáticas y diccionarios.

En el capítulo quinto, Villiaud reflexiona sobre las obras que no están, pero que deberían encontrarse entre sus libros, porque consta que han sido enviadas. Así por ejemplo un tratado de óptica de Leibniz, que él mismo le enviara; un libro del rabino Aplacar; o el famoso *Homo politicus* enviado a Spinoza por un amigo (y mencionado en la Correspondencia). En este capítulo se consignan libros que como *Efemerides* y *Obra devota la Cuna* son de difícil identificación.

A modo de conclusión, Villiaud pondera la opción de Spinoza por la vida solitaria entre sus libros. Aunque esa imagen tiene mucho de apariencia. Spinoza es visto también por el erudito

francés como un apasionado hombre de su tiempo.

El volumen se completa con otro Inventario de los libros de Spinoza, agrupados en función de su tamaño y numerados como en el *fac-simil* adjunto: 24 libros en formato *In-folio*, 55 libros en formato *In-quarto*, 39 libros en formato *In-octavo* y 41 libros en formato *In-12*. Ésta lista se ha confeccionado, según indica el editor en nota de pie de página, a partir del inventario realizado en 1889 por Abraham Jacobus Servaas van Rooijen y de la lista de Jacob van Sluis -Tonnis Musschenga de 2009.

Maria Luisa DE LA CÁMARA

VINCIGUERRA, L.: *La semiotica di Spinoza*, prefazione di C. SINI, Edizioni ETS, Pisa 2012, 201 p.

Nell' *Essay on human understanding*, Locke propone una ripartizione generale delle scienze umane nella quale, accanto alla «Fisica» e alla «Pratica», colloca la *Semeiotiké* (termine poi ripreso da Peirce, che parlerà di *Semiotics*), ovvero la «scienza dei segni»: «il suo compito – scrive Locke – è di considerare la natura dei segni di cui fa uso la mente per l'intendimento delle cose, o per trasmettere ad altri la sua conoscenza». Intesa come un'arte del pensiero ai fini della significazione e della comunicazione, la *Semeiotiké* viene fatta coincidere da Locke con la *Loghiké*. Né il termine 'semiotica', né una specifica dottrina dei termini, o del linguaggio, nel senso illustrato nell' *Essay*, sono presenti nell'opera spinoziana, eppure – e la storiografia lo ha sempre riconosciuto – è innegabile l'importanza che in essa riveste il tema del «segno»: dalla definizione della conoscenza immaginativa come *cognitio ex signis*, alla spiegazione della profezia, di cui il segno è elemento distintivo. *La semiotica di Spinoza* di Lorenzo Vinciguerra contribuisce all'indagine su questo tema nell'opera spinoziana facendole compiere un salto di qualità. L'intento di questo lavoro è infatti quello di proporre una lettura unitaria, di comprendere la «logica interna» della meditazione del filosofo olandese sulla natura dei segni. E questo viene fatto seguendo da vicino, quasi con la lente di ingrandimento, lo sviluppo genetico dell'immaginazione, a partire dei lineamenti di fisica del “trattatello” di *Ethica* II. Ne risulta, alla fine,

la possibilità di collocare Spinoza pienamente – e non solo per alcune rapsodiche affermazioni – nella storia della semiotica, una storia certo «minore» rispetto a quelle dei grandi temi filosofici (come la metafisica), ma che da sempre ha attraversato il pensiero occidentale.

È il penultimo capitolo del libro (*Umani modi*, pp. 145-168) a chiarire, grazie a un argomentare di ampio respiro, quanto emerge gradualmente dalla lunga e minuziosa analisi condotta nei sei capitoli precedenti, ossia che, in ultima istanza, occuparsi del ‘segno’ in Spinoza, significa allontanarsi dalla concezione esclusivamente ‘logica’ (quale quella proposta da Locke), per fare invece i conti la «scandalosa novità» di una antropologia antisostanzialista. Il rifiuto spinoziano del sostanzialismo (di un nucleo irriducibile e costitutivo dell’uomo che presiede al senso del mondo) e del dualismo di corpo e pensiero, natura e cultura, necessità e libertà (a favore di una idea di natura umana sempre dipendente dalle leggi della Natura e dalle passioni), si traducono in una visione dell’uomo come individualità «preceduta» e «costituita» dalla relazione: «sono le condizioni di co-esistenza degli individui a rendere pensabili le loro singole esistenze, non il contrario». Il discorso sul segno, nell’opera di Spinoza, è dunque, in ultima istanza, una riflessione sull’uomo come «parte della natura», «modo della sostanza», *conatus* che risponde alle sollecitazioni esterne, ossia come entità costitutivamente incompleta e rinviante ad altro da sé. Concetto questo, che troverà una rinnovata formulazione, in età contemporanea, in Peirce, nella definizione di uomo come «segno».

Parlare di semiotica in Spinoza significa allora ripercorrere lo sviluppo genetico del segno, dalla sua origine strettamente fisica (il *vestigium*, la traccia corporea) fino alla teoria dell’immaginazione e della memoria, per arrivare a mostrare che l’uomo, in quanto sempre «tracciato» o «segnato», è «portatore» e non creatore di significato. «Portatore» innanzitutto di tracce fisiche (le *affectiones* del suo corpo), ma – come il testo andrà spiegando progressivamente – anche del pensiero che le interpreta: essere *modus* o *affectio* dell’infinita sostanza significa perdere il ruolo di soggetto o autore del pensiero, per divenire «luogo» del verificarsi del pensiero, sia di quello immaginativo (*ex signis*), che di quello razionale (*per causas*).

La logica semplice e rigorosamente unitaria di una semiotica in chiave spinoziana è dunque quella implicata nel duplice significato del termine *affectio* – proprietà eterna della sostanza (*modus*), proprietà transitoria dei corpi (*affectio/affectus*). Su tale fertile ambivalenza, infatti, si fonda l’intera trattazione del corpo e dell’immaginazione: *modus*, o *affectio* della sostanza, il corpo dell’uomo è a sua volta modificato, tracciato, segnato dagli altri modi o *affectiones* (i *vestigia* del “trattatello di fisica”). E queste *affectiones*, o *vestigia*, o tracce, lo costituiscono, lo strutturano nella sua identità di individuo, infatti «non vi è corpo al di là delle sue modificazioni» (né c’è un uomo ‘nudo’ o una ‘sostanza’ umana distinta dalle sue affezioni), ma c’è solo una continuità dell’«essere tracciato»: il corpo è dunque un «modo modificato-modificante», una «affezione di affezioni» o, per dirla con Pierre Bourdieu, «una pratica o insieme di pratiche».

Il concetto di *vestigium* (*affectio corporis*) del Postulato 5 del “trattatello” viene utilizzato da Spinoza come *notio communis* per indicare «le modificazioni o unità semiofisiche più semplici» e procedere alla costruzione genetica del concetto di immagine. In quella che Vinciguerra chiama la «fisica del *vestigium*» acquista allora un rilievo insospettato la distinzione tra corpi duri, molli e fluidi, perché caratterizza i corpi non in base alle loro ‘nature’, ma alla loro diversa «tracciabilità» o capacità relazionale (capacità di ogni individuo «di essere tracciato e di tracciare»): la *mollitia* – proprietà mediana – costituisce tale capacità, propria di tutti i corpi, la «durezza» esprime una minore capacità o una maggiore resistenza alla tracciabilità e la «fluidità» la maggiore capacità di ricevere tracce, insieme alla minore capacità di conservarle. La *figura* deve essere vista, allora, come l’insieme e, contemporaneamente, la «norma» delle tracce che «segnano» una superficie (differenziandosi così dal *vestigium* solo per grado e non per natura), allo stesso modo in cui la *forma* – concetto che perde il suo senso statico – va considerata come «la totalità» delle *figurae* che le è dato di rivestire e, insieme, come la legge interna che consente di concatenarle e di passare da una all’altra conservandosi la stessa. Nella logica unitaria della continuità dinamica che fonda la fisica del “trattatello”, la *figura* è «uno degli stati ammessi dalla forma» (una «posizione» o «situazione» o

anche *habitus* delle sue parti). La concezione astratta del corpo fissata nella triade geometrica *superficies-lineae-puncta* viene soppiantata dalla relazione dinamica *forma-figurae-vestigia*, più espressiva della *extensio* quale attributo eterno e infinito della «potenza» di Dio: i corpi non sono pensabili come addizioni del discreto (i punti che generano la linea, le linee che generano le superfici, ecc.), ma possono essere intesi come «rapporti» regolati da leggi che si accordano con le leggi dell'universo. *Situs vestigiorum*, luogo di tracce (che lo «incidono» ma, in sé, sono incorporee, come i *lekta* degli stoici) il corpo è, esso stesso, attività tracciante. E poiché la traccia è anche «rinvio», ogni corpo finito, in quanto tracciato, rinvia ad un altro, e in questo processo si costituisce e si rende comprensibile, implicando così nel proprio statuto l'incompiutezza.

Nell'economia della semiotica spinoziana riveste allora un'importanza cruciale la *memoria* (da non confondersi col ricordo e la rammemorazione), che – in quanto «concatenazione» di segni – può essere considerata una vera e propria «scrittura del corpo» (dove «corpo» è, insieme, soggetto e oggetto). Una scrittura immanente e prelinguistica: il singolo corpo riceve e trattiene tracce e, a sua volta, traccia altri corpi, formando in questo continuo processo la propria identità e, attraverso questa, significando il mondo. Lo Scolio della pr. 18 di *Ethica* II, mostra infatti come il mondo non sia lo stesso per il soldato e per il contadino, la cui diversa interpretazione dei segni (le tracce sul terreno) è determinata dalla abitudine-memoria, ossia dalla concatenazione dei *vestigia* che hanno «tracciato» il loro corpo nel suo «durare». Essi sono entrambi «portatori» e non autori di senso, e lo sono al pari di ogni altro individuo, essendo la *tracciabilità* non una prerogativa del corpo umano, ma una capacità di tutti i corpi dotati di un sufficiente grado di complessità. Si fa chiaro allora come l'orizzonte in cui si iscrive tale *teoria della tracciabilità* sia «cosmologico» e come la *facies totius universi*, l'infinito volto della natura, debba essere intesa come la totalità della sua tracciabilità: una totalità relazionale e non sostanziale, espressione di una scrittura immanente, di una *cosmo-grafia* priva di autore e di scopo, che pone fine all'immagine galileiana di un libro scritto da un Autore ad esso esterno.

È l'immaginazione a introdurre l'aspetto mentale o interpretativo in questa teoria della tracciabilità: le «immagini», infatti, non si sovrappongono alle tracce, ma sono ad esse contigue (Vinciguerra propone anche una sottile analisi della loro differenza sul piano fisico) nella continuità di un processo che esclude il discreto, sia logico che fisico. Nell'*imago* la presenza del corpo esterno non risulta più solo «segnalata» (indicata, rivelata), ma «rappresentata» attraverso una «sintesi» di molteplici tracce in reciproca relazione. Spinoza emenda tuttavia il significato di «rappresentazione» immaginativa da molti «pregiudizi». Quello antropocentrico innanzitutto: se tracciabilità e immaginazione costituiscono l'aspetto corporeo e mentale dell'inferenza, e se ogni individuo è portatore di entrambi gli aspetti (*panpsichismo*), «il significato non ha origine nell'uomo» o piuttosto, l'uomo è «interprete» al pari di ogni altro essere. L'altro «pregiudizio» che Spinoza si lascia alle spalle è il «mimetismo»: rifiutando la sovrapponibilità di immagine e figura sostenuta da Descartes (*figura seu imago*), Spinoza non concepisce le immagini come «seconde» rispetto agli oggetti (o modelli) di cui sarebbero le «copie»: non c'è «prima» il corpo, «poi» la sua traccia, proprio perché le tracce «costituiscono» il corpo stesso. E se non c'è figuratività, non c'è neppure l'altro aspetto implicato dalla mimesi, ossia la difettosità: considerata in sé l'immagine è «potenza di accesso alle cose» e come tale non è mai imperfetta o erronea. Le immagini sono perciò «rappresentazioni» non in un senso «riproduttivo», bensì «significante», e sempre all'interno di un processo di rinvii, nel flusso delle *affectiones* che le determina. Presa isolatamente, l'immagine non è detentrica di significato, ma si limita a «segnalare» una presenza (è «angelica», annunciatrix). Il significato emerge solo nella relazione tra immagini. Per questo la memoria, in quanto concatenazione delle tracce e delle immagini, risulta fondamentale nella determinazione del senso.

Comportando l'aspetto mentale (ossia interpretativo, significante), l'immaginazione stabilisce allora una relazione triadica (simile a quella che fu dello stoicismo e che proporrà Peirce), che va a sostituire i due elementi della definizione medievale del segno (*aliquid quod stat pro aliquo*), nella quale può invece riconoscersi il *vestigium*: l'immagine è «qualcosa che sta in luogo di qualcos'al-

tro relativamente a qualcuno o a qualcos'altro». E poiché l'immaginare non è prerogativa umana, ma di tutti gli individui, l'interpretazione è un processo cosmico (*pansemiotismo*) fondato su tre elementi: corpo esterno efficiente (immagine-traccia significata), segno (immagine-idea significante), individuo (corpo affetto interpretante). Si comprende così l'espressione spinoziana secondo cui l'immagine non è «una muta pittura», ma è, insieme, significato e significante: «Le idee, i significati, significano e seguono nella mente, così come le immagini da esse affermate, ossia i significanti, si concatenano nel corpo». Destituito dallo statuto sostanziale, «portatore» (non autore) di tracce, immagini e significati, l'individuo è «il luogo» di un processo interpretativo cosmico e «necessario»: «Interpretare non è un atto facoltativo». Il senso non si aggiunge alle cose: la «prometeica» pretesa umana di porre la propria volontà quale origine del senso è «l'ultimo baluardo» della inveterata convinzione dell'uomo di ritenersi sostanza. Affidare la significazione all'immaginazione significa allora ben altro che consegnarla all'arbitrio o ridurla a un'illusione, vuol dire piuttosto riconoscere che le cose hanno significati che vanno oltre la nostra intenzionalità. Se non siamo padroni del senso – perché il pensiero non nasce nell'uomo, ma è l'uomo che «abita il pensiero», attributo infinito di Dio – allora sono le cose a significarci, prima ancora che noi le significhiamo: «Siamo significati prima ancora di significare».

Una teoria del segno, tuttavia, deve anche tener conto della necessità di «fissare» il significato. Si apre allora qui la considerazione del linguaggio, dove i segni, i *nomina*, diversamente dalle *voces*, stabiliscono una regola generale e riconosciuta del significato. È il tema dello Scolio 1 di *Ethica* II, pr. 40 (ampiamente analizzato nel capitolo *Il segno*, pp. 121-143), dove viene illustrato da Spinoza quel processo attivo di riduzione, semplificazione, e dunque «astrazione» in una «immagine comune» di una pluralità di immagini, secondo una norma particolare dettata da una certa disposizione del corpo. È l'aspetto pubblico del segno, che impedisce una variazione incontrollata del suo significato, implicando «una comunità di senso», «un'immaginazione comune». Ma la riflessione sul segno è portata da Vinciguerra fino alla considerazione spinoziana dell'arte (*L'arte del segnare*, pp. 169-179) con cui si chiude il testo:

non distinta dalle tecniche, estranea al tema della verità, come della bellezza, l'*ars* – alla luce della *teoria della tracciabilità* – è definibile come «arte del tracciare e del segnare nel corpo, sul corpo e fuori di esso», ossia come espressione «attiva» o «adeguata» dell'immaginazione, la cui valenza è essenzialmente etica: «Le arti sono le maniere individuale e istituzionali che i corpi si sforzano per natura di mettere in opera mediante le proprie leggi per gioire dell'eternità della loro essenza».

Cristina SANTINELLI

YALOM, I.D.: *The Spinoza Problem. A Novel*. New York, Basic Books, 2012. (*El enigma Spinoza*. Buenos Aires, Emecé, 2012)

Después de un currículum profesional largo como psiquiatra y profesor de psiquiatría universitaria y además después de haber escrito novelas filosóficas como *El día que Nietzsche lloró* (1995) y *Un año con Schopenhauer* (2003), Irvin D. Yalom (1931) quería realizar su “proyecto Spinoza”. Ese proyecto estaba motivado por el hecho que Spinoza, escribe Yalom en el prólogo, “escribió muchas cosas que tienen mucho que ver con mi especialidad en psiquiatría y psicoterapia – por ejemplo, que las ideas, los pensamientos y los sentimientos son causadas por experiencias previas, que las pasiones pueden ser estudiadas desapasionadamente, que la comprensión conduce a la trascendencia – y quise celebrar sus aportaciones por medio de una novela de ideas”.

Cuando estaba en Holanda, con ocasión de un Congreso profesional, visitó la Casa-Museo en Rijnsburg donde Spinoza vivió del año 1661 hasta 1663 inclusive. Allí Yalom se percató de que en la vida de Spinoza no había pasado nada tan atemorizador o apasionado como para hacer de ello el tema de una novela. Pero también aprendió que durante la II Guerra Mundial los soldados alemanes bajo el mando de Alfred Rosenberg, un importante ideólogo nazi antisemita, se llevaron a Alemania la Biblioteca reconstruida de Spinoza y todas las otras pertenencias de parte de la Casa-Museo. Yalom quiso entonces investigar este episodio de la historia y en su novela lo hace – desde su profesión como psiquiatra –, porque Spinoza constituyó un problema para los nazis y en parti-

cular para Rosenberg, como queda consignado en un documento histórico. Pero en su novela también analiza “el problema” que Spinoza constituye para él mismo.

Así que la novela está formada por dos historias: los acontecimientos de la vida de Spinoza en 1656 (el *herem*) en Amsterdam y su posterior estancia en 1666 en Rijnsburg y en Voorburg, son alternados con la biografía de Rosenberg en Estonia y en Alemania en el siglo veinte. Yalom ha hecho con sus ayudantes un gran trabajo, histórico y detallado. Al menos cuanto se refiere a Rosenberg, porque de la vida de Spinoza muy poco se sabe, como el propio Yalom reconoce; y por eso justifica su refugio en la imaginación y la ficción. Es un hecho histórico que una familia obrera habitaba desde siempre en una parte de la Casa como guardiana del Museo. Y es un detalle irónico que aproximadamente en los mismos años en que la otra parte de la Casa fue cerrada y confiscada por los ocupadores alemanes, una familia humilde tuviera escondidas a una madre judía y a su hija – como hicieron muchas familias en el pueblo cristiano de Rijnsburg. Las dos mujeres sobrevivieron a la guerra, quizás gracias a esa confiscación. Ellas salieron de su escondrijo después de la liberación en mayo de 1945, y fueron las primeras “visitantes” del Museo que firmaron en el album de visitantes, dando las gracias a la familia que les salvó la vida. En el libro de Yalom este acontecimiento histórico ocupa una pequeña parte.

En los diálogos de Spinoza con otras personas, el filósofo se expresa a menudo de manera torpe y antinatural, porque Yalom se sirve de los textos de Spinoza en el momento de hablar. Parece que el autor no se ha familiarizado lo bastante con el pensamiento de Spinoza como para permitirles expresarse en sus propias palabras, en lengua hablada y, al mismo tiempo, de forma adecuada. Así el filósofo parece un personaje distanciado, y no el hombre “de carne y sangre” que Yalom hubiera querido crear.

Al contrario, en los diálogos terapéuticos con Alfred Rosenberg, Yalom (en la persona de su alter-ego, el psiquiatra Friedrich Pfister) pisa un terreno más conocido, y consigue descubrir el problema de Rosenberg: su admiración hacia el gran escritor alemán Goethe, quien a su vez era un gran admirador del judío Spinoza.

De este libro se han hecho traducciones en 23 idiomas, y existe una versión en español publicada en Argentina, bajo un título que no hace justicia al propósito del psiquiatra Yalom, quien investiga los problemas pero no trata sobre enigmas.

Su forma literaria de novela, y la forma en que Yalom presenta el curso de los pensamientos de Spinoza, hacen su filosofía accesible a un público que, de otra manera, nunca se habría interesado por ella. En Holanda se publicó una traducción de este libro antes incluso que en los Estados Unidos, y muchos visitantes de la renovada y reabierta Casa-Museo de Spinoza en Rijnsburg, así como numerosos participantes a Coloquios, Seminarios y Encuentros de trabajo, admiten hacerlo por influencia de Yalom.

Miriam VAN REIJEN

Publicaciones pendientes de recensión:

- FÖRSTER, E., MELAMED, Y.Y.: *Spinoza and German idealism*, Cambridge, New York, C.U.P., 2012.
- JAMES, S.: *Spinoza on philosophy, religion, and politics: the “Theologico-political treatise”*, Oxford: O.U.P., 2012.
- KISNER, M.J.: *Spinoza on human freedom: reason, autonomy and the good life*, Cambridge: C.U.P., 2011.
- LORD, B. (Ed.): *Spinoza beyond philosophy*, Edinburgh: E.U.P., 2012.
- MARX, K.H.: *Cuaderno Spinoza*. Traducción, estudio preliminar y notas de Nicolás González, Mataró: Intervención Cultural-Montesinos, 2012, 264 p.
- MOREAU, P.-F.: *Spinoza y el spinozismo*. Traducción de Pedro Lomba, Madrid: Escolar y Mayo, 2012.

BOLETÍN COORDINADO POR

María Luisa de LA CÁMARA GARCÍA
Universidad de Castilla-La Mancha
marialuisa.camara@uclm.es