

**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 9
Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, vol. 24, enero-diciembre, 2007, pp. 333-400
Universidad Complutense de Madrid
Madrid, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361133108001>

- 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 9

Spinoza's Bibliographic Bulletin

N.º 9

ANSALDI, S: *Nature et puissance. Giordano Bruno et Spinoza*, París, Kimé, 2006, 159 pp.

Saverio Ansaldi, autor de un inolvidable trabajo sobre los vínculos entre el pensamiento de Spinoza y la literatura filosófica del Barroco español (*Spinoza et le baroque. Infini, désir, multitude*, París, Kimé, 2001), acaba de publicar un libro en el que nos ofrece siete estudios en cierta medida independientes sobre el pensamiento de Giordano Bruno y Spinoza. Y decimos que son en cierta medida independientes porque la obra que nos ocupa no se limita a poner en relación ambas filosofías (de hecho, lo hace explícitamente en tan sólo uno de sus capítulos: «Amour, perfection et puissance: un modèle de la nature humaine?», pp. 115-134), sino que va mucho más allá de semejante ejercicio, desarrollándose como una reflexión profunda y sistemática sobre los límites y las relaciones que cabe establecer entre cierto tipo de categorías que, tomadas sin la debida precaución metodológica, pueden arrojar más sombras que luces sobre nuestro objeto de estudio: en este caso, las de Renacimiento y época moderna o *âge classique*. Nos hallamos, pues, ante un trabajo en el que una de las cuestiones metodológicas esenciales e ineludibles para todo historiador de la filosofía moderna es abordada al hilo de un estudio riguroso, preciso, profundo de algunos de los temas centrales de las ontologías de Giordano Bruno y de Spinoza.

Señalemos en primer lugar de qué no se trata: de asimilar las ontologías de ambos autores, pues tanto el establecimiento de una filiación filológica como de una derivación textual entre Spinoza y Bruno es algo que el análisis, insiste Ansaldi, revela imposible. Ahora bien, ello no impide reconocer un núcleo temático o conceptual común a ambos autores –y de ahí la conjunción copulativa presente en el título. Ni derivación, pues, ni asimilación; sí, no obs-

tante, una cierta «afinidad electiva» cuyo análisis se revelará especialmente fructífero a la hora de abordar las épocas en que el pensamiento de ambos filósofos se inscribe.

En efecto, tanto el uno como el otro tratan de responder a una cuestión extremadamente precisa: una vez concebida la naturaleza como infinita, y una vez definida esencialmente como potencia productiva actual e inagotable, ¿qué significa la afirmación de una potencia infinita en el seno de un universo infinito, de una productividad inagotable que abole los principios de la trascendencia divina? Si Bruno y Spinoza elaboran dos concepciones de la inmanencia que no son asimilables, ambos, no obstante, tratan de definir las propiedades y los caracteres de una potencia infinita que obra en (y desde) el interior de los procesos naturales y que se expresa en la totalidad del universo. Así, el vínculo entre Bruno y Spinoza reside en que el pensamiento de ambos se focaliza en los conceptos de naturaleza y potencia, lo cual hace que en su reflexión adquiera un claro protagonismo la cuestión de las consecuencias antropológicas (éticas y políticas) de la infinitización de la naturaleza. Señalemos el porqué.

Uno de los ejes en torno a los cuales gira la práctica totalidad de los trabajos que componen el libro lo constituye la reflexión sobre el significado de uno de los jalones que marcan profundamente la irrupción del pensamiento de Bruno (y el desarrollo del núcleo antropológico de la ontología de Spinoza): con él queda cancelado uno de los tópicos de la filosofía humanista, abriéndose así el horizonte conceptual a nuevas posibilidades. Nos referimos al fin o a la demolición de la reflexión que se construye en torno al tópico de la *dignitas hominis*. Las consecuencias de la abolición de la trascendencia divina son graves, y decisivas, no siendo la menor de entre ellas la necesidad de pensar al hombre como una cosa más en el mundo, sometida a las mismas leyes y a los mismos principios que el resto de las cosas naturales.

Así, Ansaldi desarrolla un análisis de largo aliento del pensamiento de Bruno y de Spinoza interrogándose sobre el vínculo entre la ontología de la potencia que caracteriza diferencialmente a ambos autores y las consecuencias que dicha ontología acarrea en la esfera ético-política, en la esfera de la praxis. Ello, de por sí, posee un interés filosófico de primera magnitud, y de ello se ocupa prolijamente nuestro autor en los ensayos que componen su libro. Pero lo que consideramos especialmente reseñable es la reflexión metodológica que Ansaldi realiza a propósito de sus análisis.

En efecto, una de las cuestiones más acuciantes para el historiador de la filosofía es la de hacer aparecer la relación constitutiva entre ontología y antropología, entre naturaleza y potencia, que los textos de Bruno y Spinoza ponen de manifiesto. Y en este sentido Saverio Ansaldi se impone una doble tarea especialmente fructífera. En primer lugar, se entrega a un método comparativo cuyo objetivo es poner en evidencia los debates y las controversias que atraviesan las filosofías de Bruno (véanse los estudios «Perfection de la foi, perfectibilité de la vertu: Martin Luther et Giordano Bruno. Une lecture de l'*Expulsion de la bête triomphante*», pp. 13-36 y «Amour et métamorphoses de la nature humaine: Nicolas de Cuse et Giordano Bruno», pp. 53-80) y Spinoza («Les *Dialogues d'Amour* de Léon l'Hébreu dans la philosophie de l'âge classique: l'exemple de Spinoza», pp. 99-114): ¿a qué autores se enfrentan Bruno y Spinoza? ¿cuáles son los materiales polémicos, doctrinales, experienciales que forman el precipitado de sus sistemas? Sólo tratando de dar respuesta a estas preguntas es posible comprender la particular arquitectónica que caracteriza los sistemas de

ambos filósofos. Y sólo tratando de dar respuesta a estas cuestiones se hace posible acometer la segunda tarea que Ansaldi se impone y que a nuestro juicio sitúa a su trabajo en la línea de las grandes monografías (de Hans Blumentberg, Eugenio Garin, Ernst Cassirer o Quentin Skinner, por no citar más que a unos pocos) sobre las épocas del pensamiento.

El trabajo de Saverio Ansaldi constituye, así pues, una excelente intento de definir la relación entre Renacimiento y época clásica, yendo más allá de las alternativas con que se pretende saldar precipitadamente la cuestión de los cambios o de los desplazamientos de los horizontes conceptuales o de los espacios teóricos. ¿Se puede hablar de relación entre dos épocas, Renacimiento y Barroco? ¿Se trata acaso, más que de una relación, de una diferencia o de una ruptura? Ansaldi escapa a la ligereza de este tipo de preguntas, ya tan fatigadas por la historiografía, escapando de la rigidez y falta de sutileza presentes en las alternativas de este género. Para hacerlo pone toda su atención en un finísimo análisis de las inestabilidades, las heterogeneidades, las transiciones y los pasajes entre ambas épocas (a este respecto son llamativamente iluminadores los ensayos titulados «La double nature de l'ordre. Giordano Bruno et saint Augustin. À propos de la *Cabale du cheval Pégaséen*», pp. 37-52, y «Giordano Bruno et Balthasar Gracián: Crises et métamorphoses de la nature humaine à la Renaissance et à l'âge baroque»), poniendo claramente de manifiesto cómo y por qué, si hay una relación entre Renacimiento y época clásica, ésta no puede ser unívoca, uniforme e invariable, de pura alteridad o de fractura estructural. Sino que la relación entre ambas épocas está determinada por intercambios de saberes, por procesos de intersección y por fases de interacción textual y conceptual entre los autores (se puede afirmar a la vez, por ejemplo, que Bruno pertenece en cierto sentido enteramente al Renacimiento y al Barroco, cf. «La double nature de l'ordre», pp. 37-52). Con el trabajo de Ansaldi queda puesto claramente de manifiesto que las relaciones entre las épocas del pensamiento deben ser estudiadas fundamentalmente como fenómenos de mutación que proceden como por sacudidas y por desniveles repetidos, por distorsión de nociones comunes y por «pliegues de conceptos».

En fin, el trabajo de Saverio Ansaldi constituye un excelente estudio de ciertas regiones de la filosofía de Bruno, de la de Spinoza, del espíritu del Renacimiento, del espíritu de la época clásica, y, sobre todo, de las categorías metodológicas e historiográficas con que ineludiblemente debe tratar todo estudioso del Renacimiento y de la época moderna.

Pedro LOMBA

Espinosa en Argentina: Últimas Publicaciones

- 1) Cuadernos de Nombres: *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*, Diego Tatián y Sebastián Torres (eds.), Córdoba, n° 1, Universidad Nacional de Córdoba.
- 2) D. Tatián (comp.): *Spinoza. Primer Coloquio*, Buenos Aires, Altamira, 2005.
- 3) D. Tatián (comp.): *Spinoza. Segundo Coloquio*, Buenos Aires, Altamira, 2006.
- 4) *Nombres. Revista de Filosofía*, Publicación del Área de Filosofía del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, año XV, n° 19, abril de 2005.
- 5) Oscar Cohan: *Tratado de la reforma del entendimiento*, prólogo de D. Tatián e introducción de C. Gebhardt, Buenos Aires, Cactus, 2006 (1944).

- 6) Manuel Machado: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Buenos Aires, Quadrata, 2005.
- 7) Alfonso Di Severino: *Tratado político*, Buenos Aires, Quadrata, 2005.
- 8) Diana Sperling: *Del deseo. Tratado erótico-político*, Buenos Aires, Biblos, 2001.
- 9) Ivonne Bordelois: *Etimología de las pasiones*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006.

Suele hablarse, coloquialmente, como una suerte de lugar común, que “todo tiempo pasado siempre fue mejor”. Pero nada hay más incierto que este proverbio popular español, tan rico, por otra parte, como sabemos, en tantos aspectos. Sin embargo, si lo recordamos ahora, a pesar de su incerteza, es para referirnos al encuentro de Argentina con Espinosa, a su amplia y rica recepción durante el siglo XX, a diferencia de la práctica totalidad de los países de habla hispana, incluida España. Y es que, cuando pensamos la relación entre estos dos términos, “Argentina” y “Espinosa”, se me vienen a la memoria, inmediatamente, tres nombres del pasado: Jorge Luis Borges, León Dujovne y Oscar Cohan. Aunque todo el mundo los conoce, les explicaré porqué son, para nosotros, tres clásicos, referencias ineludibles de ese fecundo encuentro que estamos comenzando a narrar con la brevedad requerida. El primero de ellos es bien sencillo de justificar para los borgianos y para los lectores de la mejor literatura del pasado siglo en general; incluso quienes no se encuentran entre ellos y, perteneciendo a nuestro gremio, estudian o han estudiado al filósofo, conocen al menos uno de los dos célebres sonetos que a él le fueron dedicados. Más difícil es tener conocimiento o haber dispuesto de la posibilidad de lectura de la (excelente) prosa que Borges consagró a Espinosa, a quien parece haber dedicado, como mínimo, tres textos. En sus *Obras completas*, aparentemente concluidas y finalizadas, no se recoge ninguno de ellos, ni siquiera en el último volumen de los fragmentos dispersos, publicado en la península hace más o menos un año. Aunque todavía no hemos podido leer la monumental obra que Bioy Casares consagra a su figura, publicada estando nosotros en Buenos Aires y que llegó a España a principios de año, en la que, acaso, pudiera aparecer alguna referencia de interés para nosotros, relativa a la existencia de la prosa borgiana sobre el filósofo, tenemos conocimiento de ella por diversas fuentes. Últimamente, Diego Tatián ha dedicado a este asunto un hermoso apéndice, titulado “Geometría y amistad: Borges lector de Spinoza”, en su libro *Spinoza y el amor del mundo* (Buenos Aires, Altamira, 2004). El caso es que no sé porqué algunas de las viudas y, al tiempo, albaceas testamentarias, de los grandes escritores (y de los no tan grandes) suelen conservar con tanto celo –por verlo con amabilidad– el legado y patrimonio cultural de aquellos a quienes han sobrevivido (ya que hablamos de la literatura Argentina, ¡qué diferencia de comportamiento, de generosidad, por ejemplo, con el de la albacea y segunda esposa de Julio Cortázar!). El caso de Dujovne es bien distinto al de Borges. Ambos fueron escritores y amigos: lo sé, como lector de ambos, en referencias explícitas del uno sobre el otro en diversas obras de cada uno de ellos. Pero Dujovne está vinculado a Espinosa de un modo muy particular, pues aún hoy, a pesar de ciertos anacronismos propios del transcurso del tiempo, su monumental obra en cuatro amplios y documentados volúmenes continúa siendo el texto que reúne más información en lengua española sobre el filósofo. Aprovechamos esta circunstancia para recordar aquí la valiosa fuente de información que representaba y sigue representando Atilano Domínguez, ahora ya jubilado, pues la obra de Dujovne era casi desconocida por todos en España y desde luego

por completo en el espinosismo internacional. Él se preocupó de recuperarla y hacerle justicia, publicando además una amplia reseña suya en uno de los volúmenes de *Studia Spinozana*. Debemos confesar que, con anterioridad a nuestras primeras conversaciones con A. Domínguez se aliaron –para expresarlo con Maquiavelo– *fortuna* y *virtú*. La tenacidad de un (todavía relativamente joven) investigador, con una cierta formación, pero con veintidós años menos, que realizaba frecuentes viajes a la capital y a otras ciudades de la península para recabar información y fotocopiar textos sobre Espinosa (piensen ustedes que entonces apenas había comenzado el proceso de informatización de las bibliotecas en España y que “la red” aún estaba lejos de existir: trabajamos con la primera generación de computadoras), con la fortuna de encontrar en Madrid el único ejemplar que, al menos entonces, y en mi conocimiento, existía en las bibliotecas universitarias de los dos países peninsulares (y en la Biblioteca Nacional de España), tras la ardua experiencia de largos peinados en muchas de ellas: en la biblioteca de la Universidad de Comillas, mirando ficha tras ficha, apareció un tal Dujovne en español con una obra en 4 volúmenes. La verdad es que tenía que leer aquella obra casi obligatoriamente. Así que, estoicamente, me la fotocopí entera y me volví para Galicia muy satisfecho de mi “hallazgo”, que pude leer con fluidez y asombro. Yo no sabía, entonces, quien era Dujovne. Pero debía ser un tipo muy singular, pues a principios de los años cuarenta, ¿cómo se podía acometer una empresa de esa magnitud en la capital porteña bebiendo en algunas de las mejores fuentes, como Gebhardt, Freudenthal, Dunin-Burkowski,...? Para completar el guiño de la fortuna, hace unos tres años tuve la suerte de encontrarme con un ejemplar, en perfecto estado, de los 4 volúmenes en una excelente librería de viejo de San Pablo, que adquirí, claro está, a un precio bastante razonable. ¿Y Oscar Cohan? Justificación también sencilla: el mejor traductor de la *Ética* antes de (y junto a) las posteriores versiones de Vidal Peña y Atilano Domínguez. Con anterioridad a la aparición de estas últimas se trataba de la única traducción fiable en español. Y, aunque nada parece saberse, según nos ha contado Diego Tatián, de este buen hombre en la Argentina, hasta el extremo de que parece haber desaparecido, cuando no haberse desvanecido, lo cierto es que tuvo tiempo para acometer también las traducciones del *Epistolario* y del *Tratado de la reforma del entendimiento* (TRE fue el primero de los tres textos de Espinosa vertidos al español por Cohan, en 1944), recientemente publicado con la antigua introducción de Carl Gebhardt y un nuevo, documentado y actualizado prólogo del propio Diego Tatián. Ahí tienen pues tres nombres para mí de referencia inexcusable en la cultura Argentina (y, por extensión en la cultura de habla hispana), en particular de la década de los cuarenta, relacionados con nuestro filósofo: un buen traductor como Oscar Cohan (él fue el primero, durante bastantes décadas), un gran erudito y estudioso como Dujovne (con una obra monumental para aquella época, pero también para la nuestra) y, como colofón, unos espléndidos sonetos de uno de los más grandes escritores del siglo XX. Hasta aquí nuestro primer gran Espinosa argentino: no olviden ustedes que se trata de una aproximación personal y, por consiguiente, subjetiva. Sé muy bien, en algunos casos, por lecturas directas; en la mayoría, por referencias indirectas, que la recepción del filósofo es mucho más amplia, experimentando en el transcurso del siglo momentos muy diversos y aportaciones muy dispares. Yo sólo les he hablado, hasta ahora, de los nombres que tengo más presentes en el espinosismo argentino hasta finales de los ochenta y la década de los noventa en adelante, que ha sido aquella en la que el interés sobre la obra del filósofo parece haber cobrado una notable inten-

sidad. Basta con consignar unos cuantos nombres bien conocidos, algunas de cuyas obras, publicadas en los años de existencia de este boletín del *Seminario Spinoza*, han podido ser reseñadas en algunas de sus páginas: Ezequiel de Olaso, Gregorio Kaminsky, Leiser Madanes, Horacio González, Diana Sperling, Eduardo Grüner, Diana Cohen, entre otros,...además de Diego Tatián.

A la vista de estos nombres se comprenderá que no “todo tiempo pasado fue mejor”, al menos en lo que se refiere al encuentro de Argentina con Espinosa y a su incorporación a las discusiones filosóficas en aquel país. De la fecundidad de esta nueva generación de estudiosos del filósofo ya tenía conocimiento por la lectura de bastantes de sus obras, gracias a las cuales me había forjado una representación bastante aproximada a la realidad. Nuestro amigo Diego Tatián nos había invitado a participar, con su habitual sentido de la generosidad, en el tercer coloquio que, con él a la cabeza, organizaban los profesores e investigadores de la Universidad de Córdoba (en el próximo número del boletín daré cuenta del mismo, pues los textos del mismo ya se habrán publicado), en torno a la cual se ha nucleado e impulsado un instrumento de trabajo y encuentro indispensable como es el *Círculo spinoziano de la Argentina*. Nuestra presencia en este coloquio nos ha sido muy útil para reencontrar a viejos amigos, forjar nuevas amistades, trabar nuevas relaciones y confirmar algo que ya presumíamos: el empuje de este nuevo círculo argentino, que la vida activa y generosidad de Diego, en lo fundamental, han hecho posible, aunando voluntades y propiciando la participación de todos (ya hablaremos de esto en el próximo número del boletín). Ahora sólo quiero dejar constancia de mi agradecimiento a todos ellos, pero sobre todo a la generación más joven, que parece asegurar el futuro de la filosofía en aquel gran país. Aún a riesgo de saber que voy a olvidarme de la mayoría de nombres, no quiero dejar de mencionar algunos de ellos: Sebastián Torres, Paula Hunziker, Natalia Lerussi (todos ellos de la UNC, que trabajaron árdamente en la organización), Axel Charniavsky y Ezequiel Ipar (ambos de la UBA), además de Mariana Gainza, argentina paulista (bolsista e investigadora en la USP). Diana Cohen y Gregorio Kandinsky hicieron posible que completara mi conocimiento del país, prolongando mi estancia en él con una semana en la capital porteña. Pero ya hablaremos de eso el próximo año. Volvamos ahora a lo nuestro.

Voy a limitarme aquí a dar cuenta de algunos textos de la comunidad espinosiana argentina que no han sido reseñados en las páginas del boletín, de los que yo tengo conocimiento y que, en su mayoría, son desconocidos en España porque no han llegado a sus librerías. Debo ser necesariamente breve, porque además de que se trata de nueve textos, muchas de estas obras son colectivas. ¿Quién es Diego Tatián? Algo sabemos de él, porque sus libros *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza* (Córdoba, Adriana Hidalgo editora, 2001), con prólogo de Remo Bodei, escrito durante sus cuatro años de estudio en Italia; así como *Spinoza y el amor del mundo* (Buenos Aires, Altamira, 2004), junto a alguna de sus obras en colaboración, han sido reseñados en estas páginas. Ha escrito y traducido otros libros y textos, tanto de filosofía como de literatura. Desde el 2001 este cordobés regresa a su ciudad, para ocuparse en la UNC de la docencia de filosofía política y filosofía contemporánea. Es miembro de consejo de redacción de la revista *Nombres* y colabora regularmente en revistas de crítica filosófica y literaria. Hemos escogido, casi al azar, uno de los últimos números que poseemos de la revista *Nombres*. Se trata del nº 19, de abril de 2005 y alcanza casi las 250 páginas. Una primera parte, de artículos libres, aglutina 9 ensayos y una

entrevista a Jean-Luc Marion, aunque en este caso inciden particularmente sobre la cuestión de “El retorno de lo teológico-político” (este es el título del magnífico texto, aquí publicado, leído en el Salón de Grados de la UNC, durante la ceremonia en la que le fuera concedido a sua autora, Marilena Chaui, un *Doctorado honoris causa*), así como temáticas asociadas a los nombres de Heidegger, Nietzsche y Kant (“Kant, la revolución y la paz” es el título del texto de D. Tatián precisamente). La segunda parte es un Dossier monográfico en el que, a una breve presentación, le siguen 11 textos de muy diversa factura. El tema en este número es *queer*, título bajo el cual “se trata de volver a abrir la Revista a problemáticas que de manera cada día más fuerte constituyen nuestra actualidad social y a las que la filosofía, al menos la filosofía como Institución, está lejos de prestarle la debida atención. Si bien la erótica, y en este sentido es canónica la referencia a Platón, nunca dejó de habitar, aunque sea como lo reprimido, el texto filosófico, hoy los movimientos sociales que la sostienen exigen no sólo tenerlos en cuenta sino incorporarlos a su meditación teórica. No para reducirlos a concepto, sino para abrirse a nuevas y complejas formas de constitución del mundo”(p. 149). Una problemática ésta de máxima actualidad que pone en evidencia, además de la dignidad de la publicación (algo que ya sabíamos por su primera parte), el compromiso filosófico con el mundo contemporáneo. Y de la revista *Nombres* a los *Cuadernos de Nombres*, de los que ya se han publicado un buen número de títulos, siempre compilaciones temáticas de dos autores que reúnen ensayos sobre una misma cuestión. He seleccionado en este caso el n.º 1 porque está consagrado a Espinosa: *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*, compilación de Diego Tatián y Sebastián Torres, es el resultado de un encuentro realizado en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Córdoba en noviembre de 2001. Después de un muy breve prólogo de los responsables de la edición, se agrupan 18 textos; a saber: “La sociedad de los hombres torcidos” (Gregorio Kaminsky), “Contra Pax: Maquiavelo-Spinoza” (Sebastián Torres), “La mirada sobre el vulgo, de Erasmo a Spinoza” (Carlos Balzi), “De la liberación a la libertad. Spinoza vs. La Boétie” (Paulina Calderón), “La irrupción de la escritura en el tiempo” (Agustín Volco), “Apuntes para una teoría de la historia en B. Spinoza” (Cecilia Abdo Ferez), “El miedo en el TP” (Eugenia Puccio), “*Omnis determinatio negatio est*. Aproximaciones a una teoría del límite en Spinoza” (Ezequiel Ipar), “Una lectura de Spinoza en clave dialéctica” (Ignacio Marcote), “Otro e Infinito en Spinoza” (Patricia Olmo), “Filosofía como meditación de la vida” (Evangeline Arbelo), “Beatitud. Sobre la potencia del pensamiento” (Mariana Gainza), “El racionalismo disonante. Acerca de las pasiones en Spinoza” (Flores Gómez), “Una cuestión de interpretación” (Martín Cesere), “La desafección” (Diego Fonti), “La virtud de los impíos. Hacia una interpretación materialista del sistema de la Sustancia” (Mariano Pérez Carrasco), “La eternidad de los peces” (Diego Tatián), “El libro sobre Spinoza” (Horacio González).

Vamos ahora con los coloquios organizados por el *Círculo Spinoziano de la Argentina* y la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba, realizados en esta capital bajo la dirección de Diego Tatián en octubre de 2004 y 2005, respectivamente, compilador también de los volúmenes que recogen los textos de las ponencias en ellos presentados, publicados en 2005 y 2006. Se trata de encuentros abiertos para propiciar la participación de profesores ya consagrados, incluso a nivel internacional, con la de jóvenes estudiantes que comienzan a dar sus primeros pasos en la investigación de la filosofía de Espinosa. No

resulta posible detenerse en detalle en cada uno de ellos, pero puedo asegurarles que se trata de textos realizados y publicados con una gran dignidad intelectual. El *Primer Coloquio Spinoza* agrupa los textos de las 19 ponencias presentadas; a saber: “Spinoza y los escepticismos” (Leiser Madanes), “Spinoza en el *Dictionnaire* de Pierre Bayle” (Fernando Bahr), “Interés ético e interés político: Estado y sociedad civil en la filosofía de Spinoza” (Andrea Pac), “Identidad personal e intersubjetividad” (Diana Cohen), “Imaginación y finitud, –ética y ontología de Baruch Spinoza–” (María Jimena Solé), “El modelo ético propuesto en la filosofía de Spinoza” (Romina Delía), “Spinoza en el mundo de la frágil seguridad” (Gregorio Kaminsky), “*Vieja, muy vieja mercadería*. Spinoza y Bergson” (Axel Cherniavsky), “¿Invitando al vicio? Spinoza-La Mettrie” (Paulina Calderón), “Conocimiento, naturaleza y política entre Hobbes y Spinoza” (Carlos Balzi), “Algunas consideraciones en torno a la relación entre Maquiavelo y Spinoza” (Sebastián Torres), “Sátira utopía en Spinoza” (Verónica Galfione), “La risa de Spinoza” (Guillermo Ricca), “Sobre la existencia de la substancia, los atributos, los modos y las cosas” (Nicolás Vainer), “Sobre la perfección de lo sin-finalidad” (Natalia Lerussi), “Suicidio: aplicación de Spinoza en las terapias actuales” (Natalia Galdopórpora), “El cuerpo y su nombre” (Tamara Pugliarello), “Las espinas de la ley” (Diana Sperling), “*Acquiescentia* en Spinoza” (Diego Tatián). El *Segundo Coloquio Spinoza*, al que se incorpora la comunidad espinosana más joven, fuerte y amplia de toda América Latina, es decir, la brasileña (en particular la paulista), con la que los cordobeses y, sobre todo, Diego, se encuentra muy vinculado, va a representar la consolidación del Círculo Argentino y, por ende, de esta feliz iniciativa que va a realizarse anualmente, a partir ya del siguiente año, con carácter internacional. En este segundo coloquio se reúnen los textos de las 31 ponencias presentadas de las que, como comprenderá el lector, no podemos transcribir aquí todos sus títulos. La profusión de participantes propicia que el compilador organice formalmente la sucesión de textos estructurándolos en cinco grandes apartados. Bajo el rótulo “Spinoza y los otros” se agrupan trabajos de Mariana Gainza, Cemal Bali Akal, María Jimena Solé, Ricardo Cattaneo y Matías Wiszniewer; el título “Spinoza y los contemporáneos” reúne los textos de Ezequiel Ipar, Cesar Marchesino, Verónica Galfione, Paula Hunziker, Silvana de Souza Ramos, Henrique Piccinato Xavier; “Religión y política” acoge ensayos de Cecilia Abdo Ferez, Marcos Santucho, Axel Cherniavsky, Andrea Pac, Natalia Lerussi y Ericka Itokazu; “Varia” agrupa trabajos de Diana Cohen, Daniel Santos da Silva, Guillermo Sibilia, Carlos Balzi, Tamara Pugliarello, Emanuel da Rocha Fragozo y Nicolás Vainer; finalmente bajo el título “Deseo y pasiones” se reúnen los textos de Diana Sperling, Agustín Volco, Gregorio Kaminsky, Sebastián Torres, Rodrigo Braicovich, Marcos Ferreira de Paula y Diego Tatián.

Vamos ahora, con toda brevedad, a consignar las tres traducciones al español. De la traducción de Oscar Cohan, muy bien prologada por Diego Tatián, ya hemos hablado más arriba, pero hasta donde hemos podido revisarla nos ha parecido una muy buena versión española, que valía desde luego la pena recuperar (y no sólo como documento histórico). Hay que felicitar por esta feliz iniciativa. Respecto a las dos traducciones aparecidas en la editorial Quadrata debo confesar que no hemos podido todavía revisarlas. Como comprenderá el lector, adquirimos la Etica por la muy antigua creencia o convicción sobre la existencia de esta traducción sobre cuyo manuscrito original no se posee noticia alguna: alguien tan poco dudoso en estas cosas como A. Domínguez nos lo comentó en alguna conversación

personal Aún así, en el mejor de los casos, no se trataría de una traducción directa de los textos latinos sino de los de una versión a partir de una traducción francesa. Esta edición adolece, además, del inconveniente de que ni siquiera posee un prólogo explicativo sobre la procedencia del texto, la traducción o el traductor, con lo que el lector se encuentra bastante desasistido en la lectura. De la traducción de Alfonso Di Severino del TP no puedo por el momento decirles gran cosa, pero al menos en este caso sí va acompañada de un estudio preliminar de Ernesto Funes titulado “El TP de Baruch de Spinoza: Potencia y pasión de multitudes absolutas”.

Nos quedan por comentar dos obras en el pleno sentido de la palabra: sus autoras son mujeres, ambas de gran amabilidad e inteligencia. A Diana Sperling, a quien conocíamos como lectores, tuvimos el privilegio de conocerla personalmente en Córdoba y en Buenos Aires. Su trabajo como escritora, filósofa y ensayista es reconocido y ambicioso, en el sentido más noble del concepto. Como se sabe, su área de especialización como pensadora es la articulación entre filosofía y judaísmo. Y la mayor parte de sus libros encajan dentro de esas amplias coordenadas. *Del deseo* merece una reflexión tranquila, porque además *eros* y *polis* imponen respeto. A Ivonne Bordelois también tuve ocasión de conocerla, pero sólo en las librerías de Buenos Aires advertí el calado y trabajo de esta escritora y lingüista, que no es filósofa, ni falta que hace. Doctorada en lingüística (MIT) con Noam Chomsky, ocupó una cátedra de su especialidad en la Universidad de Utrech (Holanda). De retorno a su país, ya en la madurez, esta mujer, que como lingüista ha recibido toda suerte de becas, premios y reconocimientos internacionales, se convierte en una referencia de la poesía y el ensayo en la cultura argentina. *Etimología de las pasiones* merece también una reflexión más sosegada. Su lectura nos ha estimulado, sorprendido y admirado. Los libros de Diana y de Ivonne, con Espinosa muy de telón de fondo, son libros que es preciso leer.

De ahí que haya preferido consignar aquí y ahora su existencia, para en el siguiente boletín dar cuenta de ambos textos con más tranquilidad. Lo dejamos, pues, hasta entonces, donde volveremos también a la carga con las últimas novedades brasileñas, muy en particular con los textos de nuestros amigos Homero Santiago y Emanuel A. da Rocha Fragoso: de San Pablo a Fortaleza. Por hoy creo que ya es suficiente.

Jesús BLANCO ECHAURI

AUDIÉ, Fabrice: *Spinoza et les mathématiques*, Paris, PUPS, 2005. [Prefacio de Pierre-François Moreau; Apéndices: *Exercitationum mathematicarum Liber IV*, F. van Schooten; *Francisci a Schooten in Geometriam Renati Des Cartes Commentarii*; *Elementa curvarum linearum*, J. de Witt; *De Transmutatione curvarum linearum in rectas*, H. van Heuraet].

La Filosofía no atraviesa sus mejores momentos –negarlo sería absurdo– por esas luchas intestinas entre diversas corrientes que pugnan por una dudosa soberanía y, también, por ese desaforado interés por compararse con la Ciencia como si ésta tuviese la llave de la Verdad, la que se escribe con mayúsculas y que, desde hace más de un siglo, no se busca –al menos, eso dicen. Lo curioso es que estos enfrentamientos carecen de sentido porque el saber, la sabiduría –preciosos términos que, desafortunadamente, van desapareciendo de nuestro

vocabulario— no es algo que pueda ser parcelado, como bien mostraron los primeros pensadores que dieron el salto del mito al logos, como dejó grabado en piedra Platón en el frontispicio de su Academia con su “Nadie entre aquí que no sepa geometría” o como hicieron patente los filósofos de la Modernidad que no concebían discutir acerca de metafísica sin ocuparse de óptica, astronomía, matemática, etc. El árbol de Porfirio creció frondoso hasta que el miedo por los primeros principios y la creciente especialización lo secaron. En ese mismo instante, se inició la infructuosa pugna entre Filosofía y Ciencia, batalla tan cegadora que nos hace olvidar el pasado del saber en el que ambas eran una sola. El libro de Fabrice Audié nos sirve de recordatorio de dicha comunión analizando el tratamiento spinoziano de las matemáticas.

Spinoza es, sin duda, un autor sumamente complejo, una complejidad que se esconde tras el orden de su obra más conocida, *Ética demostrada según el orden geométrico*, en la que parece que lo posterior es, sin más, un corolario de lo anterior de manera que su entendimiento sólo consistiría en seguir el hilo marcado con la naturalidad de una demostración matemática. Pero esto sólo es un espejismo porque la parquedad no es simpleza ni brevedad. Con este problema de la *brevitas* se abre el libro de Audié en uno de los epígrafes que, a nuestro juicio, es uno de los más interesantes —opinión que, como todas, es relativa. En el mismo defiende que en una serie de fragmentos spinozianos —la Carta II, el Prolegómeno de la primera parte de PPC, etc. —se hacen patentes dos usos de *breviter*: por un lado, caracteriza a las demostraciones geométricas; por otra parte, es lo opuesto a los excesos del orden geométrico. La brevedad es, pues, lo propio de la geometría y, al tiempo, su antídoto. Paradójico, sin duda, como es la *Ética* en la que la sobriedad pretende superar lo farragoso de otras obras coetáneas cayendo, muy a pesar de Spinoza, en las dificultades de la ausencia de palabras. A nuestro juicio, y contradiciendo a Audié que hace equivaler *breviter* y *facilius*, la utilización spinoziana del *ordine geometrico* no cumple su cometido inicial y nos introduce en un mundo de interrogantes que se abren, principalmente, por el modo en el que son expuestos.

Otro de los epígrafes que nos ha llamado la atención y que, en cierto modo, constituye el núcleo del libro de Audié, es el titulado “Spinoza mathématicien?” en el que aclara quiénes fueron sus maestros y, echando mano de buenos conocedores de la obra spinoziana como Klever, contesta a dicha cuestión central. Respecto a los expertos de los que Spinoza se nutre destacan los F. van Schooten, el padre y el hijo —por cierto, Audié incluye como apéndice uno de sus escritos, *Exercitationum mathematicarum Liber IV*, facilitando así la tarea del investigador— así como los comentarios que Descartes y Clavius realizan de Euclides. Su formación como matemático no es, pues, directa, sino que está mediada por peritos en la materia. Ello implica que su conocimiento matemático está condicionado por los vicios de sus maestros y que no se enfrenta a los problemas sin las lentes teóricas de aquéllos. Si a ello sumamos que parece que no leyó de primera mano los *Elementos de geometría* de Euclides, pilar de la matemática de entonces, nos encontramos con el hecho de que Spinoza no era un matemático *stricto sensu*. Su tratamiento de problemas matemáticos tradicionales no destacan por su originalidad ni por su resolución, estando demasiado atados a las palabras de los van Schooten y de las opiniones de su época. Ahora bien, Audié se afana en aclarar que ello no implica su incompetencia científica; por el contrario, destacó en óptica.

Existen diversos modos de catalogar los libros que llegan a nuestras manos, catalogación que va más allá de la clásica distinción entre fuentes primarias y secundarias. Por un lado, estarían los ensayos, esas obras que van colando sus ideas en nuestro ser de manera suave, cual gota que disimulada pero insistentemente horada la roca. Por otra parte, hallaríamos los estudios académicos que nos introducen de manera seria y documentada en un pensador, llevándonos de la mano para adentrarnos en él. Finalmente, encontraríamos las obras de alta especialización sólo aptas para los buenos conocedores del filósofo en cuestión que buscan un estudio detalladísimo sobre un tema particular. Sin duda, el libro de Fabrice Audié pertenece a esta última categoría y, en este sentido, creemos que constituye una interesante fuente de sapiencia para los spinozianos. Su inclusión en dicha clase excusa la profusión de citas que ahogan la voz propia de Audié. En conclusión, un libro excelente para los ya iniciados.

Karina PILAR TRILLES

BELTRÁN, Miquel y FULLANA, Guillem: *El Dios de Maimónides*, Ed. Libros Certeza, col. Tres Culturas, Zaragoza 2005, 257 pags.

Para comenzar mis comentarios de este libro, me permito titular sus capítulos, que incomprensiblemente aparecen con su simple numeración. I. Dios transcendente e inmanente. II. Saadia Gaon: Presciencia vs libertad. III. El problema del mal. IV. El ser 'necesario-de-existencia': de Filón a Al-Farabi. V. El Dios de Filón y de Plotino. VI. De Al-Farabi e Ibn Sina a Maimónides. VII. Maimónides: el problema de los atributos negativos. VIII. La aporía del Dios 'activitas'. *Epílogo*. La 'tensión' de la *Guía*. Entre racionalismo y mística.

Esta inevitable y arriesgada licencia mía pudiera dar la falsa impresión de que nos encontramos ante un libro descuidado y deslavazado. Todo lo contrario; hasta donde llegan mis lecturas de textos hispanos sobre Spinoza, ha sido, quizás, Miquel Beltrán quien con más ahínco ha buceado directamente en las fuentes judías del filósofo de Amsterdam, desde su *Espejo Extraviado* (Riopiedras, Barcelona 1998, por cierto, libro aún poco leído entre nosotros) hasta otros trabajos menores. A lo largo de las densas páginas del libro que ahora reseño, que no trata de Spinoza, uno descubre alguno de los capítulos más profundos y sugerentes que harán eclosión definitiva en el gigante 'libertador de la razón'. Enumero sólo algunos: aquel sutil balanceo entre la esencia y la existencia, o entre el greco-aristotélico 'ser' abstracto y el 'ser-existencia' o 'processio existentiae' de los neoplatónicos, o entre Aristóteles y Filón-Alfarabi, o entre el pensamiento que se piensa y la incapacidad de las lenguas semitas para describir una ontología del ser, o, en definitiva, el problema de la transcendencia y la inmanencia divinas (p. 80-90, 118ss); la materia, que, aun obstaculizando la actividad del espíritu (*Guía*, prefacio), no deja de ser la instantaneización de un don divino, manifestación del poder creador, que Maimónides trata como un atributo, uno de los modos en los que Dios se manifiesta (p. 174) y opera en concatenaciones causales deterministas (p. 48-50), como un solo individuo (*Guía* II 10, p. 259) en ausencia de causas finales (*Guía* III 13); consiguientemente, la noción de libre albedrío como una de aquellas 'creencias falsas pero necesarias' para consuelo del piadoso 'extraviado' o creyente en la Torah, aunque filo-

sóficamente inexplicable (*Guía* II 48; III 17, 28; p. 37-47); el problema del Entendimiento Agente (véase también Feldman S, Goodman L, Nadler J, etc), el anima como ‘idea corporis’, y las dudas de Maimónides sobre la inmortalidad personal; y sobre todo y recubriéndolo todo, aquella ‘tensión’ –o traición o compromiso o estrategia (p. 67-72)– entre racionalismo y mística, entre el seguimiento de Aristóteles y la lectura piadosa de la Biblia (p. 117), entre la abstracción del Intelecto y la Existencia Absoluta (p. 89-91) o, lo que es lo mismo, el profundo neoplatonismo (de Filón a la *Teología de Aristóteles* y el *Liber de Causis*, Al-Farabi e Ibn Sina) bajo un aparente desprecio, que hacen de la *Guía* (véase carta de Maimónides a Ibn Tibon, su traductor, p. 117, 126ss, 170ss), además de la síntesis de la filosofía judía medieval, el punto esencial de referencia de la política religiosa del TTP y del racionalismo místico de la *Ética* de Spinoza.

Tras los cinco excelentes capítulos dedicados a las fuentes del secreto neoplatonismo de la *Guía* (Filón, Plotino, Saadia Gaón, Al-Farabi, Ibn Sina), Beltrán y Fullana dedican largas páginas (caps. 6 y 7) a los atributos divinos, donde tratan de hacer ver con abundantes textos (p. 139-142) las contradicciones o ambigüedades de un Maimónides que, por una parte, defiende la ‘creatio ex nihilo’ frente a Aristóteles (*Guía* II 6, 20-21) y, por otra, no puede abandonar el emanatismo irrefrenable de lo creado desde el Uno que trasciende todo ser, el Innombrable e Inefable o Necesario-de-Existencia, que secretamente había tomado de Filón, Plotino y Al-Farabi (cap. 5, p. 93ss; cap. 6, p. 126-128, 117ss). La radical dicotomía que se establece entre lo Uno y lo Múltiple ha de ser salvada mediante atributos negativos aplicados al, por definición, Ser Vivo (p. 123) pero indefinible. Dada la limitación del lenguaje, piensa Maimónides, lo único que podemos decir es que Dios no es múltiple; mas, por otra parte, la aplicación de los atributos negativos comporta otra serie de dificultades no menores; se trata no simplemente de negar atributos negativos, sino de privar de privación a los positivos, a fin de poder decir negativamente algo positivo (p. 140-143). En la privación de la privación –dicen nuestros autores– la cópula es positiva, pero el predicado es una doble privación, tampoco la negación de la privación: no ‘*A no es no-B*’, sino más bien ‘*A es no-no-B*’. Estamos, así, ante una proposición privativa positiva con el predicado ‘*no-no-B*’, lo que significa la eliminación de ‘*no-B*’ del campo de posibles predicados; y dado que ‘*no-B*’ significa la eliminación de *B*, entonces ‘*no-no-B*’ significa la eliminación de esta eliminación, es decir, todo puede ser predicado de *A* excepto *B* o la eliminación de *B*. Si este es el significado de la doble privación (‘*Dios es no-ignorante*’ o ‘*Dios es no-no-sabio*’), entonces la proposición equivale al aserto siguiente: sea lo que fuere lo que excluyamos de ser predicado de Dios, la sabiduría debe permanecer entre los predicados posibles. “Este es –se concluye– el esqueleto lógico de la conceptualización de Dios en Maimónides, la que de alguna manera le permite vincular al Dios de los Filósofos con el Dios de los Patriarcas” (p. 164; una larga discusión, p. 145-166; la consecuente relación problemática Dios-Actividad vs Mundo, p. 176-186).

Sea de ello lo que fuere –podríamos añadir los lectores de este libro–, sus autores han querido dejar muy clara la siguiente tesis: a partir del siglo XIII, en España, algunas figuras que se convirtieron en relevantes exponentes de la innovadora Cábala de aquel siglo –Gikatilla, Abulafia, Abraham ben Latif, etc– parecen haber realizado el mismo recorrido intelectual: desde un estudio pormenorizado de la *Guía* a sus propias variaciones místicas en torno a cómo es la naturaleza de la divinidad. Así, aun siendo cabalistas de primer orden,

la *Guía* se reveló para ellos como una fuente última de su propio pensamiento, acaso como el mismo Maimónides nunca habría querido reconocer que podía ser leída su obra capital. El constante ocultamiento que hace el de Córdoba de su doctrina metafísica no fue suficiente para que no ocurriera lo que él parecía temer: que su obra fuera el origen de una corriente mística que se oponía, por su propia naturaleza, al racionalismo especulativo que él declaraba como estructural en las páginas de la *Guía*, en consonancia con su declarada devoción por Aristóteles (*Epílogo*, p. 215). Para concluir –dicen, siguiendo a Moseh Idel– que “los límites entre filosofía y mística no están tan claros”, como tampoco lo están –si se me permite añadir– entre la primera y la quinta parte de la *Ética* a la luz de la *Guía*, a pesar de las “tinieblas y locuras” de los cabalistas.

Me interesa señalar, para concluir, el exigente manejo que hacen los autores, no sólo de la literatura judía pre-maimonídea, sino también de la mejor literatura secundaria; todo lo cual merecía una mejor edición. Echo en falta, quizás, alguna pequeña contextualización histórica como, por ejemplo, la interesante polémica con los ‘Mutekalemin’ o con los propios cabalistas, a los que se hace referencia sólo en el *Epílogo*; en un libro denso, como éste, algún ligero alivio facilita la lectura. Y no se olvide, por favor: ningún libro de este género sin índices analíticos.

Bernardino ORIO DE MIGUEL

CHALIER, Catherine *Spinoza lecteur de Maïmonide. La question théologico-politique* Les Éditions du Cerf, Paris, 2006, 326 págs.

Catherine Chalier, catedrática de filosofía en la Universidad de París X-Nanterre, y reconocida especialista en la obra de Lévinas, acomete en este libro un proyecto de indudable interés: la recepción de Maimónides por parte de Spinoza. Chalier rastrea la línea que une y separa a ambos pensadores, que según ella es una y la misma, pues la tesis central que recorre el libro es que el pensamiento de Spinoza, buen conocedor de la obra maimonideana, muestra una profunda influencia de ésta última, pero una influencia que podría describirse como “influencia en negativo”, a la manera del negativo de una película fotográfica. Se trata, en sus propias palabras, del “encuentro de ambos pensadores en el corazón de un quiasmo” (p. 8). Spinoza rechaza con vehemencia las posiciones filosóficas de Maimónides, pero según Chalier tiene para con él una deuda no reconocida, al tomar sus tesis a contramano.

Chalier sostiene que conceptos clave en la filosofía de Spinoza, como por ejemplo “revelación”, “ley humana”, “ley divina” o “profecía”, no son más que readaptaciones, desplazamientos o inversiones de conceptos maimonideanos. Ciertamente Chalier muestra gran sensibilidad a la hora de localizar este elemento de desplazamiento semántico en la obra de Spinoza, que ha sido también señalado por otros estudiosos de Spinoza (por ejemplo A. Tosel, quien denomina a esta estrategia de redefinición semántica de los términos en la obra de Spinoza la “operación del *sive*”, o W. Montag, quien habla del “retorcer” (torquere) el sentido de las palabras en Spinoza). Los conceptos a los que Chalier dedica cada uno de los ocho capítulos de su libro son: las imágenes, el conocimiento de Dios, la providencia, los

profetas, ley divina y ley humana, la ley de los hebreos, el régimen político y el amor de Dios.

Chalier comienza por la crítica, común a Maimónides y Spinoza, de los antropomorfismos en el lenguaje de la Biblia. Ambos filósofos condenan la lectura literal de los antropomorfismos bíblicos, pero interpretan de manera muy diferente el lenguaje de la Biblia. Maimónides ve en su polisemia un factor positivo, de riqueza y profundidad de sentido, y lo interpreta alegóricamente. El lenguaje bíblico tiene, pues, para él un aspecto exterior, exotérico (la “filigrana de plata”, según su metáfora en la introducción a *Guía de perplejos*), y otro aspecto interior, esotérico (la “manzana de oro”). El aspecto exterior propone una sabiduría útil, que mejora la sociedad imponiendo la obediencia a ciertos preceptos sin justificarnos racionalmente. Por otra parte, el aspecto interior, al que sólo tiene acceso el filósofo, tiene por objeto la verdad.

Esta idea maimonideana de que hay un contenido de verdad filosófica, si bien oculta, en el lenguaje bíblico no tiene ningún sentido para Spinoza. Tal como Chalier entiende la concepción spinozista del lenguaje, no hay posibilidad de transición entre la palabra o la imagen y la idea: “las palabras habituales (...) no transmiten ninguna verdad ontológica pues sólo un lenguaje adecuado al pensamiento adecuado, como el lenguaje *more geometrico* de la *Ética*, es capaz de hacerlo” (p. 44). La polisemia del lenguaje bíblico no es más que un obstáculo para el pensamiento claro y distinto. Spinoza rechaza la interpretación alegórica al modo maimonideano porque somete al texto a la autoridad de una filosofía que le es ajena (en el caso de Maimónides, el aristotelismo). Podemos señalar la ironía presente en este reproche, en el que el excomulgado Spinoza no hace más que recordar al halakhista Maimónides uno de los principios tradicionales de la exégesis bíblica: “la Escritura debe ser interpretada por la Escritura misma”, atribuido a uno de los compiladores de la Mishnah en el s. II d.C., R. Ismael.

A partir de esta tematización del lenguaje, se plantea Chalier, ¿cómo se explica que Maimónides, defensor de la interpretación alegórica del lenguaje, sostenga la teología negativa, la incapacidad de la razón humana para comprender la esencia de Dios y del lenguaje para servir como vía de acceso a Él, mientras que Spinoza, el filósofo que denigra el lenguaje como medio para alcanzar la verdad, sea quien sostenga que es posible llegar a una idea adecuada de Dios?

Una vez más, el núcleo de su divergencia es el estatuto que cada uno concede al texto bíblico. Maimónides confía en las palabras bíblicas: “Maimónides avanza hacia el secreto, primero y último, sin poder desvelarlo pero afirmándolo cada vez más, en la medida en que, paradójicamente, sostiene la imposibilidad de expresarlo mediante las palabras” (p. 83). El hombre no puede acceder mediante especulación a la esencia de Dios, sino tan sólo a Sus obras. Pero el hombre puede tener una relación con Dios al verse apelado por el nombre propio de Dios, que en tanto que nombre propio no tiene un contenido de conocimiento. Por el contrario, para Spinoza los atributos son los verdaderos nombres de Dios (en este punto, Chalier sigue a Deleuze), y a ellos se accede especulativamente.

El prejuicio del finalismo, de una providencia que vela por las acciones particulares de las criaturas en cada detalle, es denunciado tanto por Maimónides (*Guía de perplejos* III, 12) como por Spinoza (*Ética* I, apéndice). Ambos filósofos identifican la providencia esencialmente con el orden de la naturaleza. Pero una vez más la afinidad es sólo aparente, según

Chalier. El hecho de sostener la creación y la existencia de milagros (Maimónides) o la eternidad del mundo y la negación de los milagros (Spinoza), cambia el modo en que se entiende la providencia en cada caso. Spinoza no admite excepciones al funcionamiento de las leyes naturales; lo que nos parecen milagros, no son más que el testimonio de que tenemos un conocimiento imperfecto de ciertos fenómenos naturales. Maimónides, por el contrario, admitiría la posibilidad de la contingencia en el mundo supralunar, la existencia de lo que Chalier llama “bolsas de contingencia” (“poches de contingence”, p. 107). La providencia divina no se extiende a los particulares, sólo a los universales, y se liga a todos aquellos cuya inteligencia y conducta es iluminada por la influencia o emanación divina, no a causa de sus particularidades, sino en la medida en que comprenden lo que hay de universal en las obras de Dios. El lugar para la libertad se hallaría en esas bolsas de contingencia.

La profecía es analizada como un fenómeno natural tanto en Maimónides como en Spinoza, pero mientras para Maimónides el profeta es un filósofo en grado sumo, para Spinoza el profeta nada tiene que ver con el filósofo: no se trata de alguien con gran capacidad intelectual, sino imaginativa. Maimónides defiende el rol político del profeta en su calidad de filósofo; por el contrario, Spinoza sostiene la separación del profeta del ámbito político, dado que no tiene conocimiento teórico de la verdad. Según Spinoza, el profeta cree en el contenido de verdad de las imágenes que emplea, al contrario que el filósofo. En este respecto Spinoza considera a Moisés como profeta y a Jesús como filósofo. Chalier critica esta identificación por parte de Spinoza, pues piensa que está basada en una decisión previa al texto e independiente de él.

Ambos filósofos están de acuerdo en que es la finalidad de una ley lo que define su carácter de ley divina (cuya finalidad es la felicidad del alma) o de ley humana (cuya finalidad es la seguridad y el bienestar material). Para Maimónides, la ley de Moisés representa la perfección en tanto que ley humana y divina a la vez. Con ello, Maimónides cortocircuita cualquier intento no ya de emancipar el ámbito político del teológico, sino simplemente de poder distinguirlos. A pesar de que Maimónides busca una explicación racional para los mandamientos divinos, reconoce que el hecho de comprender su motivación racional no exime de la obediencia a la letra de los mandamientos, que es obligatoria para todos los judíos. No hay que obedecer los mandamientos porque puedan justificarse racionalmente, sino porque Dios se los dio a Moisés y mandó que se obedecieran.

Esta obediencia incondicional a la letra de la ley, que a estos efectos es tanto divina como humana, resulta ajena a Spinoza, quien se esfuerza en mantener separados el ámbito político y el religioso, y para quien la ley divina, en virtud de una de sus subversiones del significado de las palabras tradicionales, viene a ser la ley cuya necesidad comprende el sabio gracias a su inteligencia, la ley de la necesidad universal. Spinoza rechaza la idea de la supuesta perfección de la ley de Moisés y considera peligroso conceder a una ley particular e histórica un valor absoluto. La elección de los judíos corresponde según Spinoza a un momento histórico-político concreto, y superado ese momento, no tiene ningún sentido mantener en vigor la letra de las leyes de Moisés, y negar al filósofo que no pertenece al pueblo judío la posibilidad de alcanzar la felicidad última. Spinoza politiza la idea de elección, algo que es peligroso según Chalier, como han probado los nacionalismos europeos (p. 220). Chalier favorece frente a esta politización de la idea de elección, la idea religiosa, tradicional del pueblo elegido presente según ella en Maimónides: la elección del pueblo judío

tiene el potencial de abrirse a la universalidad, es el punto de partida de una revelación monoteísta destinada a todas las familias de la tierra. Chalier expone cómo el judaísmo rabínico tradicional, ejemplificado en Maimónides, da la bienvenida a los conversos (punto que es, al menos, discutible), y cómo en el reino mesiánico todos los pueblos se convertirán al judaísmo. Sin negar el peligro latente en la politización de la idea de elección, nos parece preciso señalar que la alternativa propuesta por Chalier tampoco resulta del todo inocente.

Tanto Spinoza como Maimónides mantienen que el amor de Dios, que produce felicidad, va en proporción al conocimiento. La idea de salvación, sea filosófica o religiosa, está ligada a la eternidad, y por tanto a primera vista parece ajena a lo político. El conocimiento de tercer género y la felicidad que éste procura parecen no tener utilidad alguna para la ciudad. La salvación filosófica sólo exigiría del ámbito político la libertad de pensamiento y de expresión, que aportarían el marco en el que tal salvación puede darse (lo cual no es poco, añadiría yo). La salvación religiosa, propia de los ignorantes, viene dada por la obediencia a los preceptos de justicia y caridad, expuestos en el lenguaje afectivo. El Maimónides que Chalier nos presenta piensa, al contrario que Spinoza, que se puede pasar de la salvación religiosa a la filosófica, que la práctica de la ley de Moisés puede acabar en un acceso a la salvación filosófica, mediante el estudio desinteresado de la Torah. Maimónides, contra Spinoza, sostendría la idea de que la ley humana (política) tiene una participación esencial en la preparación de la salvación espiritual.

Chalier trata en su libro de cómo Spinoza leyó a Maimónides, pero esta cuestión está irremediabilmente entrelazada con la cuestión de cómo Chalier lee a Spinoza y a Maimónides, y en este último punto es manifiesta la influencia del pensamiento de Lévinas. Chalier lleva a cabo una lectura muy tradicional de Maimónides. En ningún momento problematiza las posibles tensiones dentro de la obra de Maimónides, entre su pensamiento *qua* filósofo y *qua* líder religioso. Maimónides es presentado en este libro como un pensador monolítico. Por otra parte, y en consonancia con la interpretación de Lévinas, Spinoza es retratado como un pensador brillante pero equivocado, y básicamente como un “traidor” al judaísmo (nos remitimos acerca de esto al artículo de Lévinas “Le cas Spinoza”, en *Difficile liberté*, en el que se trata del intento fracasado de Ben Gurión de restaurar a Spinoza para el judaísmo). Hay que reconocer a Chalier el mérito de mantener a lo largo de la obra un tono de respeto hacia la posición de Spinoza, una posición con la que evidentemente no comparte afinidad alguna, aunque en algunos momentos se trasluce en el texto cierta animadversión hacia él (por ejemplo, cuando trata de cómo Spinoza describe a Jesús bajo una luz positiva). Chalier se pregunta: ¿hace Spinoza justicia a Maimónides con su crítica? Sería posible preguntarse lo mismo respecto de la lectura que hace Chalier de Spinoza.

A propósito de esta pregunta, yo diría que en algunos puntos Chalier simplifica demasiado la postura de Spinoza, hasta el punto incluso de hacerla incomprensible. Uno de estos puntos es, por ejemplo, la tematización spinozista del lenguaje. Chalier, como ya hemos indicado, es muy receptiva a la hora de localizar los desplazamientos semánticos en la obra de Spinoza, pero a la vez presenta un Spinoza totalmente insensible a lo lingüístico, con lo que resulta un tanto inconsistente. En este sentido Chalier abre dos frentes, hasta cierto punto contradictorios, contra Spinoza. Por un lado, pretende que hay en Spinoza una distancia irreductible entre el ámbito de lo imaginario (en el que están incluidas las palabras) y el ámbito de lo conceptual, y un desprecio olímpico por todo lo relacionado con el lenguaje: “el filósofo puede pasarse, no sólo sin la herencia de las ideas que habitan las pala-

bras, sino también sin las palabras mismas (...) Spinoza se esfuerza en efecto en limitar su sentido a una univocidad estática, sin vida y sin secreto, y que por tanto no apela al lector receptivo a renovar su ‘poder decir’” (p. 83). Por otro lado, Chalier reprocha a Spinoza que cometa el mismo error que el propio Spinoza reprocha a Maimónides: interpretar el texto recurriendo a criterios externos a él, con lo que reconoce en Spinoza una preocupación por lo lingüístico que parecía haberle negado en su crítica anterior.

A la primera objeción de Chalier cabe responder que con su lenguaje *more geometrico* Spinoza no construye un lenguaje puramente formal al modo de Leibniz, sino que, dentro de su planteamiento inmanentista, opera sobre términos ya existentes, reformulándolos, mediante una estrategia de potenciación del lenguaje imaginario para tornarlo en conceptual. Con esto, se problematiza la distinción neta que establece Chalier entre imaginación y concepto, y también, por descontado, el hecho de que Spinoza pretenda “pasarse sin las palabras mismas” y “límite su sentido a una univocidad estática y sin vida”. Spinoza no busca inventar palabras nuevas, se contenta con modificar el sentido de las ya existentes, como cuando dice *Deus sive Natura*, “Dios, es decir, la naturaleza”. Las palabras pertenecen de lleno al ámbito del primer género de conocimiento, hay un espesor en ellas que las hace confusas, no claras y distintas. Pero es este espesor del primer género de conocimiento el que nos permite pasar al segundo y elaborar los conceptos. Desde esta perspectiva, un lenguaje aséptico no es sólo imposible, sino también indeseable para Spinoza. Es relevante a este respecto que la única tradición de los judíos que Spinoza está dispuesto a aceptar tal cual, como incorrupta, sea el significado de las palabras de la lengua hebrea: “a nadie le pudo ser útil jamás cambiar el significado de una palabra, pero sí, y no rara vez, el de una oración (...) El motivo tiene que ver precisamente con la dimensión colectiva: la lengua es conservada por el vulgo junto con los doctos” (TT-P 105). Hay una dimensión colectiva en el lenguaje que cortocircuita todo intento de falsificación o corrupción por parte de las élites.

Acerca de la segunda objeción, Chalier sostiene que al operar un desplazamiento semántico, Spinoza estaría haciendo lo mismo que hace Maimónides: forzar a las palabras a decir lo que no dicen explícitamente. No obstante, hay una diferencia relevante entre ambos: Maimónides apela a un sentido oculto, esotérico oculto en las palabras, mientras que la re-dotación de sentido de las palabras en Spinoza no apela a ningún sentido profundo, oculto en su interior, sino a su uso estratégico, a su empleo en un modo diferente, ya que “las palabras no tienen una significación cierta más que en virtud de su uso” (TT-P 160).

El libro de Chalier resulta apasionante, y recorre con exactitud los lugares en que es relevante establecer una comparación entre Maimónides y Spinoza. Únicamente añadiría que es preciso tener en cuenta que el Maimónides que se presenta en esta obra está visto a través del filtro de la tradición religiosa judía, y ésta no es la única manera posible de presentar su pensamiento. No obstante, es bien cierto que Spinoza toma a Maimónides por abanderado del partido “teológico”, y con respecto a esto la opción que toma Chalier de presentar una visión esencialmente religiosa de Maimónides tiene sentido. Al mismo tiempo, la particular orientación de esta obra deja abierta la posibilidad de escribir una obra sobre Spinoza y “Maimónides el filósofo”, en vez de “Maimónides el líder religioso”, en la cual tengo la sospecha de que emergerían muchos factores en común entre ambos.

Guadalupe GONZÁLEZ

CITTON, Yves: *L'envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*. Paris, Éditions Amsterdam, 2006, 585 pp.

El autor, Profesor de Literatura francesa del siglo XVIII en la Universidad de Grenoble 3-Stendhal, parte del reconocimiento de la Libertad como la herencia política de la Ilustración que pervive en las sociedades occidentales de comienzos del siglo XXI, a diferencia de lo que ocurre con la Igualdad y la Fraternidad. Esta libertad tiene su *anverso*, a saber, la capacidad de elección y de decisión del individuo, en cuanto elector y consumidor, que es reconocida como su expresión privilegiada por las distintas familias políticas. Pero lo que le interesa a Citton es sacar a la luz el *reverso* de esta libertad, esto es, las voluntades y deseos no libres que dirigen nuestras elecciones y decisiones. Ahora bien, Citton no aborda la cuestión del proyecto spinoziano de “refundar una concepción desasnada de la libertad sobre la negación de la libertad de nuestras voluntades” (p. 14) por un interés puramente erudito, sino para ver cómo nos puede ayudar Spinoza a calibrar las consecuencias éticas, políticas y sociales que se siguen de los avances de la ciencia moderna. Puesto que los estudios de psicología, de psiquiatría, de neurobiología, de antropología, de sociología, de economía, etc. nos dicen que nuestras elecciones libres están condicionadas por los diferentes parámetros que hayan regido la interacción entre nuestra dotación genética, nuestro desarrollo físico, nuestro entorno social, así como las imágenes y discursos que nos han impactado a lo largo de los años. Según su diagnóstico, el problema que ha hecho volver a Spinoza a muchos pensadores y escritores actuales, estriba en compatibilizar una conciencia vaga de todos estos condicionamientos con un vivo sentimiento de nuestra libertad. La renovación de los estudios spinozianos realizada en los últimos tres decenios en Francia, Italia, EE. UU. ha sacado a la luz la importancia de este pensamiento para resolver cuestiones relativas a la experiencia, la producción de los afectos, el tiempo de la política, el trabajo de la imaginación, etc.

Así pues, el autor se propone estudiar el debate acerca de la libertad y servidumbre humanas que se produjo en Francia entre 1670 y 1790 a causa del impacto producido por la publicación de las obras de Spinoza. Su objetivo no es analizar la *influencia* de Spinoza en los pensadores del siglo XVIII al modo como lo haría un historiador de las ideas, sino estudiar la *invención del spinozismo* en la Francia de las Luces, desentrañando los tópicos compartidos por ciertos pensadores radicales del siglo XVIII y las innovaciones y desplazamientos de conceptos spinozianos operados por éstos. Citton engloba a los spinozistas franceses de las Luces en tres círculos concéntricos cada vez más amplios: *a*) un primer círculo en cuyo centro estaría Diderot y al que pertenecerían autores recurrentes como Boulainviller, Fontenelle, Gaultier, Meslier, Fréret, Vauvenargues, Du Marsais, La Mettrie, Helvétius, Quesnay, Bordeu, D'Holbach, Robinet, Deschamps,...; *b*) un segundo círculo más amplio de autores que vendrían a identificarse con los “philosophes”: Montesquieu, Maupertuis, Voltaire, Condillac, Bonnet, Cyrano, y *c*) un tercero más amplio aún que incluiría una serie de defensores de la cristiandad, cuyas denuncias y refutaciones del “spinozismo” contribuyeron decisivamente a definir su naturaleza entre 1670 y 1790: F. Lamy, Fénelon, La Placette, Pluquet, Lignac, Bergier, Holland.

Con el fin de clarificar los entresijos de los debates en torno al spinozismo del siglo XVIII, Citton organiza los diferentes capítulos de su obra en función de los distintos temas

o “estratos constitutivos” del imaginario spinozista —desde la ontología hasta la estética, pasando por la física, la biología, la epistemología, la psicología, la ética y la política—, en vez de seguir el desarrollo cronológico de los debates.

La primera dificultad que Citton ha de afrontar en el capítulo I de su obra, radica en la delimitación de lo que se ha de entender por “spinozismo” en una época en que la fidelidad a la reflexión de la *Ethica* va acompañada de un gesto de rechazo ostentoso de toda referencia a Spinoza como piedra de escándalo. Por esta razón, no se puede estudiar el spinozismo del siglo XVIII según el modo de la influencia, al estilo de los historiadores de las ideas, sino según el modo de la *invención*, como un trabajo de reescritura, de reconstrucción permanente del sistema a partir de sus principios fundamentales, trabajo colectivo en que colaboran sus detractores tanto o más que sus apologetas. El spinozismo no se difunde en el Siglo de las Luces por influjo, sino por un *contagio* particularmente retorcido, en cuanto se extiende a través de la jeringa de las refutaciones que deberían inmunizarnos frente al virus.

En segundo lugar, a lo largo de cinco capítulos, Citton aborda el análisis de las reinterpretaciones del monismo ontológico de Spinoza por parte de los nuevos spinozistas del siglo XVIII que, a partir de la concepción de la sustancia una (*Deus seu Natura*) a través de la categoría de totalidad como una composición de partes que se congregan en todos que son a su vez partes de todos superiores, o bien reducirán la divinidad a las leyes mecánicas de la materia o bien “divinizarán la naturaleza”, atribuyéndole la potencia autocreadora que las religiones reservaban a sus divinidades. A continuación, el capítulo III explora las bases del postulado determinista sobre el que se eleva el sistema spinoziano. El monismo de Spinoza lo somete todo al más estricto necesitarismo. La idea de una concatenación de causas que comparten todos los ilustrados acusados de spinozismo, tiene como consecuencia directa que las cosas humanas no constituyen “un imperio en un imperio”, que escape milagrosamente a las leyes deterministas que rigen el resto de la naturaleza, sino una “simple parte de la naturaleza”, de modo que incluso nuestras voluntades y elecciones más “libres” deben aparecer como la resultante de factores condicionantes. Problema central del spinozismo ilustrado es construir una nueva concepción de la libertad sobre la negación del libre albedrío. El capítulo IV establece una tesis central de la interpretación histórica del pensamiento de las Luces defendida por el autor: el spinozismo es el lugar en que surge el “pensamiento de la emergencia y de la auto-organización”. De acuerdo con esta tesis interpretativa, la ciencia moderna de lo vivo y de lo social, verdadera ciencia de la *autopoiesis*, ha nacido del mestizaje entre las observaciones de los fisiólogos y los principios ontológicos del spinozismo. El capítulo V desarrolla esta tesis mediante el análisis del estatuto de la noción de orden y del término “economía” en los escritos de estos autores, sugiriendo un paralelismo entre la organización del viviente al margen de todo Dios providente y la organización “liberal” de lo social, abandonada a las interacciones entre individuos, y mostrando cómo se perfila en el horizonte de estas reflexiones el concepto de “red” (de fibras sensibles, de lazos comerciales o de circulación informativa). El capítulo VI cierra una primera sección del libro dedicada a las cuestiones ontológicas con una reflexión sobre el problema de la individuación. El spinozismo reconstruye las nociones de “esencia” y de “individualidad” en tres planos. Cada uno de ellos nos aporta una perspectiva desde la que identificar una porción de la realidad como constituyendo “un individuo”: la primera nos muestra el individuo como una disposición estructural estable, de modo que una cosa singular puede seguir sien-

do ella misma, aunque cambien todas las partes que la constituyen, si se mantiene la misma relación funcional entre ellas; la segunda identifica la esencia y la individualidad de una cosa singular con su potencia de producir ciertos efectos, de modo que se podrá reconocer una multitud de cuerpos como un individuo en la medida en que se pueda identificar estos cuerpos como concurriendo juntos a la producción de ciertos efectos; finalmente, la tercera identifica la esencia individual como *conatus*, esto es, como el esfuerzo o potencia con que cada cosa tiende a su conservación.

La segunda sección del libro abandona el dominio de la ontología para pasar al de la psico-fisiología. El capítulo VII se ocupa del papel esencial que el spinozismo concede a la imaginación a la hora de articular una fisiología materialista de las impresiones mentales con la posibilidad de innovaciones ideales dotadas de su propia dinámica. Esto conduce a una redescrición, en el capítulo VIII, del imaginario spinozista que pone en su núcleo la noción de resonancia armónica. De Spinoza a Deleuze, pasando por Deschamps o Gabriel Tarde, se esboza un modelo ondulatorio que rivaliza con las aproximaciones corpusculares dominantes para describir la vida de las ideas, de los mercados, de los públicos o de las democracias. El capítulo IX aborda la epistemología spinozista y pone de relieve la tensión entre el postulado spinoziano de una inteligibilidad integral de lo real y la humildad escéptica de los espíritus empiristas de los ilustrados franceses.

Con el capítulo X, la obra se adentra en cuestiones de filosofía práctica y retoma de nuevo la cuestión del determinismo y de la libertad desde un punto de vista ético. Citton muestra que las consecuencias morales del spinozismo no desembocan en una aceptación pasiva de lo real, sino en “un determinismo participativo”, cuya ilustración más convincente la ofrece el fatalismo activo del *Jacques* de Diderot. El capítulo XI estudia la ética spinozista: su crítica demoledora de las nociones tradicionales de mérito, de culpabilidad y de punición, y su reconstrucción de los valores morales sobre la base de un utilitarismo radical transindividualizado de un extremo a otro, que pone en su lugar una ética del bien común y del intelectualismo que sigue siendo hoy el mejor dique para contener las tentaciones auto-destructivas de las pasiones vengadoras, de los miedos pánicos y de sus diversas instrumentalizaciones. A continuación, el capítulo XII analiza la articulación entre el nivel de la ética y el de la política, central para el pensamiento del siglo XVIII. La ontología spinozista de la potencia pone las bases de una crítica del contractualismo dominante y de una nueva definición transindividual y biopolítica de la responsabilidad a partir de la noción de “capacitación”, esto es, de “poner a los hombres en condiciones de realizar efectivamente lo que puede potencialmente su cuerpo para su mayor bien” (p. 332). La concepción orgánica del cuerpo político elaborada por el spinozismo de las Luces de acuerdo con la cual el Estado no es más que la suma organizada de los cuerpos que componen la multitud, hace que la injusticia se haya de interpretar como el síntoma de una disfunción que afecta a todo el cuerpo social. Se trataría de una “mala circulación de los fluidos vitales que toma la forma de una enfermedad pedicular o de un desequilibrio de humores” (p. 369), pues la injusticia actual se debe a que el Estado exige de algunos ciudadanos algo que no les ha ofrecido medios de dar o, por el contrario, les infunde deseos que es incapaz de satisfacer.

La reflexión sociopolítica se aguza en el capítulo XIII. Citton constata que la teoría política spinozista se ha interpretado generalmente no sin razón como un antiliberalismo, en cuanto deriva la libertad de elección del votante y del consumidor de la ignorancia y de la

ilusión, y en cuanto adopta una posición “totalitaria” al subrayar la inseparabilidad de los seres en el seno de las totalidades que contribuyen a formar. Ya Federico II denunciaba el peligro del despotismo de la razón que pretende erradicar los prejuicios, sofismas y supersticiones como si fueran epidemias, encerrando a sus víctimas como a locos; pero callaba la tendencia profundamente democrática del pensamiento político spinozista que, a pesar de las apariencias de integrismo y totalitarismo de la Razón, esboza una teoría de la *democracia radical* que, si bien pone el liberalismo del revés, es con el solo fin de realizar mejor sus promesas. Si Spinoza fue el gran negador de la libertad metafísica, fue también uno de los mayores defensores de la libertad política de pensamiento y de expresión. Para el spinozismo, los discursos merecen ser tolerados e incluso alentados en la medida en que contribuyen al desarrollo de la razón colectiva. No se trata de un mero derecho *negativo* a no ser perseguido por nuestras opiniones, sino de un deber *positivo* de promoción de la cultura activa de la diversidad y de la multiplicidad, que lleva a los spinozistas como d’Holbach y Diderot a rechazar toda tentación de recurrir al despotismo ilustrado. El pensamiento político spinozista, lejos de tender al totalitarismo, deriva de un liberalismo fundamental, entendido como un amor a la libertad que extrae su fuerza de una cultura activa de la disidencia, de la crítica, de la deliberación y de la concurrencia entre las producciones de los cerebros humanos, puesto que la potencia racional propia de las sociedades humanas emana de la multitud y tiende, en último término, a la producción de lo múltiple y lo diverso. Algunos spinozistas de las Luces esbozan los rasgos de una nueva sociedad que reconocería la potencia de las multitudes y de su inteligencia colectiva como fuente de su prosperidad, y que pondría su intención postrera en la producción de singularidades y de su cultura activa.

El capítulo XIV completa las reflexiones políticas anteriores con reflexiones de carácter estético, en que se trata de clarificar el papel central que interpretan en el conjunto del pensamiento spinozista los problemas de la participación en lo sensible y de la potencia de las ficciones. El modelo no es algo exterior y preexistente a la actividad humana, sino algo que ésta se da a sí misma en virtud de una afirmación creativa. El modelo ideal que el artista nos permite contemplar, se inscribe en una dinámica autoconstituyente en progreso infinito por su receptividad a las variaciones y vicisitudes infinitas que afectan a nuestro universo. *Poiesis* y *aisthesis* se relacionan inmediatamente una con otra, pues nuestra potencia de obrar es proporcional a nuestra potencia de ser afectado. Si el análisis político revela que toda sociedad humana es, por esencia, demo-crática (esto es, reposa sobre la potencia de la multitud), la reflexión estética muestra que la economía de los afectos que expresan y condicionan nuestras inclinaciones, nuestros motivos y voluntades, hace de toda colectividad humana una “sociedad del espectáculo”.

Finalmente, tras un breve “retrato robot del reverso de la libertad”, que sistematiza las tesis principales de la cara determinista de aquélla, la obra culmina en el capítulo XV titulado “¿Un libro que se escribe él mismo?”, en el que se recurre a los mecanismos propios de la escritura y la lectura para proponer una última ilustración de la visión spinozista de la interacción humana. Contra el “anverso” individualista clásico de la libertad que nos quiere hacer creer que un libro está escrito por su autor, el spinozismo hace aparecer la *inventio* de la escritura como un trabajo colectivo y transindividual. Contra los clichés de un fatalismo paralizante sinónimo de pasividad, hace aparecer la lectura como un modelo de actividad constituyente “demo-crática” de una tradición concebida como “una membrana que deja

pasar ciertas ideas, imágenes, formas y visiones de una generación humana a otra” (p. 490).

Citton descubre, en los violentos debates provocados por las tesis atribuidas al spinozismo, la posibilidad de constituir una sociedad laica, igualitaria, democrática, justa y libre –posibilidad que, lejos de estar asentada, aparece como un sueño ilusorio que, en lo esencial, está todavía por inventar. Una dimensión fundamental en la constitución de las distintas sociedades, como ha mostrado Castoriadis, es la de las representaciones imaginarias que las sociedades se forjan de sí mismas. El proyecto ilustrado tiene la necesidad de dotarse de un *imaginario de la autonomía* capaz de contrarrestar el imaginario heterónomo heredado de las religiones. Los spinozistas franceses de las Luces rechazan los valores heredados de las tradiciones religiosas para redefinirlos y refundarlos sobre una base laica compatible con los ideales de democracia, pluralismo, igualdad y libertad.

Julián CARVAJAL

COUJOU, J.P.: *Philosophie politique et ontologie. Remarques sur la fonction de l' ontologie dans la constitution de la pensée politique. Platon, Aristote, Suárez, Hobbes, Spinoza*, L' Harmattan, París, 2006.

La presente obra consta de dos volúmenes el primero de los cuales vamos a analizar aquí. Se trata de un estudio genealógico de gran amplitud que recorre la relación entre ontología y filosofía política en el pensamiento griego y en la modernidad. El volumen primero se articula en dos partes, la primera de las cuales sitúa la ontología de la esencia como el fundamento de lo político; mientras que la segunda plantea el esfuerzo por constituir una filosofía política autónoma respecto de la ontología escolástica de corte aristotélico capaz de redefinir la relación entre la teoría y la práctica. En Platón se analiza la política como efecto de la ontología y la constitución del ser en común que marca la especificidad de la política. A continuación se ve la subversión que Aristóteles lleva a cabo del paradigma ontológico de lo político y la redefinición de lo político que entraña la crítica de la idea de Bien tal como se da en el platonismo. Aristóteles sitúa el surgimiento de un espacio específico para la política en el marco de su ontología naturalista de la *fisis*. Aristóteles relaciona la reflexión sobre la política y la constitución de la metafísica al fundar el ser en común en el logos y al considerar, de manera recíproca, la sumisión de las partes al todo y además su teleología o tensión hacia los fines. La relación entre *logos* y *polis* es intrínseca: la *polis* es el lugar de existencia propio del ser humano y el *logos* asegura la permanencia de la comunidad política y su tendencia hacia los valores colectivos. El ser en común que es el fundamento de la *polis* se crea y se mantiene por el *logos*. Por su parte, la segunda escolástica y, en especial, Suárez, lleva a cabo una refundación de la metafísica como ontología que no deja de tener consecuencias sobre la reflexión acerca de la política. La metafísica como ontología es “la ciencia del ser real” entendiendo el ser como un trascendental o un concepto que excede toda determinación genérica y hace posible de esta manera la representación de todos los entes. Suárez sustituye la prioridad óptica del ente supremo por la prioridad gno-seológica que supone el universal. En este contexto, la reflexión de Suárez sobre la política parte de la división que la noción de metafísica como ontología ha establecido entre la pro-

pia ontología y la teología. El ente finito que es el hombre no puede existir sin el concurso de los otros entes finitos, además de su dependencia del ente infinito. El hombre es un ente *ab alio* que depende conjuntamente del ente increado, su creador, y de los otros entes creados. La antropología es el eslabón que une la ontología a la política, que establece el punto de enlace entre el pensamiento del ser en general y el pensamiento del ser en común de los entes creados que son los hombres. Suárez establece una transición inteligible entre la polis griega y la constitución del Estado moderno, y en ese sentido se sitúa en el umbral de la modernidad política que se constituirá propiamente en las reflexiones de Hobbes y Espinosa, como veremos a continuación.

La segunda parte del libro plantea el surgimiento de la política como ámbito autónomo respecto a la ontología aristotélica y escolástica y dependiente de una nueva ontología materialista. Hobbes con su crítica del discurso ontológico como ficción permite la instauración de un nuevo punto de vista sobre lo político basado en la distinción entre lo natural y lo artificial. La política se sitúa en el orden de lo artificial, es un artificio que se añade a lo natural, asegurando de esta manera su autonomía. Hobbes también modifica la antropología de origen aristotélico y construye una antropología política basada en una ontología nueva del individuo que tiene en cuenta el carácter pasional de éste y se basa en una noción de razón como cálculo.

Por su parte, Espinosa transforma la ontología de la substancia en una metafísica política que se constituye como una política de la potencia basada en una física de los cuerpos. La política para Espinosa tiene sus bases en la física (de los cuerpos) y en la metafísica (ontología de la substancia) y se muestra como una expresión de la potencia de lo infinito en el ámbito de lo finito. La ontología que está en la base de la política es una ontología de la causalidad (eficiente) liberada de todo finalismo y que muestra la productividad y la lucha por la afirmación de cada individuo. La pregunta espinosiana por la política, que se basa en la identidad entre la esencia y el esfuerzo por autoafirmarse de los individuos, abandona toda perspectiva teleológica y se inscribe en el marco de un esfuerzo por mantenerse de forma indefinida en la alegría.

En relación a Hobbes, la noción espinosiana de derecho natural no alude a un estado de la comunidad humana previa al establecimiento del lazo político sino que se inscribe en el contexto de la naturaleza global y del juego de potencias que se despliega en la misma. En ese sentido el estado de naturaleza no desaparece en el estado político sino que se mantiene en este último. No hay cesión de poder sino más bien conjunción de las potencias de los individuos. La sociedad civil está integrada en el ámbito global de la naturaleza y no se destaca de ella como 'un imperio dentro de otro imperio'. La explicación de la vida en común no supone una ruptura con la búsqueda de lo útil que caracteriza al ser humano sino que se instala en el marco definido por la exigencia vital que hace que cada uno se guíe por la búsqueda de su propia utilidad y la conservación de su ser a través del desarrollo de su potencia de existir y de actuar. En este sentido, el horizonte último del pacto social es la democracia en tanto que expresión del consentimiento de todos a las leyes civiles. El Estado no es tanto el producto de una serie de interacciones entre individuos como la concreción de la unidad del pensamiento y la voluntad de dichos individuos. La génesis del Estado se inscribe, sin embargo, en una perspectiva naturalista y mecánica que contempla el despliegue necesario de la Substancia. Frente al artificialismo del pacto hobbesiano el naturalismo espi-

nosismo hace derivar la génesis de la sociedad y del Estado de la composición de las potencias de los individuos. La constitución del *consensus omnium* que es la base del Estado no depende de una libre decisión tomada por los individuos sino de la combinación (necesaria) de las potencias de los individuos. De esta manera el naturalismo espinosiano deja fuera toda metafísica del ego y de la libertad de la voluntad en beneficio de la composición necesaria de las potencias. La libre necesidad que se desprende de esta combinación de potencias produce una política de la inmanencia, libre de toda sumisión a la trascendencia.

En conclusión, tenemos aquí una útil reflexión sobre las conexiones entre ontología y filosofía política que corrige las pretensiones autonomistas de las disciplinas particulares que tienden a considerarse libres de todo compromiso ontológico con lo que suelen recaer en los prejuicios metafísicos dominantes en su época.

Francisco José MARTÍNEZ

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

La tesis del libro de Dejardin es clara y contundente: en Espinosa se da como muestra de la potencia de la razón una filosofía política o reflexión racional sobre la política, pero en cambio una política racional no es posible, porque la política se encuentra en el ámbito de lo imaginario. Si la filosofía política es una muestra del poder de la razón, la imposibilidad de una política racional exhibe, en cambio, la impotencia de la misma. Tomada en un sentido literal la tesis es verdadera. Si entendemos por racional la actuación de los individuos sabios que han adquirido el tercer género de conocimiento y que sólo se rigen, en sus relaciones mutuas, por dicho tercer género de conocimiento, una política racional no es posible, porque en las condiciones antedichas, la política ya no sería necesaria. El acople entre las necesidades de los individuos se llevará a cabo de una manera racional, sin coacción, y en ese sentido sin política, porque la política en Espinosa siempre se mantiene en el ámbito de lo imaginario. La política es un mecanismo que sirve para poder ajustar las relaciones entre individuos que no son (todavía) racionales (del todo). La política introduce una cuasi-racionalidad que permite la vida en sociedad de forma independiente al nivel de racionalidad individual alcanzado. Entre las diversas formas que Espinosa distingue de obediencia a la ley sólo una es racional, siendo las demás pertenecientes al ámbito de lo imaginario: la esperanza de obtener algunos bienes o el temor de sufrir un castigo.

El libro dedica sus dos partes a la explicitación de las dos tesis enunciadas. En la primera se justifica la fundamentación de la política a partir de la ontología. Una ontología ateológica basada en la necesidad axiomática y ateleológica de la substancia, entendida como causa eficiente y profusa dotada de una potencia inmanente e intransitiva. Para nuestro autor, la reflexión crítica sobre los regímenes políticos tiene su fundamento en una ontología, una física y una metafísica racionales, que constituyen una ética a-teológica y a-teleológica. Dado que el hombre, en tanto que pueda identificarse con su alma, es en el pensamiento de Espinosa, una idea del cuerpo, la ética no puede tener ya por fundamento la teología sino la física, en tanto que teoría de los cuerpos.

La sociedad humana puede ser bárbara, donde no hay ninguna ley; política, gobernada por leyes asumidas por todos y libre de toda coerción, en la que los hombres sabios que siguen su bien propio articulan sus necesidades de forma completamente racional. Si la primera sociedad, la bárbara, es pre-política, la tercera, la sociedad completamente racional, es ya post-política ya que en ella la política no es ya necesaria. Espinosa combina aquí, como en tantas otras ocasiones, su realismo con su utopismo. Para nuestro autor, que no es elitista, todos los individuos tienen la capacidad de devenir hombres completamente racionales, pero ese estado final ideal es muy difícil de alcanzar y por ello, mientras tanto, la política en tanto que régimen coercitivo y que se despliega en el ámbito imaginario de las pasiones, especialmente el miedo y la esperanza, y no en el ámbito de la razón, es imprescindible. La filosofía política sería, pues, el análisis racional, de un campo, la política, en sí irracional por sometido al imperio de las pasiones y situarse en el ámbito de la imaginación.

Dejardin contrapone la libertad del sabio, ligada al tercer género de conocimiento y que sería el resultado de una búsqueda solitaria y la libertad política, colectiva, que se da en el ámbito de la ciudad y que supone el sometimiento a las leyes. De esta forma se propone una oposición entre lo privado y lo público que quizás no esté tan clara en el propio Espinosa, quien nunca cultivó el alejamiento misántropo de los demás hombres, antes bien, disponía de una red de amigos muy extensa. La búsqueda de la sabiduría para Espinosa es una empresa que si no es propiamente colectiva, sí se da en el ámbito de un grupo de amigos y además en conexión muy estrecha con la vida política. No hay en Espinosa ni la resignación estoica frente a un mundo caótico que no se puede controlar, ni la retirada epicúrea a la vida en el pequeño grupo de los amigos, aislado y enfrentado al resto de los mortales.

La potencia de la razón se muestra en su capacidad de conocer y explicar la sociedad bárbara y la sociedad política mientras que su impotencia surge cuando se trata de someter la vida política a una inflexión a la ley que la conduzca hacia una sociedad liberada ya del sometimiento a la coerción de las leyes que pudiera servir como ámbito de despliegue de una humanidad ya propiamente racional. Tiene que haber una filosofía política, en tanto que una reflexión racional sobre la política, pero no puede haber una política racional que ya, propiamente no sería política por haber salido del ámbito de lo imaginario. El método de la filosofía política es hermenéutico, es un análisis del sentido (imaginario) que estructura la vida en común en las sociedades concretas, pero dicho método analítico no puede servir de base a una ética, ni erradicar la teología ni modificar las leyes civiles en dirección a su supresión.

La segunda parte del libro resalta el poder de lo imaginario que impide la constitución de una auténtica política racional. La base de la política es la creencia y la obediencia, mientras que la base de la filosofía es la razón que deduce las cosas de forma axiomática de las leyes naturales. En un caso hay obediencia, en el otro conocimiento. La base de la vida civil es la teología mientras que la filosofía siempre tiene un punto de insumisión que desafía toda vida civil. Dejardin insiste en el carácter disolvente de la razón y la filosofía que muestran que puede haber una ética racional que no es la de la obediencia y la sumisión, y una libertad que no es la sujeción a la ley sino el resultado de un trabajo individual sobre las propias pasiones. Dejardin insiste (tal vez demasiado) en la fundamentación teológica de la política, en el sentido de que para él la política se basa en la fe. Para nuestro autor sólo hay un orden jurídico: el teológico-político. De tal manera que, por un lado, todo lo teológico es

político y, por el otro, ningún Estado puede prescindir de lo sagrado ya que la base de la ley es la ignorancia. Estamos de acuerdo en lo primero, pero menos en lo segundo, ya que la democracia pretende eliminar en lo posible esa sumisión al poder que linda con la reverencia a lo sagrado, al asumir que las leyes a las que se somete no son ya impuestas a partir de un poder trascendente a la multitud sino la expresión de la potencia de dicha multitud. Es verdad que el súbdito aunque sea ciudadano no es un hombre libre porque está sometido al imperio de la ley. Pero no todas las leyes son iguales aunque todas sean en última instancia coercitivas. Nuestra idea, frente a la de Dejardin, es que algunas constituciones políticas, y tanto más cuanto más se aproxima a la democracia, aunque no son un ámbito de libertad, sí favorecen a un número mayor de individuos el acceso a la racionalidad.

En conclusión, recomendamos la lectura de este libro que tiene una cantidad enorme de información textual y es un buen ejemplo del método hermenéutico que el propio libro defiende.

Francisco José MARTÍNEZ

FERNÁNDEZ, José Luis: *El dios de Spinoza*. Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona, 2006, 178 págs.

En primer lugar es preciso señalar que este libro se enmarca en una colección de libros dedicados al estudio de Dios en los filósofos modernos. José Luis Fernández, antes de escribir estas páginas, había publicado una serie de estudios sobre *El Dios de Descartes*, *El Dios de Malebranche*, *El Dios de Hume*, *El Dios de Berkeley*; temas sobre los que también ha impartido cursos en distintas universidades latinoamericanas, como la Universidad Católica de Chile y la Universidad Panamericana de México. La labor docente del autor deja su huella en los textos, pues éstos, a pesar de abordar una temática compleja, están escritos de tal manera que un estudiante de segundo ciclo de filosofía puede comprenderlos sin demasiada dificultad. Esta voluntad de ser comprendido, de llegar al alumnado, se percibe en la distribución y en el orden de los apartados, así como en su extensión. Además, la selección de textos que constituye la segunda parte del libro permite al alumno leer de primera mano a un autor complejo como es Spinoza, y siempre con la ayuda de los comentarios de José Luis Fernández en la “Introducción”.

Si el libro se interesa por el tema de Dios es debido a que Spinoza mismo empieza a teorizar desde él tomándolo como punto de partida. De esta manera el filósofo holandés impone un giro de 180 grados al orden habitual del filosofar. En efecto, a diferencia de Spinoza, la Escolástica eligió como punto de partida las cosas sensibles, mientras que Descartes prefería empezar por el hombre. Para Spinoza la ruptura con la tradición en el orden del filosofar se evidencia en el hecho de que Dios no es sólo lo primero en sí, sino también lo primero para nosotros, es decir, lo primero *tam cognitione quam natura*. Y es que las cosas, ya sean corpóreas o espirituales, no son más que modificaciones de los atributos de Dios, por lo que sólo pueden ser conocidas a partir de los atributos divinos. Así pues, parece que empezar por Dios es el único orden legítimo de filosofar. A partir de esta tesis, el autor, con ánimo didáctico, comienza a analizar las cuestiones más relevantes que se plantean sobre

Dios en los escritos de Spinoza, fundamentalmente en la *Ética* y en *Tratado breve*, y en menor medida en las propias cartas escritas por el filósofo.

La primera de las cuestiones que se plantea nuestro autor es: ¿qué es Dios, esto es, cuál es su definición, cómo podemos caracterizarlo? La dificultad de la pregunta salta a la vista y Spinoza se esfuerza en expresar la esencia íntima del objeto, evitando sustituirla indebidamente por alguna propiedad. De este modo se aleja del Dios de la Escolástica y del de Descartes. El filósofo holandés define a Dios como aquello que existe en sí y es concebido por sí, es decir, como aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para ser formado. Dicho de otro modo, Spinoza caracteriza a Dios como sustancia. Y por ello autosuficiencia en el existir y en el modo de ser conocido (es decir, en las esferas ontológica y lógica). La autosuficiencia divina se fundamenta en una autosuficiencia causal, es decir, en no necesitar de ninguna cosa para ser, en ser *causa sui*. Dios, por tanto, es causa de sí en la medida en que su esencia implica su existencia. Afirmar algo así resultaba muy novedoso en la época. En efecto, para un escolástico, la autocalidad resulta abiertamente contradictoria, pues significa tanto como decir que algo existe y no existe al mismo tiempo; es decir, que existe para poder causarse y que, a la vez, no existe para poder ser causado. Descartes, por su parte, entendió la autocalidad en el sentido de que la esencia es causa formal. Spinoza invierte el planteamiento: en lugar de pensar que Dios es causa de sí mismo en el sentido en que es causa eficiente de todas las cosas, considera que todas las cosas son producidas por Dios tal como se produce a sí mismo. Por tanto, Dios es *causa sui* y en el mismo sentido es también *causa rerum*. De este modo, retomando lo que decíamos respecto a la autocalidad cartesiana, podemos decir que Spinoza funde la causa eficiente con la causa formal, esto es, la causa activa con la emanativa. Es por esto que la inmanencia en Spinoza se presenta de manera radical.

Caracterizada de esta manera la sustancia infinita o Dios, José Luis Fernández se detiene en la cuestión de sus atributos. Para Spinoza, el atributo no es sólo aquello que constituye la esencia de la sustancia, sino también y más importante, aquello que nos da a conocer esa esencia. Por tanto, el atributo tiene una función mostrativa, expresiva, reveladora de la sustancia. En la medida en que el atributo se define como aquello que se concibe por sí y en sí, de tal manera que su concepto no implica el concepto de otra cosa, puede equipararse, incluso identificarse, con la sustancia. Ahora bien, el atributo se dice respecto del entendimiento. En efecto, el entendimiento percibe la sustancia mediante el atributo, constituyendo éste parte de su esencia. Por tanto, puede decirse que la distinción entre atributo y sustancia es sólo una distinción de razón, como, por otra parte, lo era también para Descartes. Dicho esto, parece claro que una sustancia infinita como la divina ha de poseer infinitos atributos. En este punto el autor cierra la cuestión de los atributos, no sin antes añadir que el entendimiento humano por su carácter finito sólo puede concebir dos de los infinitos atributos: el pensamiento y la extensión, es decir, las dos sustancias finitas cartesianas.

Una vez definida la sustancia infinita es legítimo preguntarse si existe. A semejante pregunta, Spinoza responde de la siguiente manera en su *Ética*: “Dios, o sea, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente”. Para demostrar esta celebrísima afirmación, Spinoza propone, en ese mismo libro, cuatro demostraciones: tres *a priori* y una *a posteriori*; si bien manifiesta su preferencia, en términos de perfección, por las demostraciones *a priori*, en contraste con

las afirmaciones de los tomistas, para quienes nunca se podría dar cuenta de Dios *a priori*.

Hasta ahora hemos atribuido a Dios dos propiedades: el ser causa de sí mismo y el ser causa de todas las cosas. Bien, preguntémosnos ahora: ¿Dios posee alguna propiedad más? y, antes de eso: ¿qué entiende Spinoza por propiedad? La propiedad, según nuestro filósofo holandés, se define en términos cualitativos, es decir, como cualidad que le pertenece a la sustancia. En otras palabras, la propiedad es respecto de la sustancia lo que el adjetivo es respecto al nombre. De ahí que pueda decirse que el sustantivo no sería quien es sin los adjetivos que le pertenecen, pero que el sustantivo no debe su ser, esto es, su existencia, a los adjetivos. De la misma manera, se dice que Dios es de una determinada manera por las propiedades que le pertenecen pero que, en modo alguno, éstas comprometen su existencia. Respecto al contenido de las propiedades de la sustancia, hay que decir que Spinoza habla de “propiedades que se refieren a la esencia divina” (causa sui, indivisible, único, eterno, inmutable, causa de todas las cosas, providencia y predestinador), las que pertenecen a alguno de sus atributos, es decir, propiedades que tienen que ver con el pensamiento (omniscencia, sabiduría y misericordia), propiedades que tienen que ver con la extensión (omnipresencia e intensidad) y “propiedades que se refieren a la acción de Dios” (causa necesaria, causa libre y causa inmanente).

Para Spinoza Dios es *causa rerum*, es decir, que es el fundamento de las cosas que existen. Estas cosas son los *modos* o *modificaciones* de la sustancia. Además pueden ser modificaciones temporales y finitas y modificaciones infinitas. Estas pueden dividirse en modos eternos e inmediatos y modos eternos mediatos. Ahora bien, la infinitud y la eternidad deben entenderse aquí en sentido derivado, pues la necesidad del modo no es la de existir por sí mismo, sino necesidad de existir por otro, gracias al cual se sostiene en el ser; y lo mismo cabe decir de la infinitud pues ésta sólo puede decirse primariamente de la sustancia, no de sus modificaciones. En cuanto a las modificaciones finitas hay que decir que Spinoza no puede demostrarlas mediante deducción (en efecto: ¿cómo podría deducirse lo finito y temporal de lo infinito y eterno?), por lo que termina recurriendo a la experiencia. Y es que sólo a partir de ésta podemos afirmar la existencia de modos finitos y temporales; es decir, aquellos que se caracterizan por recibir de Dios no sólo su esencia y su existencia, sino también la causa que las incita, que las mueve, que las determina a producir un efecto. O, dicho de otro modo, Dios es la causa eficiente de la existencia de las cosas creadas, también de su esencia, y, lo que es más importante, es el responsable de su poder causal.

Así caracterizadas las cosas creadas, y definido Dios como causa inmanente, la contingencia del mundo empieza a cuestionarse, empieza a quedar en entredicho, en suma: se aleja del mundo para iniciar su destierro. Y es que, en efecto, si todo lo que existe lo hace en Dios, y si Dios se define en términos de existencia necesaria, entonces podemos concluir que todo existe necesariamente. Si a ello le añadimos que todos los modos, ya sean infinitos o finitos, se siguen necesariamente de la naturaleza divina, y no sólo en cuanto a su esencia y a su existencia, sino también en cuanto a su poder causal, entonces no queda más remedio que concluir: “*todas las cosas están determinadas por la necesidad de la naturaleza divina no sólo a existir, sino también a existir y a obrar de cierta manera, y no se da nada contingente*”.

Entendida así la sustancia divina, es lógico que Spinoza critique la idea de creación propia de la Escolástica, en tanto que ésta pone en juego algo más que la causalidad eficiente:

el entendimiento y la voluntad de Dios. Y es que, en efecto, para el filósofo holandés el entendimiento divino no puede tener carácter creador desde el mismo momento en que pertenece a la *natura naturata*, y no a la *natura naturans*. En otras palabras, el entendimiento divino no forma parte de las causas sino de los efectos, por lo que en modo alguno puede servir a la actividad creadora de Dios. Parece claro, pues, que algo que no es anterior a las cosas creadas no puede dar cuenta de las mismas. Lo mismo puede decirse de la capacidad volitiva de Dios: no es creadora, sino creada; no es causa, sino efecto; no es, en suma, *natura naturans*, sino *natura naturata*. En definitiva, puede decirse que Spinoza entiende la voluntad divina como un modo, lo que excluye cualquier capacidad causal creadora. Pensar la creación de otro modo, afirma Spinoza, sólo se explica por el mantenimiento de lo que él llama “el prejuicio antropomórfico”.

La exposición de José Luis Fernández culmina con las críticas de Spinoza a la religión revelada. El desacuerdo de Spinoza con la tradición filosófica se muestra en su separación radical, tanto en su objeto como en su fin, entre fe y razón: El fin de la filosofía es la verdad, mientras que el fin de la teología es la obediencia. En este sentido puede decir Spinoza que lo contenido en las Escrituras es interpretado, al menos por los hebreos, como leyes positivas, y no como leyes naturales, lo que conlleva una obediencia interesada, es decir, una obediencia que se mantiene por los beneficios que de ella derivan, y no como una obediencia a la ley natural y universal. Por otra parte, también encontramos en Spinoza una fuerte crítica a la idea de milagro; crítica que se centra en la imposibilidad del mismo en tanto éste supone contradicción con la naturaleza, es decir, alteración radical de la misma. Concluida la introducción, el autor deja que Spinoza hable a los alumnos a través de los textos.

El carácter didáctico de la obra, su voluntad de hacerse entender, posee su punto fuerte en la distribución de los apartados, en su extensión y en su orden. Sin embargo, algunos pasajes resultan de difícil lectura para aquellos alumnos menos familiarizados con el vocabulario ontológico. De ahí que se requiera un cierto conocimiento de filosofía moderna y medieval para poder abordar esta lectura sin problemas.

Guillermo FERNÁNDEZ

LA MOTHE LE VAYER, F.: *Diálogos del escéptico: De la divinidad. De la vida privada*. Estudio y notas de F. Bahr. Cuenco de Plata. Buenos Aires, 2005, 196 págs.

François La Mothe Le Vayer (1588- 1672) publica en *Dialogues faits à l'imitation des anciens par Orasius Tubero*, el *Dialogue sur le sujet de la divinité* (Diálogo a propósito de la Divinidad), denominado también *De la diversité des religions*, en el que reproduce las diferentes representaciones de la divinidad a través de los pueblos y de las diversas sectas filosóficas. En el siglo XVII, los grandes sistemas filosóficos, como el de Platón y Aristóteles, cuentan, como es lógico, con muchos seguidores. La filosofía platónica había conocido su máximo esplendor en el siglo XVI por obra de Ficino y sus continuadores, que se esforzaban en ensalzarla sobre la de Aristóteles, que aún seguía teniendo muchos partidarios entre los continuadores de Santo Tomás y, sobre todo, se había convertido en la filosofía oficial de la Iglesia. Sin embargo, algunos representantes de la filosofía y de la cien-

cia, como Campanella, Gassendi, Galileo y otros muchos *novatores* veían en ella una rémora para el progreso científico que habían desarrollado Galileo y Descartes. El edificio aristotélico está amenazado de ruina, aunque aún viven en él algunos viejos moradores, que no saben hacer frente al desconcierto que Copérnico, un canónigo, sembró en el pensamiento astronómico y que supuso la revolución en el mundo natural. Gassendi, otro canónigo de vida ortodoxa, nacido en Digne, y que formaba parte, con La Mothe Le Vayer, Elie Diodati, Gabriel Naudé, de la primera cofradía del libertinismo erudito, llamada *La Tétrade*, era también un buen conocedor de la ciencia nueva, en algunos de cuyos experimentos participó, a la par que introdujo las viejas ideas de Sexto Empírico en su obra *Exercitationes Paradoxicae Adversus Aristoteleos*, de 1624. Posteriormente tradujo al latín las obras que Diógenes Laercio nos había transmitido de Epicuro e hizo exposiciones sistemáticas de su doctrina, como el *philosophiae Epicuri Syntagma*, o el *De placitis, vitis et moribus Epicuri*, que denotan su profundo conocimiento del sistema epicúreo, considerado hasta entonces totalmente incompatible con el dogma cristiano porque predicaba una moral hedonista y negaba la inmortalidad del alma y la providencia divina. Gassendi considera que, con ciertas correcciones (haciendo a los átomos creados y afirmando la inmortalidad del alma) el sistema epicúreo puede ser compatible con la filosofía cristiana, ya que Epicuro, al menos, admitía que el mundo había tenido un comienzo y su hedonismo podía ser fácilmente orientado hacia la moral cristiana. Gassendi, a pesar de todo, no se declara partidario de ninguna escuela y sostiene que, para él, lo único irrenunciable es la verdad cristiana: “esa es la única verdad a la que se adhiere”. En el fondo, es un ecléctico que se desembaraza del escepticismo y del epicureísmo cuando corren peligro los dogmas de la fe cristiana. De modo que en su obra tiene tanta importancia el escepticismo como el atomismo epicúreo, que, a nivel de la física, le parece una hipótesis plausible. La filosofía de Aristóteles, y en particular, su tesis de la eternidad del mundo y de la mortalidad del alma, ya había sido considerada, como dice La Mothe Le Vayer, por algunos Padres de la Iglesia contraria a las enseñanzas del catolicismo y propias del Anticristo. Es sabido que, en el siglo XVI, Pomponazzi arremete contra la cristianización que santo Tomás había hecho del sistema de Aristóteles. En su *Tractatus de immortalitate animae*, de 1516, declara que según los textos aristotélicos había que concluir que el alma es *naturaliter mortalis et secundum quid immortalis*. El cardenal Cayetano y mucho antes Duns Scott habían sostenido que la inmortalidad del alma, en cuanto que constituía una de las enseñanzas fundamentales del cristianismo, debía ser aceptada por los seguidores de la doctrina de la Iglesia de Roma, a pesar de que no era posible demostrarla racionalmente. Aunque Platón había contribuido con todas sus fuerzas a persuadir a sus lectores de que el alma era una naturaleza espiritual que se unía al cuerpo por un tiempo para posteriormente abandonarlo y pasar a otros en un ciclo de reencarnaciones, la Iglesia no hizo suya su doctrina entre otras razones porque la metempsomatosis no era compatible con la creación ni con la inmortalidad individual del ser humano. El núcleo esencial del platonismo fue aceptado por san Agustín y sus seguidores, pero con ligeras modificaciones impuestas por las ideas emanadas del cristianismo. En el siglo XIII santo Tomás hace denodados esfuerzos por conciliar la filosofía aristotélica con la fe cristiana, aunque es consciente de que Aristóteles no admitía el dogma de la creación y, por consiguiente, tampoco el de la creación del alma humana. A pesar de todo, cree que los elementos centrales de la física y de la metafísica aristotélica no son contradictorios con su teoría del *esse*, que constituye la

médula de la doctrina tomista. En suma, el alma es la forma del cuerpo y como tal está intrínsecamente unida a él, pero al ser de naturaleza espiritual en virtud de su *esse* formal, se mantiene incólume después de la destrucción del cuerpo y sigue teniendo intactas algunas de sus facultades, entre ellas el pensamiento.

Según Pomponazzi, en el sistema de Aristóteles el alma es la forma del cuerpo y su entelequia, pero en tanto que principio noético su esencia consiste en el pensamiento y éste no es posible sin el *phantasma*; por lo que, una vez destruido el cuerpo, deja automáticamente de pensar. En esta polémica, seguida por Cardano, Nifo y muchos otros autores, se pone de relieve cómo en la época en que La Mothe escribe confluyen muchos elementos diversos en el pensamiento filosófico de la época. El aristotelismo pervive bajo la forma de lo que se denomina naturalismo mágico, pero las ideas religiosas han cambiado que el sistema de Aristóteles está aún presente, pero corre un serio peligro, como se detecta, según hemos dicho, en muchos autores del XVII, como Campanella. De modo que se podría decir que en el siglo XVII la filosofía helenística cuenta con un verdadero renacimiento. Es el siglo de la ciencia por antonomasia, pero en él conviven el experimento y la magia, la razón y la creencia en los milagros, en los demonios etc. Cicerón, Marco Aurelio, Séneca, Sexto Empírico, Luciano, son las fuentes más citadas por La Mothe Le Vayer y por otros filósofos de su tiempo. La Mothe comienza su ensayo sobre la divinidad, siguiendo lo que es un tópico entre los libertinos, manifestando su antipatía por “todo lo que es popular”. No podía condenar la ceguera de Demócrito, si fue verdad que se la produjo para dejar de ver la impertinencia de la multitud. El fue el primero que distinguió la opinión de la verdad. Sexto habla de él, en los *Esbozos pirrónicos*, aunque duda de si debe incluirlo o no entre los escépticos, ya que admite que realmente hay átomos y vacío, pero también afirma un subjetivismo y un relativismo que atenúan el dogmatismo de su categórica afirmación de la realidad objetiva de los átomos y el vacío, etc. La Mothe sostiene que no se adhiere a ninguna de las posiciones en liza: “mi modo de filosofar es demasiado independiente para vincularse inseparablemente a algo, sea lo que sea. Pero dado que no hay nada más opuesto a nuestra feliz suspensión del juicio que la tiránica obstinación de las opiniones comunes, siempre he pensado que era contra este torrente de la multitud que debíamos emplear nuestras principales fuerzas, y que una vez que hubiésemos domesticado el monstruo del pueblo conseguiríamos fácilmente el resto”. Esas mismas palabras evidencian el rechazo de las creencias del vulgo, aunque sabe que Cicerón y Séneca se pronuncian lo mismo respecto al populacho.

Ante el fracaso de los grandes sistemas filosóficos y el derrumbamiento de la filosofía escolástica, la nueva filosofía, que se distanciaba de ella, cree ponerse al abrigo de toda sospecha declarándose escéptica. En realidad, para muchos eso era un intento de ocultar el ateísmo, como insinúa Orontes. La Mothe conocía perfectamente cuál era la posición de Sexto Empírico acerca del papel de la filosofía. Montaigne y sobre todo, Charron hacen una interpretación del escepticismo muy *sui generis* al decir que la duda deja al ánimo en la situación ideal para recibir la fe. Desde luego ese no fue el caso de Sexto, que permaneció siempre en terreno de nadie. Si los sistemas filosóficos no son capaces de demostrar la existencia de Dios ni la inmortalidad del alma, ya que, dentro de los que admiten la existencia de dios y la inmortalidad del alma, lo que unos sostienen es negado por los otros, la razón de los dogmáticos necesariamente incurre en la precipitación y está impedida para alcanzar la *ataraxía*, esto es, la imperturbabilidad que, a juicio, de los escépticos se alcanza mediante

la *epoché* o suspensión del juicio. Por supuesto, los que niegan la existencia de Dios y del alma, consideran un puro delirio la pretensión de demostrar la mortalidad o inmortalidad de ésta y rechazan la validez de los argumentos en que se basan las pruebas de la existencia de Dios (el *consensus gentium*, el orden del mundo, las célebres vías de santo Tomás, que ya están enunciadas, como dice La Mothe, en Sexto Empírico). La negación de la existencia de Dios, al no ser algo evidente, sino necesitado de demostración, es una hipótesis del mismo nivel que la afirmación de su existencia. Pero el ateísmo es una forma de dogmatismo negativo y Sexto Empírico considera que la *isostheneia*, la igual fuerza de las razones alegadas por los teístas y los ateos, impide al que investiga, al escéptico, pronunciarse a favor o en contra de la existencia de Dios o de la inmortalidad del alma. No puede otorgar el asentimiento o *synkatathesis* a ninguna de las dos y debe practicar, en consecuencia, la suspensión del juicio (*epoché*). Si la ciencia, esto es, la filosofía, termina en un fracaso desde el punto de vista de la razón, ¿no es lo más lógico declararse en contra de cualquier pretendida defensa racional de las verdades de la religión y de la moral? Si las religiones se oponen entre sí y cada una declara falsos los dogmas de las otras, ¿cómo pueden declararse reveladas por Dios? ¿Cómo si fuera el mismo Dios el que se revela se puede llagar a tan diferentes concepciones acerca de él? Si consideramos las tres grandes religiones, la judía, la cristiana o la mahometana, como todas se dicen reveladas ¿cuál de ellas es la verdadera? Si declaramos, siguiendo el *consensus univesalis*, que lo es la que tiene mayor número de fieles, dos de ella son necesariamente falsas. Esa afirmación aparece en Pomponazzi pero es muy anterior a él. Pero recordemos el anillo de Bocaccio. No es posible convencer a ninguno de los defensores de cualquiera de las religiones de su falsedad. Todas cuentan con multitud de personas dispuestas a morir por sus creencias. ¿Por qué vamos a creer que es una suerte haber nacido cristiano? Si nos fijamos en la religión étnica o pagana, hallamos en Sexto Empírico un minucioso análisis de las diversas opiniones acerca del origen de la idea de Dios (*prolepsis*). Frente a los partidarios de que la idea de la divinidad es natural y no depende de la convención, institución, decreto o ley, hay naciones, no sólo individuos, que carecen de toda idea de la divinidad. Por otra parte, entre quienes admiten la existencia de los dioses, hallamos la más enorme variedad de representaciones sobre la divinidad, como describe en detalle La Mothe le Vayer en la última parte del diálogo, que, como hemos dicho, se denominaba la *Variedad de las religiones*. Lo cierto es que esta variedad había sido tratada en términos muy parecidos por Bodin en el *Colloquium heptaplomeris* y, en 1659, el anónimo autor del *Theophrastus redivivus* insiste en el mismo asunto. Para algunos, los dioses son los astros, después han sido divinizados los reyes muertos (Evémero), o las cosas útiles (Pródico), o los ídolos o las cosas más vergonzosas, como Príapo, o las pasiones, o los animales, etc. Los dioses, por tanto, son, a juicio de muchos, meras invenciones de los hombres, que no pueden vivir sin creencias. La religión no puede ser considerada bajo el aspecto de la verdad o falsedad, sino de la utilidad. Quizás Critias fue el primero en darse cuenta de que un hombre sabio y astuto *inventó* los dioses. Desde este punto de vista, cualquiera de las creencias religiosas puede ayudar a mantener el orden social y el interés de la mayoría. Luego todas las religiones son buenas y no hay ninguna superior a otra. Esto no pudo escapársele a La Mothe, que, sin embargo, dice que la filosofía escéptica no es incompatible con el cristianismo: “tan lejos estoy de aceptar las apariencias de tal calumnia que me enorgullezco de haber dirigido mi espíritu y mi raciocinio a lo que mejor podía prepararlos para nuestra verdadera religión y los misterios de nuestra fe”.

Lo exacto sería decir que para el escéptico todas las religiones son aceptadas por igual, aun que es imposible decantarse por una o por otra siguiendo las exigencias de la razón, ya que se trata de opiniones, no de verdades apodícticas. El escéptico no niega ni afirma que los dioses existan, aunque en materia de religión sigue las costumbres patrias y las creencias recibidas, pero sabe que la religión es una cuestión de nacimiento. Si no se trata más que de la utilidad de la fe, las doctrinas filosóficas tienen dos opciones: o defienden la racionalidad de las creencias por encima de la razón o las niegan todas en aras de la razón misma. Todo depende de lo que entendamos por fe, que a juicio de algunos consiste en dar nuestro *asentimiento* a lo que otro nos cuenta, bien diciendo que Dios mismo se lo ha comunicado bien siguiendo lo que dicen terceras personas. Pero la primera cuestión es saber si la revelación misma es posible, pues cómo sabemos que es Dios quien se comunica si aún no tenemos una noción de él. ¿Cómo puede comunicarse si no tiene órganos ni figura humana? ¿Cómo sabemos que los que dicen haber visto u oído a Dios no son mentirosos o locos, o reyes y príncipes interesados en la religión como *ars politica*, es decir, como instrumento de dominación.

De todos modos, para La Mothe, “la teología cristiana no se considera una ciencia al no demandar principios claros y evidentes a nuestro entendimiento y toma casi todos los suyos de los misterios de la fe, verdadero don de Dios que supera completamente el alcance del espíritu humano”. En la teología, “nuestra voluntad se entrega obediente a Dios en las cosas que no ve y no comprende, he ahí el mérito de la religión cristiana”. Pero podíamos decir lo mismo de cualquier otra religión revelada ¿No? San Pablo es considerado por La Mothe como el que denunció más claramente la hinchazón de la sabiduría humana, que no es sino locura a los ojos de Dios. Algunos de sus textos son elocuentes: “mirad que nadie os engañe mediante la filosofía y la vana falacia según las tradiciones humanas, según los elementos del mundo y no según Cristo” (*Colosenses*, 2, 8). En otro pasaje de Pablo se dice: “No saber más de lo que conviene, saber más bien con sobriedad (según la medida de la fe)” (*Romanos*, 8). O este otro. “Hágase necio para llegar a ser sabio” (*Corintios*, 1,3, 18). De citas como ésta deduce La Mothe que “la filosofía escéptica se puede considerar como una perfecta introducción al cristianismo”. El hecho de que pueda haber cierto pirronismo en los textos de Pablo, no parece, en mi opinión, que tenga mucho que ver con la *afasia* y la *ataraxia* en estricto sentido escéptico. Es cierto que una mirada retrospectiva a la filosofía no permite ver cómo han podido ser aceptadas por el cristianismo la teoría platónica de la creación de una materia eterna, o de los átomos democriteoepicúreos. O la soberbia del sabio estoico que se equipara con Dios o se creía superior a él, o la eternidad del mundo de Aristóteles, cuyos libros fueron quemados bajo Felipe Augusto y considerados, como ya hemos dicho, por Alejandro Necano, en el siglo XIII, obras del Anticristo. Aristóteles fue considerado tan sabio como Adán antes de pecar, por Enrique de Hassia. Jorge Trebisonda busca su concordancia con la Biblia. Campanella dice que todo esto arranca del intento de santo Tomás de bautizar a Aristóteles.

Si “la fe es el sostén de las cosas que se esperan y una demostración de las que no vemos” (*Hebreos*, 111), el objeto de la ciencia, si es que la hay, jamás puede ser el de la fe, “ya que la misma cosa no puede ser sabida por la ciencia y por la fe”. Eso sirvió a Foscarini para defender la tesis copernicana, frente a la interpretación de determinados pasajes de la Sagrada Escritura. “Al no ser la verdad de las cosas naturales necesaria, ni tal vez siquiera

útil para la salvación, jamás nos ha sido revelada por el Espíritu Santo”. Una cosa es que la Biblia no sea un libro de ciencia y otra que “las verdades de las cosas naturales no sean necesarias”. Los tamaños de los cuerpos celestes establecidos por Copérnico son un saber que no tiene nada que ver con el lenguaje de Moisés que se limita a decir: *Fecitque Deus dua luminaria magna*. Es cierto que la pretensión de conocer el primer motor inmóvil o la de llegar a la causa de las causas refleja un espíritu vanidoso y engreído. Por eso los misterios del cristianismo no son aceptados tan fácilmente por los que presumen de saber demostrativamente las causas y los fines de todas las cosas, aunque La Mothe declara que nada le hace respetar tanto la Sacrosanta Religión “como el hecho de haber sido llevado a considerar, siguiendo las reglas de nuestra secta, tan diferentes religiones extendidas por el universo, y que nada después de Dios me ha ligado tanto a su verdadero culto como contemplar las diversas maneras, innumerables y prodigiosas, en las que Aquel no es conocido”. Esta proclamación de la superioridad del cristianismo sobre las demás religiones está bien de cara a la galería, pero no se compadece con la máxima escéptica, recogida por Montaigne, de que somos cristianos como somos perigordianos. ¿Acaso un autor como Ibn Tufayl, por ejemplo, no piensa lo mismo del Corán? ¿Acaso Salomón, en el *Colloquium heptaplomeres*, no piensa lo mismo del judaísmo?

Orontes queda tranquilo, pues ve que Orasius no propone una doctrina irreverente y tendente a los crímenes, para usar palabras de Lucrecio (I, 81), “sino que la filosofía escéptica es inocente y que no solamente no aporta inconveniente alguno a nuestra santa teología sino que, entendiendo bien su *epoché*, puede pasar por una feliz preparación evangélica”. Orasius inicia un recorrido por los diferentes intentos de escudriñar en la esencia de los dioses. Platón decía en las Leyes que ni hay que intentar conocer el Dios supremo ni la totalidad del universo y que es impío indagar excesivamente en sus causas (*Leyes*, VV, 821 a). Así como el sol es la causa de lo visible, Dios lo es de inteligible, que se sitúa en el cielo a causa de que “todos los que creen en los dioses, sean griegos o bárbaros, les atribuyen el lugar más elevado a causa de que lo inmortal conviene a lo inmortal”. La divinización de los astros está en el inicio mismo de la filosofía. Aristóteles también colocó su primer motor en la circunferencia convexa del primer móvil (*Phys.* 8 c. último), mientras que algunos, como Dionisio, decían que “conocemos en mayor medida a Dios cuando conocemos que lo ignoramos”, para otros, en cambio, como somos una partícula de él lo conocemos en tanto que somos una efecto de él que es nuestra cusa. En cualquier caso se admite que todos tienen una idea de Dios. Esa es una afirmación que se remonta a Aristóteles, que en el libro primero del cielo dijo que “todos los hombres tienen una noción (*hypolessin*) sobre los dioses”. También Platón dice que todos tenemos de él una noción natural. La misma expresión aparece en Cicerón: “La mayoría ha dicho que los dioses existen, algo que es muy verosímil y a lo que todos somos naturalmente llevados” (*De natura deorum*, 1.2). La misma idea está en Séneca (*Epistola*, 117.6): “En ningún lugar pueblo alguno ha rebasado tanto los límites de las leyes y costumbres como no creer en algunos dioses”.

Entre quienes niegan que tengamos idea de los dioses, el mismo Cicerón sostiene que “hay muchas naciones tan brutales en su salvajismo como para no tener la menor idea de los dioses” (*De nat. deorum* 1. 62). Estrabón (libro 3 *Geogr.*) sostiene que los gallegos, entre los Hispanos, nada saben acerca de los dioses. Lo mismo se dice de los etíopes y de los atlantes, y León el Africano, bajo León X, sostuvo que en el reino de Bornou no hay ningún

vestigio de religión. Acosta dice que los indios de México y Cuzco no tienen siquiera el nombre apelativo de Dios. Lo mismo sostiene Chaplain de los indios de Nueva Francia. A la misma conclusión llegan los que escribieron de Brasil. Luego parece que el argumento de la existencia de dios basado en la idea que supuestamente todos tenemos por naturaleza no es válido. Ha habido nombres de ateos célebres como Mecencio, Cíclope, Salmoneo, y muchos otros citados por Sexto, que resume los argumentos mediante los cuales se ha intentado probar la existencia de Dios: “Nuestro gran maestro Sexto expone a favor de la misma posición otros cuatro medios, el segundo y el tercero de los cuales comprende los cinco de Santo Tomás, el primero se funda en el consentimiento universal, el segundo en el orden, el tercero en los absurdos que nacen de la opinión negativa, el cuarto y el último en la respuesta que se ha dado a los argumentos contrarios”. Las razones esgrimidas para explicar la aparición de los dioses son de varios tipos, siendo Ferécides el primero que, según Diógenes Laercio, habló de los dioses en sus escritos y Platón de su providencia. Petronio acude al temor vinculado con los fenómenos celestes y atmosféricos: *Primos in orbe Deus fecit timor*. Epicuro y sus seguidores situaron en los sueños la fuente transmisora de las imágenes de los dioses, que Sexto también atribuye a Aristóteles. Según Epicuro esos *simulacra* de los dioses nos llegan durante el sueño y en la vigilia, y, de acuerdo con su gnoseología, deben corresponder y provenir de una fuente emisora, que no puede ser otra que el cuerpo de los dioses, que para poder mantener su eternidad viven en los *intermundia*. Los legisladores recurren a la creencia en los dioses para someter al pueblo inculto, tal como refleja Acosta en su descripción de los mandarines chinos, que no creen - dice - en otro dios que la naturaleza, ni admiten otra vida, ni más infierno que la prisión, ni más paraíso que aquel donde puedan ejercer el mandarinato. Finalmente, Pródico de Cos y Plinio consideran que los hombres han deificado lo que les beneficia. Así, la prostituta que donó los bienes ganados con el sudor de su cuerpo fue adorada por el pueblo romano y el sol a causa de sus beneficios lo fue por casi todos los pueblos, excluidos los etíopes o los atlantes, que son dañados a causa del calor tórrido, según Diodoro de Sicilia y Plinio. Según Cesar, los germanos adoraban al Sol, Vulcano y la Luna, desconociendo hasta el nombre de los demás dioses. Pero no siempre fueron deificadas las cosas ventajosas, según dice Aulo Gelio, que nos habla de la divinización y adoración de las cosas temidas, como Vejovis, Laeva numina, Avernuncus, Robigus y similares. Fueron consideradas divinas la muerte, el temor, la tempestad, el oprobio, la pobreza y la vejez, la palidez, la mala fortuna, la fiebre, las flotas marinas, etc.

De esas deificaciones deducen los ateos que Homero y Hesíodo fueron los responsables de esas antropomórficas teogonizaciones, que atribuían a los dioses las cosas humanas, pero no las divinas a los hombres, como dice Cicerón; a causa de esas invenciones Homero habría sido multado por los atenienses a una multa de cincuenta dracmas. Según La Mothe, después de Sócrates el miedo a la cicuta hizo a los filósofos más prudentes, como lo evidencia el oscurantismo con que se pronuncian acerca de los dioses Platón y Aristóteles, del que se dice que arrojó mucha arena a los ojos de quienes leyeron sus escritos: *atramentumque saepiae more insperserit* (según la costumbre de la sepia esparció líquido negro). Para muchos no reconoció otros dioses que la naturaleza, pero Cardano dice que “rechazó con tanta sagacidad el origen del mundo, los premios del alma, los dioses y los demonios, que hablaba de estas cosas abiertamente, sin que pudiera ser contradicho” (*Aristoteles tam callide mundi ortum et animae praemia, et Deos ac daemones sustulit, ut haec omnia aperte quidem dice-*

ret, argui tamen non posset). Averroes, el más grande investigador de la verdad según el intelecto, no admitió nunca causa primera alguna ni pudo comprender su divinidad. La lista de ateos en el mundo griego detallada por La Mothe es una de las más amplias ofrecidas por los que han abordado el tema: Anaxágoras, Anacarsis, Hipón, Protágoras, Eurípides, Calímaco, Estilpón, Diágoras, Meliso, Critias, Teodoro de Cirene, Pródico de Cos, Evémero de Tegeate y varios más. Protágoras fue desterrado y su libro quemado por afirmar que no se podía saber si los dioses existían o no. Diágoras, según Sexto, se hizo ateo, después de haber sido muy religioso, a causa de una ofensa que le había infligido uno al que se le había permitido perjurar contra los dioses y que quedó sin castigo. Según otra versión, quemó una estatua de Hércules para cocinar su marmita, “invitándole a realizar su decimotercer trabajo”. La anécdota de Estilpón que había dicho que la Minerva de Fidias no era un dios, sino una diosa y la réplica de Teodoro de Cicerene tiene cierto parecido con los que se cuenta de Pomponazzi respecto a la inmortalidad del alma: no creía en la inmortalidad, *sabía* que era inmortal. La respuesta de Bión y la de Cotta también se parece mucho: públicamente admiten la existencia de los dioses, en privado la cuestión es otra.

El tema de la providencia es otro de los que mantiene la opinión de los filósofos. Para algunos Dios es el principio ordenador de la máquina del universo y se cuida de la conducta de los hombres con premios o castigos. Para otros, como Epicuro, los dioses no son responsables del orden natural ni se cuidan de los hombres. No hay premios ni castigos. Atribuirles cosas falsas es lo mismo que negarlos, y la religión es a menudo causa de muchos crímenes, por lo que Lucrecio dice que la religión queda a nuestros pies pisoteada. Los partidarios de la providencia creen que no es posible que todos los mortales se pusiesen de acuerdo para invocar divinidades sordas y dioses impotentes. El ejemplo de la hoguera de Creso y la lluvia repentina, relatado por Heródoto, y muchos otros relatos del mismo tenor permiten subrayar, como dice Aristóteles en *Magna Moralia*, que el que el que no tema a los dioses no ha de ser considerado un valiente sino un loco. Pero el dios de Aristóteles no conoce nada fuera de sí y las cosas del mundo sublunar son dirigidas por la última esfera. Averroes sostiene que Dios se ocupa sólo de las cosas universales, no de las singulares. Otros, por el contrario, sostienen que Dios está en el cielo y en el infierno. Hermes Trismegisto afirma que Dios es una esfera inteligible cuya circunferencia está en todas parte, pero el centro en ninguna. En suma, para los partidarios de la Providencia, si Dios ha creado las cosas grandes y las pequeñas, es evidente que cuida de ellas. La mente humana es incapaz, como decía Jenófanes, de comprender la divinidad y nuestras palabras no pueden expresar su naturaleza, que es toda visión, mente y oído.

Para los que niegan la providencia, todas las religiones son ridículas y nuestros cultos penosos. Luciano se burla de la providencia y del determinismo que arruinarían, de ser reales, la libertad humana y la divina. El fatalismo arrastra también a los dioses que deben someterse a las Parcas y no pueden hacer lo que quieran. La *Heimarmene* o el *fatum* astral está muy presente en los estoicos y muy especialmente por Séneca, que alaba, sin embargo, la conducta de quien “se rebela contra la arbitrariedad de los dioses y ve sin tristeza el rostro del negro Aqueronte y la triste Estigia, y se atreve a poner fin a su vida y se iguala a un rey y a los dioses”. La divinidad manda una vez, obedece siempre. ¿Cómo conciliar la libertad humana con esta inflexible cadena de causas? La filosofía de Epicuro se enfrenta al determinismo astrológico y a la inexorable necesidad de causas y efectos mediante el *clina-*

men, principio de desviación física que se produce *loco incerto, tempore incerto* y pretende dar razón así de la libertad humana: *voluntas fatis avolsa*. Por esa razón se manifiesta abiertamente en contra de la providencia y de los abusos de la religión, que con frecuencia perpetró actos criminales e impíos. No sólo el sacrificio de Ifigenia, sino la misma religión de los egipcios prohíbe la ingesta de perros y gatos, ajos y cebollas, pero no el sacrificio de seres humanos. Las fábulas sobre los castigos en el más allá son invenciones de los poetas y del falso temor a los dioses. El cuento de Tántalo, como todos los mitos referidos al Aqueronte o a la Estigia, no reflejan sino los vanos temores en los que consumimos nuestra vida. El infierno está aquí. A Epicuro no le agobiaron - dice Lucrecio - ni los rumores acerca de los dioses, ni el rayo, ni el cielo con su rugido amenazador. Fue el primero que se atrevió a elevar, desafiante, abiertamente sus ojos mortales frente a los astros. Quizás por esa altivez suya, Posidonio dice que en realidad negó los dioses, aunque habla de ellos para eludir la indignación del pueblo. Sexto expresa algo parecido: los mantiene de cara al vulgo, pero no realmente. En la *Carta a Meneceo*, sin embargo, se dice que los dioses existen y que tenemos de ellos un conocimiento proléptico, es decir, evidente. Esos dioses de Epicuro, calificados por Cicerón de inactivos u ociosos y translúcidos, hechos de sombras, son sordos a las súplicas e incapaces de causar el más mínimo daño. Pero no es Epicuro el único que niega la providencia, piensan lo mismo su discípulo Lucrecio y el poeta Ennio, que dice que ha sostenido y sostendrá siempre la existencia de los dioses, pero que opina que se ocupan del género humano. Virgilio declara feliz a quien “pudo conocer las causas de las cosas y ha pisoteado todos los terrores, el destino inexorable y el estrépito del avaro Aqueronte”. Finalmente, para Juvenal y muchos otros, el mundo es regido por el azar, sin rector; todo es obra de la naturaleza que despliega la sucesión de los días y los años.

Si los dioses son omnipotentes y buenos, ¿por qué existe el mal y la injusticia? Sexto ha abordado esta cuestión en profundidad y con una ironía increíble. Los malvados triunfan y los buenos son aplastados. La naturaleza misma está llena de defectos. Los ríos vierten su agua al mar, mientras los inmensos desiertos se secan sedientos. Harpalo triunfa después de ser el mayor corsario de su tiempo. Los reyes más religiosos de China han sido asesinados. Parece que la balanza se inclina del lado de los que piensan que todo sucede por obra de la suerte o de la Fortuna, pero si eso es así - dice La Mothe Le Vayer - “nuestras devociones, nuestras latrás, nuestras súplicas y oraciones son vanas y ridículas, inventadas por aquellos que quieren beneficiarse con su introducción y luego confirmadas por la costumbre ciega y popular, e incluso por los más esclarecidos, quienes consideran esa ficción muy útil para reprimir a los viciosos”. En medio del naufragio en este océano inmenso y prodigioso de las religiones humanas, nuestro autor siente vértigo y afirma que sólo se salva el que tiene “fe, que, como aguja imantada, mantiene nuestro espíritu en el polo de la gracia divina”. La fe y la religión siempre juntas, pero ¿qué es la religión para nuestro autor?: “un sistema particular que da razón de los fenómenos morales y de todos los aspectos de nuestra dudosa ética”. Todo lo que sabemos de los dioses y de las religiones no es, según La Mothe, más que “lo que los hombres más capaces han concebido como más razonable según su entender para la vida moral, económica y civil, con el fin de explicar los fenómenos de las costumbres, acciones y pensamientos de los pobres mortales y darles ciertas reglas de vida exentas, en la medida de lo posible, de todo absurdo”. Si un hubiera otro nuevo Copérnico de la moral sería maravillosamente aceptado. Esta visión laica de la religión tiene una con-

siderable dosis de realismo y viene a confirmar que todas las religiones son buenas porque tratan de mantener a los hombres unidos y en paz, lo que no es fácil lograr sin las creencias. El problema está en que se mezclan en esta cuestión dos planos diferentes el de la utilidad y el de la verdad. Todas se declaran verdaderas y consideran, con frecuencia, que las demás son falsas. De ahí surge una fuente de conflictos, como se evidencia a partir de la descripción de Mendes Pinto de aquel rey de Cochinchina que no concebía gloria mayor que triunfar de los dioses de sus enemigos. Aunque hay otras versiones, como la de Cristóforo Borri, que habla de una total tolerancia religiosa en Cochinchina, “donde cada uno podía vivir según su ley y en total libertad”. La religión de los egipcios fue ideada, según Diodoro Sículo, por un príncipe que instituyó diversos animales como dioses, y ordenó que cada cantón adorase al suyo, de modo que adorando cada uno el suyo y despreciando al del otro estaban en pugna constante unos con otros, con lo que no se podían unir frente al príncipe. La política y la religión de nuevo unidas, pero siempre bajo formas diferentes. La tolerancia religiosa viene exigida por el significado mismo de la palabra religión, que significa unir o, según algunos, releer los textos sagrados. De todos modos el Panteón de Roma y el templo de Salomón fueron un buen ejemplo de tolerancia y de encuentro de todas las plegarias de la tierra. Darío fue tolerante con los judíos y les permitió erigir su templo. Se da con frecuencia el hecho de que convivían simultáneamente varios cultos en la misma urbe y algunos reyes, como Alejandro Severo, adoraba a Cristo, a Abraham y a Orfeo. Uno de los personajes de Bodin, en el *Colloquium heptaplomeres*, participaba de todos los cultos religiosos no fuera que se dejase al verdadero. Macelina Carpocraciana incensaba a Cristo, a Pablo, a Homero y a Pitágoras. Constantino fue dios para los paganos y santo para los cristianos. No sólo se había de tener en cuenta a la religión verdadera, sino también a la falsa (*non solum veram sed et falsam religionem in pretio habendam esse*), según Cardano. Para Justino, mártir y filósofo, incluso los ateos son cristianos si viven de acuerdo con la razón, que se identifica con Cristo, que es *logos*, esto es, la razón que ilumina a todos los hombres que vienen a este mundo. Los que viven sin tener en cuenta la razón son *achristoi*. Heráclito, Sócrates, Melquisedec, Job, Abraham, Elías, Ananías, en cuanto que hicieron lo que estaba en sus manos contaron con la gracia de Dios, según santo Tomás. Los misioneros, verdaderos antropólogos de la época, recogen diferentes testimonios de plurireligiosidad y tolerancia religiosa. El rey de Ternate, según Odoardo Barbosa, es moro, mahometano y gentil al mismo tiempo. Marco Polo dice que el Gran Kublai Kahn, celebraba las fiestas de los judíos, mahometanos, idólatras y cristianos y rezaba a Jesucristo, Mahoma, Moisés y Sagamoni Burcan. De algún modo todas las religiones adoran la misma divinidad, aunque bajo diferentes nombres, por eso al atacar a una en concreto se las ataca a todas, de ahí el dicho homérico “quien lucha contra los inmortales no llega a viejo”.

A lo largo de la historia ha habido muestras de tolerancia y de intolerancia. Para unos “el magistrado debe obligar si no a la fe, por lo menos a la mitad de ella”, para otros, como Tertuliano, no se puede por religión obligar a alguien a aceptar una religión: *contra religionem esse cogere religionem*. Eso lo entendieron bien los romanos que aplicaron la ley del imperio, pero respetando la libertad en asuntos religiosos y la tradición. La religión está, según unos, en el Estado, para otros, como el obispo Optato, el Estado se basa en la religión. Jenofonte creía, a este respecto, que la mejor forma de honrar a los dioses era someterse a las leyes del Estado y Aristóteles, en la *Retórica*, afirma que lo mejor es seguir, en materia

de religión, la tradición de los antepasados. Otros, en cambio, creen que cuanto más se aparte la religión de la comprensión humana, más pura y celeste debe ser. Según podemos leer en el *Epinomis*, Platón pensaba que en materia de religión nadie sabe nada con certeza, pero el legislador no debe introducir ningún cambio en las creencias ni culto alguno en el Estado que no tenga un fundamento cierto y es su deber no apartar a los ciudadanos de los sacrificios establecidos por las leyes del país. El respeto a la tradición y la ignorancia en cuanto al origen de los cultos a los dioses es aconsejable “aun cuando sus afirmaciones no se funden sobre razones verosímiles ni ciertas”. Marco Aurelio dice que se mantiene fiel a la religión que mamó junto con la leche materna. Por eso los romanos quemaron los libros de Numa que alteraban el orden establecido en los templos.

A juicio de Bacon de Veruliam, en sus *Ensayo sobre la superstición*, es más peligrosa para el Estado la superstición que el ateísmo. La primera destruye la razón, la filosofía, la piedad natural y las leyes, el segundo se da en tiempos afables. Respecto de la inmortalidad del alma la mayoría de las religiones suponen que las almas no mueren con los cuerpos, y algunas incluso hablan de la resurrección e inmortalidad de los cuerpos. Entre los judíos, los saduceos no creían en la inmortalidad y sostienen que Moisés no habla en todo el *Pentateuco* de otra cosa que de premios o castigos temporales. Parece que los esenios, aunque esto no lo dice nuestro autor, sí se admitía la inmortalidad. De cualquier modo, esta creencia tiene sus detractores, como vemos en los versos de Juvenal, donde arremete contra los manes, el reino subterráneo, el barquero, la laguna Estigia con ranas negras en el fondo y la barca que cruzaba el río a millares de sombras. Ni siquiera los niños se creen estas cosas. Los nautolinos, en China, predicen la mortalidad de las almas y parece que los tracios antes de Zalmosis también creían lo mismo. Parece que fue Ferécides de Siro, si no lo fue Tales, el primero que habló de la inmortalidad de las almas.

En cuanto al culto y la forma de dirigirse a Dios, tampoco hay acuerdo, algunos son partidarios de un ceremonial estricto para alcanzar la santidad, que es la ciencia del culto de los dioses. Séneca cree que lo único que se requiere es la pureza espiritual: “bastante los honró quien los imitó”. Dios no puede ser temido, ya que, como dice Séneca, es imposible amar lo que se teme y Dios no es temible. David, por el contrario, sostiene que Dios es terrible y según Charron todas las religiones son terribles y extrañas al sentido común. Las abluciones y la limpieza de todos los órganos son requeridas por los paganos y los mahometanos y, en cierto modo, también por los cristianos. Otros creen que están purificados cuando han vaciado el vientre. Para los cartagineses y los actuales peruanos se ofrendan a los dioses seres humanos, preferentemente niños. Nada de esto puede ser querido por los dioses que se conforman, según dice Horacio, con una torta piadosa y sal crepitante. Unos piden lo que necesitan, otros no piden nada, porque no sabemos lo que nos conviene. Dios sabe lo que a cada cual ha de dársele. Cada religión tiene un día destinado al culto. Unos tienen templos suntuosos, estatuas e imágenes, otros las prohíben, igual que rechazan el oro; por eso dice Persio: “decidme, sacerdotes, qué hace el oro en los santuarios? Sobre las imágenes hay también división, ya que es fácil incurrir en superstición. En *Sabiduría*, se afirma que la primera idolatría nació del dolor de un padre por la muerte de su hijo. Mandó contruir una imagen del difunto y le ofreció sacrificios.

Sobre la forma de los dioses tampoco hay acuerdo. Jenófanes y Zenón les atribuyen forma esférica. Platón también piensa que la forma del que fundó el mundo debe tener la

forma redonda (*rotunda figura*). Epicuro los cree antropomórficos y el cristianismo comparte, en cierto modo, esa *teantropía*. Aristóteles considera Dios un ser vivo o un animal. Otros le hacen mortal y le identifican con un hombre. Vespasiano decía que sentía que se estaba convirtiendo en Dios. De ahí la exclamación de Séneca: “voy a temer estúpidamente a los dioses que he creado”. Calígula, Domiciano, Nerón, los brahmanes, Heráclides Póntico fueron ejemplos de divinizaciones. Todas esas *apoteosis* atentan contra la eternidad y la unidad divinas, por eso Aristóteles atenúa su politeísmo a la luz del verso de Homero: no es bueno ser dominado por muchos, que haya un único dueño, un solo rey. Tales decía que todo está lleno de dioses. Las formas de apoteosis son múltiples, desde los astros hasta el orinal de Amasis, pasando por la conexidad del cielo donde los peripatéticos ubican su primer motor. Xaca, filósofo de oriente, concibió a Dios como la nada de donde surge el mundo, que es nada a su vez. La naturaleza en su conjunto también ha sido divinizada y, principalmente, los astros y de entre ellos el sol, al que adoraron libios, nómadas, masagetas, los persas, los chinos, que tienen un templo dedicado a los átomos del sol, tal como sostiene Herrera. Boecio llama a Dios sol. Tanto Macrobio como el emperador Juliano relacionan todos los cultos con el sol. Platón sostiene que los dioses eran ígneos en su mayor parte. Cada uno de los elementos fue divinizado por Empédocles según creencias populares. El aire fue honrado bajo el nombre de Juno y de su mensajera Iris. El agua, los ríos, los peces. La tierra fue adorada bajo las advocaciones de Vesta, Tellus y Ceres, y todos los animales que produce, sobre todo ibis, palomas, vacas, caballos, elefantes, serpientes y Priapo. También fueron divinizadas las cosas inanimadas como el muérdago de los robles, según nos recuerdan César y Plinio al hablar de los druidas. El culto a los árboles del bosque aún hoy está extendido entre los lituanos y otros muchos pueblos. Finalmente, las ninfas, las dríades y las hamadríades, moradoras de los bosques y de los árboles. Hasta el mismo diablo es adorado por los chinos, que consideran que tiene, por delegación de Dios, a su cargo este mundo y por eso le dirigen votos y plegarias. No quiere entrar en las fantasías del Nuevo mundo. Todas estas cosas le producen a La Mothe Le Vayer “una extrema compasión por nuestra pobre humanidad”.

La conclusión final es que resulta imposible elegir la verdadera religión por medio del razonamiento humano. Tampoco, según Luciano, se puede escoger la verdadera filosofía. Luego “no es la abundancia de conocimiento sino la gracia divina la que nos puede hacer clarividentes en este asunto”. Toda la sabiduría humana no es más que locura en presencia de Dios. Esa es la razón por la que Platón no recurría a la fuerza y capacidad de su inteligencia en estos asuntos, sino que se conformaba con apoyarse en las leyes y en los decretos de los oráculos. El emperador Juliano hizo que la Academia y el Liceo sometieran todos sus axiomas a los oráculos de los dioses. Por eso la secta de los escépticos, al mostrar con la razón la vanidad y el desprecio de las ciencias, “ha de ser considerada la más apropiada para nuestra verdadera religión, la más respetuosa con la Divinidad y la intérprete más fiel del cristianismo”. La conclusión de Orontes es que, después de haber mostrado Orasius las extravagancias del pensamiento humano sobre lo divino, es que debemos reconocer la sumisión de nuestro intelecto a la fe. Jenofonte y Platón fueron conscientes de la imposibilidad de penetrar en los arcanos de los dioses. Si pretendemos ir más allá de lo permitido no pasará lo que cuenta Apuleyo que le ocurrió a Psique por un exceso de curiosidad. Si pretendemos penetrar los juicios y la voluntad de Dios y discurrir acerca de su esencia y examinar

las honras y cultos que debemos rendirle, levantará el vuelo y se ocultará de nosotros, como dice Heráclito de la naturaleza. Por lo que es necesario defendernos de la filosofía, siguiendo el ejemplo de la *Ciudad de Dios* de san Agustín. Pretender encontrar la teología en la filosofía es como buscar los vivos entre los muertos.

Finalmente, Orontes, retorna a su punto de partida y recuerda que el pensamiento aporético de san Pablo en torno a la vanidad y nulidad de las ciencias es superior al del escepticismo en lo que se refiere al desprecio de la sabiduría humana y la vanidad de las ciencias. Debemos someternos a la fe y a las fuerzas superfísicas del cristianismo y así alcanzaremos con nuestra *epoché* una perfecta seguridad en nuestras opiniones y una moderación razonable de nuestras pasiones, esto es, la *metriopatheia* y la *ataraxia*, que nos hace inflexibles en nuestras creencias. De este modo profesaremos la “honorable ignorancia de nuestra bien amada filosofía escéptica; sólo ella puede prepararnos el camino para los conocimientos revelados de la Divinidad, conocimientos de los cuales nos alejan las demás sectas filosóficas, que nos abarrotan con sus dogmas y nos trastornan el espíritu con sus máximas científicas en vez de esclarecernos y purificarnos el entendimiento”. Además hemos de evitar la excesiva curiosidad que como en el mito de Penteo nos lleva a traspasar los límites de la naturaleza y querer desvelar desde la cumbre de la filosofía los misterios que Dios ha velado y que sólo serán conocidos por una gracia sobrenatural del cielo. Veremos doble, como Penteo y nos precipitaremos, desafiando a los dioses, en el mar de la confusión, como Icaro.

Marcelino RODRÍGUEZ DONÍS

ISRAËL, Jonathan Irvine: *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*. Traduit de l'anglais par Pauline Hugues, Charlotte Nordmann et Jérôme Rosenvallon, Paris, Editions Amsterdam, 2005. 935p.

Paru en 2001, aux éditions Oxford University Press, le livre de J. Israël, *Radical Enlightenment, Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, est maintenant disponible en français dans une excellente traduction qui rend parfaitement la vivacité et l'intelligence du propos. Ce livre a reçu, en 2001, le prix Leo Gershoy de l'American Historical Association. Quant à son auteur, historien et professeur à Princeton, il s'est vu décerner le prix Alberto Benveniste en 2006 pour l'ensemble de son œuvre consacrée à la constitution de l'Europe moderne. Après avoir étudié la République hollandaise¹, les conflits entre les grandes puissances pour la domination du monde à la fin du XVI^e siècle², et le rôle de la diaspora juive³, Jonathan. I. Israël peint une vaste fresque du mouvement européen des Lumières qu'il présente comme la matrice de la modernité. Cette synthèse encyclopédique du mouvement des idées qui ont donné naissance aux Lumières intègre l'étude des bibliothèques, des journaux et des cafés, de l'émancipation des femmes, des querelles théologico-

¹ *The Dutch Republic: its Rise, Greatness and Fall 1477- 1806*, Oxford University Press 1995.

² *Conflicts of Empires: Spain, The Low Countries and the struggle for World Supremacy, 1585-1713*, Londres, Hambledon and London, 1997.

³ *European Jewry in the age of mercantilism 1550-1750*, Oxford, Littman Library of jewish civilization 1997.

politiques, des nouvelles théories scientifiques, des stratégies politiques ainsi que l'étude des philosophies engagées pour ou contre les changements qui bouleversaient profondément les mentalités de tous les peuples européens dès la seconde moitié du XVII^e siècle. Mais cet énorme travail d'érudition n'entrave jamais l'intérêt de la réflexion car il sert la révision décapante d'une compréhension convenue des Lumières et de la modernité en faisant du spinozisme son principe d'intelligibilité. Pour admettre qu'une sorte d'exception hollandaise née dans le cercle des premiers spinozistes ait été à l'origine de la pensée des encyclopédistes matérialistes, tel Diderot et des penseurs démocrates du XVIII^e siècle, tel Rousseau, il faut expliquer l'occultation de cette réalité par l'alliance effective entre les philosophes des Lumières modérées, où se retrouvent Leibniz, Voltaire et les newtoniens, et les conservateurs de toute confession. Le propos de J. Israël est si tranché qu'il n'a pas manqué, dès sa publication, de provoquer des débats, notamment sur le sens très large donné à la qualification de «spinoziste», que l'auteur assimile à une position de combat idéologique qui aurait atteint toutes les couches de la société sans qu'aucun pays européen ne soit épargné.

Trois axes déterminent cette audacieuse reconceptualisation des Lumières: un changement de perspective historiographique, un changement géographique, et la radicalité de l'origine occultée par une interprétation scolaire, consensuelle et émoulliente.

Premièrement, la période historique se voit redéfinie puisque l'Auteur situe l'origine des Lumières dans l'âge d'or du rationalisme classique, au milieu du XVII^e siècle: la datation recule donc d'un demi-siècle. En effet, pour comprendre la formation d'un nouvel esprit scientifique et critique qui est la base même de l'esprit des Lumières, on ne saurait se limiter au XVIII^e siècle: Descartes, Spinoza, Locke et Leibniz sont des philosophes des Lumières avant Vico, Voltaire, Diderot, d'Alembert, Condorcet ou Rousseau. Distribué en cinq parties, l'ouvrage en consacre quatre aux premières Lumières, nourries du cartésianisme et ensuite du spinozisme, dynamisées ou ralenties par les querelles sans cesse relancées par les partisans des autorités religieuses et politiques, quelles qu'elles soient, luthérienne ou calviniste, anglicane ou catholique. Selon la thèse des premières Lumières radicales, après 1750, tout est joué ; ainsi, Rousseau est-il rapidement présenté comme un épilogue et les tardifs «défenseurs» des Lumières, tels Kant ou Mendelssohn sont perçus comme de bien timides héritiers.

Deuxièmement, la problématique de la circulation des idées implique d'ouvrir beaucoup plus largement la carte européenne des Lumières qui ne se sont jamais limitées aux philosophes français, ni à l'Enlightenment britannique, ni à l'Aufklärung allemande. C'est pourquoi l'Auteur substitue à un point de vue national, tantôt français, tantôt allemand ou anglais, un point de vue européen assez complet qui met en évidence le rôle important des régions périphériques et le rôle central des Pays-Bas. Jonathan Israël apporte tous les éléments pour redécouvrir la vitalité des Lumières dans les pays scandinaves et le pourtour de la Baltique, en Pologne et dans l'Autriche-Hongrie, et même dans les très catholiques principautés italiennes, ou encore dans la Péninsule ibérique officiellement entravée par la Contre-réforme. En effet, les chapitres III et V de la première partie analysent les conditions politiques et culturelles propres à l'Europe méridionale ; le chapitre XXVIII de la quatrième partie est entièrement consacré à la crise intellectuelle en Espagne et au Portugal. L'Auteur montre que, dans ces pays, le modèle anglais s'est révélé plus compatible avec l'esprit de la Contre-réforme. Le chapitre XXXVI de la cinquième partie analyse finement

l'impact des idées radicales en Italie. Tout au long du livre la richesse doxographique atteste que partout en Europe les textes les plus contradictoires sont diffusés, que partout ils suscitent des débats, des querelles et des réactions de la plus grande violence. On découvre une véritable guerre idéologique opposant non pas deux camps, mais au moins trois: celui des lumières radicales, matérialistes et athées, dont Spinoza est bien le chef de file incontesté, celui des Lumières modérées qui l'emportera finalement au point que la pensée des Lumières se confonde avec elles, et enfin, le camp des contre Lumières. La richesse et la précision des analyses proposées permet de ne pas s'enfermer dans un schéma simpliste et de comprendre en chaque lieu et à chaque moment quelles forces sont en présence, quelles stratégies et quels enjeux définissent les conceptions, les prises de position et les publications de groupes, de clans ou de personnes.

Troisièmement, comme son titre l'indique, cette révision de notre compréhension des Lumières fait basculer la notion même de Lumières d'un rationalisme modéré vers un rationalisme intransigeant, intégral, donc radical: Leibniz et Wolff, d'une part, Newton et Locke d'autre part, puis Montesquieu et Voltaire seraient des figures emblématiques des modérés alors que Spinoza restera l'ennemi à combattre et si possible à réduire au silence. Le spinozisme, quels qu'en soient les contours, analyse les systèmes de pensée théologico-politiques comme des impostures que la philosophie doit combattre sans aucune complaisance parce que rien ne dépasse la raison et que tout ce qui porte atteinte à la puissance de la raison et jette le doute sur elle doit être impitoyablement démasqué et rejeté. Cette origine révolutionnaire, au sens propre, a été soigneusement occultée, les philosophes matérialistes et athées du XVIIIème siècle, y compris Diderot, ont été peu célébrés, tandis qu'on vouait un culte à Voltaire. On a délibérément exclu de la pensée des Lumières cette «frange extrême et plus intransigente d'une tendance générale à la rationalisation et à la sécularisation, présente dans l'ensemble de la culture et de la pensée.» p.31.

J. Israël se dégage ainsi de ses prédécesseurs, soit parce que comme Paul Vernière⁴, ils limitent leur étude à un foyer national trop étroit, soit parce que comme Paul Hazard⁵, ils situent trop tardivement l'avènement de la crise intellectuelle, morale et sociale à partir de 1680 et qu'ils négligent ainsi le «bouleversement total, impérieux et profond» des premières Lumières et notamment le choc énorme causé par la publication du *Traité théologico-politique* de Spinoza en 1670. En effet, «les audaces de l'Aufklärung [...] apparaissent pâles et menues, à côté des audaces agressives du *Tractatus theologico-politicus*, à côté des audaces vertigineuses de l'Éthique» comme le remarque J. Israël en citant Hazard (p.46) à l'appui de sa démarche historiographique plus ample et plus complexe. La critique vaudrait a fortiori pour Cassirer qui n'est pas explicitement visé mais dont *La philosophie des Lumières* apparaît dans la bibliographie très complète du livre de J. Israël.

Que faut-il entendre au juste par radical et pourquoi Spinoza est-il assimilé ainsi à la pointe extrême de la critique des valeurs de la société d'Ancien régime, lui dont la devise était «Caute!»? Il ressort de la compilation de tous les radicaux présentés comme «spinozistes» (parce qu'ils étaient jugés ainsi par leur époque), qu'aucune autre période de l'histoire européenne n'a sans doute connu un processus de rationalisation et de sécularisation aussi profond que les quelques décennies précédant Voltaire»(p.31). Les Radicati, Meyer,

⁴ Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954.

⁵ Paul Hazard, *La crise de la conscience européennes, 1680-1715*.

Koerbagh, Lucas, Saint-Glain, Bekker, Leenhof, Tschirnhaus, Collins, pour ne citer que les moins masqués, ont tous jugé de la croyance à l'aune de la raison, considéré la philosophie comme seul guide fiable de la vie pratique, refusé tout principe d'autorité en morale et en politique. C'est pourquoi la question du spinozisme est la ligne de démarcation entre les Lumières radicales et les Lumières modérées: pour ou contre Spinoza, c'est ainsi que la question s'est historiquement posée et c'est l'objet d'étude de l'historien des Lumières. Grâce à l'étude minutieuse des multiples querelles qui mirent aux prises des rationalistes modérés et des censeurs obnubilés par le spectre de Spinoza, on comprend comment les différents acteurs des Lumières durent composer avec l'accusation de spinozisme maintenue en permanence comme l'épée de Damoclès au-dessus de leurs écrits et de leurs paroles. La controverse autour de la nature de Dieu (chapitre XXIII, fin de la troisième partie, p.489-497) retrace les ambiguïtés et les arcanes de ces disputes où se jouait non seulement la réputation mais aussi la liberté des protagonistes. Ainsi, Bernoulli fut-il accusé de spinozisme, comme le furent avant lui Malebranche, puis Leibniz et finalement Wolff. En effet, c'est toute la pensée rationaliste qui était soupçonnée de faire allégeance au spinozisme. La question de savoir si le spinozisme était contenu en germe dans le mécanisme cartésien, et aussi dans la théorie cartésienne de la substance ne cessa d'agiter les esprits comme le montre J. Israël tout au long de son étude. Plus largement encore, il analyse le soupçon qui pèse sur les auteurs qui ont sacrifié à l'antispinozisme et rédigé nombre de réfutations dont la méthode mêle un large usage des citations de l'*Ethique* ou du *Tractatus theologico-politicus* et des condamnations dont la tonalité ironique ne pouvait, selon lui, échapper aux esprits les plus fins. Il suggère, par exemple, que Jacob Wittich (p.492 -497) et surtout Bayle pratiquèrent une sorte d'écriture cryptée ; pour le dire en d'autres termes, ils eurent recours à ce que Lacan nomme, en parlant d'Edgar Poe, la pratique de la lettre volée. Cette interprétation revient constamment, et si elle paraît justifiée à propos de la littérature clandestine, dont le fonctionnement est parfaitement expliqué (chapitre XXXVI, cinquième partie), on peut être plus dubitatif lorsque, pour minorer le rôle de la pensée newtonienne trop accommodante avec le fidéisme, J. Israël suggère que le rationalisme chez Leibniz puis chez Wolff (chapitres XXVI et XIX de la quatrième partie) doit beaucoup à celui de Spinoza avec lequel il partage le rejet du fidéisme inhérent à la position sceptique des empiristes anglais. «Leibniz s'accorde entièrement avec Spinoza pour rejeter le scepticisme fidéiste: 'ce qu'il dit de la certitude de la vraie philosophie et des démonstrations est bon et incontestable'» (p.567). Le portrait d'un jeune Leibniz séduit par le spinozisme puis évoluant vers un providentialisme dont la rationalité reste garantie par la théorie de l'harmonie préétablie laisse insatisfait: ce qui oppose d'emblée Leibniz et Spinoza c'est une certaine idée de la raison, du principe de raison, téléologique chez l'un, libre de toute finalité chez l'autre. C'est en définitive deux conceptions du déterminisme qui s'opposent, ce que J. Israël ne peut analyser assez précisément parce qu'il ne considère pas vraiment les enjeux scientifiques comme des éléments déterminants de la constitution des Lumières. Ainsi la formation cartésienne de Spinoza par les principes de la physique cartésienne, puis les discussions sur la méthode géométrique et/ou expérimentale avec Boyle, sont bien présentées mais, seulement en passant, elles ne sont pas problématisées comme la base d'un nécessitarisme, commun en effet à Leibniz et à Spinoza qui s'opposent sur ce point à Boyle, puis à Newton dont la faiblesse philosophique est lourdement soulignée. Un scientifique qui croit aux miracles doit-il être

forcément disqualifié? Dans la problématique de l'Auteur, qui explore tous les aspects de la querelle autour des spectres, des démons, du diable et des miracles, cela ne fait aucun doute. Mais il utilise cet argument afin de minimiser l'apport des philosophes anglais, de Hobbes en particulier, parce qu'ils n'ont pas clairement pris parti dans cette querelle. Là est sans doute la contre partie de la thèse forte des Lumières radicales qui organise tout le livre et lui donne sa signification historique sans l'astreindre à un ordre chronologique.

D'où viennent les Lumières? La première partie de l'ouvrage en fait la genèse en brochant un tableau du contexte philosophique, politique, social, culturel et institutionnel des pays européens dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Le chapitre 2 montre bien que l'avènement du cartésianisme répond à une confessionnalisation des sociétés profondément divisées par des idéologies, des valeurs culturelles et des pratiques intellectuelles. La philosophie nouvelle propose de dépasser cet état de guerre absurde par l'universalité et la sûreté du raisonnement scientifique. Le cartésien c'est d'abord être moderne, en ce sens les théologiens hollandais les plus libéraux, tels Cocceius, admettaient une relative liberté de philosopher inspirée de Descartes. Le déclin du cartésianisme sera remplacé (Chapitre XXV, de la quatrième partie) dans le contexte de nouvelles stratégies théologiques plus ou moins appuyées par le providentialisme leibnizien ou par le rationalisme très tempéré des newtoniens. Limiter les effets de la philosophie nouvelle, telle fut la préoccupation majeure des modérés: jusqu'où peut aller la *libertas philosophandi*? Descartes ne conduit-il pas nécessairement à Spinoza, au naturalisme, à la confusion de Dieu et de la nature? Chaque société a dû fixer les limites de cette liberté dont la revendication suivait l'évolution des formes de vie, de communication et de diffusion plus ou moins massive des idées nouvelles. Le reste de cette première partie étudie, sans s'appesantir l'émergence d'un espace public, de nouvelles couches sociales, des lieux et des médias qu'elles savent utiliser et les réactions des institutions conservatrices qui censurent plus ou moins les textes qui n'en continuent pas moins de circuler. La comparaison entre les différentes régions d'Europe permet de mesurer l'efficacité des institutions, notamment en Europe méridionale, dans la Péninsule ibérique où sévit toujours l'Inquisition, en France après la révocation de l'Edit de Nantes. L'existence des journaux est le critère décisif pour juger de la relative liberté d'expression: comme pour l'édition, les pays du Nord de l'Europe, et en particulier les Pays-Bas sont des refuges. Cependant, on peut se demander si l'Auteur n'a pas minimisé les phénomènes sociaux et culturels, et notamment les deux révolutions anglaises, de même qu'il n'étudie pas suffisamment le poids de l'anthropologie hobbesienne dans l'évolution morale des philosophes européens. Mais cela revient à mettre en question son changement de perspective dans l'appréciation de l'origine des Lumières: à la survalorisation du modèle anglais il oppose l'omniprésence du spinozisme et la puissance effective du naturalisme et du républicanisme spinoziens.

La seconde partie de l'ouvrage est le centre de gravité de l'argumentation: elle étudie clairement et de façon assez précise la philosophie de Spinoza et sa diffusion par le cercle de ses amis, puis par des adeptes très engagés mais parfois peu rigoureux sur le plan philosophique.

La troisième partie fait un état des lieux des multiples querelles et controverses autour de «l'athéisme» des spinozistes, sans qu'il soit possible de rétablir la clarté des concepts. Mais l'historien des idées rend compte de l'imbroglio de la réception des «idées spinozistes», souvent tronquées et déformées.

La quatrième partie esquisse les conditions dans lesquelles s'est opéré le règlement des Lumières modérées autour de la reconnaissance d'un domaine religieux inviolable. La position des uns et des autres se détermine dans le rapport de la raison à la foi: les plus modérés concilient la raison et la foi, les plus radicaux, déistes ou athées (la différence n'apparaît pas toujours claire) rectifient la religion par le compas de la raison.

La cinquième partie constate les effets dévastateurs du compromis entre les lumières modérées et les autorités théologico-politiques: d'une part le durcissement du spinozisme en matérialisme athée, d'autre part la réduction de la littérature radicale à la circulation de textes clandestins.

En conclusion, cette lecture stimulante vient à point nommé pour alimenter la réflexion européenne sur le thème des Lumières. L'actualité en est confirmée par de nombreux colloques sur ce thème car l'Europe connaît à nouveau une crise culturelle et politique. Sommée de redéfinir son identité elle cherche dans son histoire culturelle les linéaments d'une légitimité de valeurs universelles autour desquelles elle rassemble les hommes qui se reconnaissent en elle. Aux partisans sectaires d'une Europe arc-boutée sur l'idée d'un occident chrétien s'opposent les défenseurs de la modernité inaugurée par Les Lumières, sans sectarisme mais aussi sans compromission face aux différents intégrismes.

Evelyne GUILLEMEAU

LORDON, Frédéric: *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*. La Découverte. Paris, 2006, 253 págs.

En 2002 Frédéric Lordon, investigador del C.N.R.S y especializado en teoría económica, publicó *La Politique du capital* donde analizaba la dialéctica de OPA-ContraOPA protagonizada por unas entidades bancarias francesas con el fin de permanecer en la existencia y conservar su poder. Fenómenos usuales en la esfera económica, como la compra-venta, la absorción, las alianzas y el imperio, fueron entonces interpretados desde una perspectiva spinozista: La novedad de la lectura de Lordon era que su análisis no estaba centrado en el concepto utilitarista de beneficio sino en la categoría spinozista de *conatus* -como afirmación de la potencia de ser y producir efectos (que en aquel momento eran las entidades bancarias).

Cuatro años después, el A. ha concebido un proyecto análogo aunque de mayor envergadura por cuanto afecta a la condición humana en su conjunto. Y eso explica el carácter interdisciplinar de su enfoque recogido en el subtítulo de la obra: "Ensayo de antropología económica spinozista". Una vez más Lordon se sirve de la categoría de *conatus* para analizar algunas de sus "estrategias" en las diferentes prácticas sociales que conectan lo económico con lo psicológico y con lo moral, es decir, los diversos modos de donación e interés con los afectos humanos y con los imperativos de la moral spinozista.

Ciertamente las relaciones humanas se construyen a partir del interés propio, motivación fundamental de la sociedad. Mas, ¿qué se entiende por *interés*? Su significado no es unívoco y el contenido del par "interés-don" oscila bajo la bandera de diferentes filosofías: Mientras que la concepción utilitarista del interés lo reduce a un puro cálculo de beneficios,

el antiutilitarismo del MAUSS (Movimiento antiutilitarista de las Ciencias Sociales) recupera la noción de don que pusiera en juego Marcel Mauss en su *Ensayo sobre el don*. Pero Lordon considera tan insensata la asociación del don ceremonial con un “desinterés” puro, como la identificación del “interés” con el beneficio utilitarista. Él se sitúa en un plano epistemológico que, desde un orden superior a utilitaristas y antiutilitaristas, abraza a unos y otros en cuanto realizaciones concretas. Este horizonte de pensamiento donde se instala Lordon se apoya en ciertas categorías y tesis de la filosofía Spinoza que el lector acostumbrado puede reconocer fácilmente.

Frédéric Lordon parte del *conatus* (que expresa la naturaleza concreta de cada cosa), pero considera que sus estrategias en lo social deben ser explicadas con precisión. Hay pues que mostrar *cómo* se desenvuelve: a partir de mecanismos de respuesta, imitación, o reflexión que van transformándose a lo largo de la historia, pero siempre estrategias motivadas por el don y el interés según diferentes prácticas. El análisis discurre en tres etapas:

La violencia apropiadora del *conatus* en el origen de la vida social, se acompaña de don y contra-don como mecanismos llamados a contrarrestarla (desde la represión y sublimación) evitando así la destrucción de los grupos. El don *ceremonial*, nacido del miedo, se orienta a la pacificación y así este concepto desempeña un papel afín al que en el contractualismo desempeñaba la hipótesis del pacto. Más tarde, con el advenimiento de la organización económica aparecen novedades que afectan a la forma de reprimir la violencia apropiativa, que a partir de ese momento se hará de una forma reglada (a través de la asignación de un precio al objeto). Con ello también nace una nueva forma del don, el llamado don *moral*. Teorizado primero por Séneca y después por Montaigne (así como por los teóricos del *antidora* españoles y franceses del siglo XVI que denunciaban la usura y otras formas abusivas) el *don moral* creció en la virtud de la perseverancia de forma que no se regía tanto por intereses de estricta supervivencia cuanto por el crecimiento social (cooperación y asociación). Más tarde, con la modernidad se consigue el propósito del individuo de ser protagonista de sus deseos de intercambio; y la materialidad de las cosas se realiza como soporte de los objetos de deseo. Etapa caracterizada por el interés “metódico”, requiere un proyecto intencional, un cálculo del beneficio y un plan. Es el momento en que las formas de relación sociales se rigen por prácticas de corrupción y tráfico de influencias, clientelismo, etc. En este contexto aparece curiosamente una nueva forma de don, el *don unilateral* basado en la caridad a los desconocidos sin esperar favores a cambio. Las motivaciones son ahora la imagen de virtud, la conciencia del grupo y el placer del autoconocimiento.

¿Cuál es la aportación de Spinoza en este complejo cuadro de la vida social? El filósofo holandés estudia en la III y IV parte de la *Ethica* las desviaciones estratégicas del *conatus* a través de la piedad, la generosidad y la caridad, haciendo que obrar desinteresadamente en beneficio de otro constituya el mayor interés para uno mismo. La propuesta de Spinoza es diferente de la de los moralistas (espiritualistas) del *antidora* que operaban según el esquema deberes-derechos; además el mecanismo de imitación afectiva rompe definitivamente con la lógica de los “deberes morales”, pues en la imitación no hay intención consciente sino sólo una mecánica de producción imaginativa entre el *conatus* y su medio. Así la interpretación de las relaciones humanas llevada a cabo por Spinoza (estrictamente materialista), basadas en el *don unilateral*, constituye el mejor argumento a favor de la tesis de que el mayor interés de cada uno es el beneficio del otro (don unilateral). No es de extrañar

que el esfuerzo de perseverar en el ser propio (*conatus*) y la actualización de la potencia de obrar generen afectos alegres.

La aportación de Spinoza (*Ethica* III y IV) a la antropología se cifra en una teoría de la vida humana individual y social motivada por el interés y el don. Pero un interés ajeno al cálculo utilitarista del beneficio y un don que obedece a exigencias alejadas del don ceremonial. El *conatus* spinozista se abre a la lógica de la generosidad y el *homo lupus* cede su paso al *homo deus*. Esta es la actualidad de su pensamiento y su centralidad en un ensayo de antropología económica.

Debido a la interdisciplinariedad del análisis, la lectura del libro no resulta siempre fácil, pero sin duda merece la pena pues estimula la reflexión y pone en práctica nuevos procedimientos de investigación.

María Luisa DE LA CÁMARA

STEWART, Mathiew: *The Courtier and the Heretic. Leibniz, Spinoza, and the Fate of God in the Modern World*, W.W. Norton & Company, New York-London, 2006, 351 págs.

Stewart traza en *El cortesano y el hereje. Leibniz, Spinoza y el destino de Dios en el mundo moderno* la genealogía del encuentro que tuvo lugar en La Haya en noviembre de 1676 entre Spinoza y Leibniz, y que en su opinión ejerció una influencia determinante en la obra posterior de Leibniz. La investigación, casi policíaca, sobre la génesis de este encuentro, su realización, y sus consecuencias, sirve al autor de ocasión privilegiada para presentar una imagen extraordinariamente viva y animada de la escena intelectual europea en el siglo XVII y de sus protagonistas principales. El libro está escrito en un estilo accesible y bastante coloquial, característico de determinada tradición intelectual norteamericana, que desde el punto de vista académico europeo puede correr el riesgo de ser confundido con cierta superficialidad, pero cuya efectividad no se puede negar: la lectura de este libro “engancha”. Y si bien puede decirse de él que más que coloquial es deliberadamente provocador e irreverente en ocasiones, no es superficial en absoluto. Stewart basa sus datos en una bibliografía amplia y actualizada sobre las vidas y obras de Spinoza y Leibniz, y discute en profundidad los problemas filosóficos relevantes. Es de señalar especialmente el uso que hace de la literatura epistolar de la época como fuente de documentación. Suponemos que con el propósito de hacer la lectura más fluida, Stewart elimina las notas al pie, y enumera sus referencias al final de la obra según el número de página. Se trata, por supuesto, de una opción legítima, pero que quizá debiera ser indicada al comienzo del libro, pues resulta un poco complicado enterarse de cómo están organizadas las referencias.

Algunos ejemplos de la intención provocadora de Stewart son, por ejemplo, su caracterización de Spinoza como un “alien” y un “freak” (p. 18), o de Frans van den Enden como el “chico malo” de la Ilustración holandesa (p. 28). Emplea también metáforas tomadas de experiencias de la vida de hoy día, notablemente del ámbito de la informática: el “espejo” del universo que es cada mónada es descrito como un “ordenador portátil que ejecuta un software interactivo de realidad virtual” (p. 245). También dice de Spinoza y de su decisión de publicar el *Tratado Teológico-Político*, a pesar de su lema “caute”: “Era como un esquia-

dor que al bajar la colina se recuerda a sí mismo que romperse una pierna no es ninguna virtud; pero que no considera la posibilidad de abandonar las pistas” (p. 106). Stewart contrasta los modos de vida radicalmente diferentes del “hereje” Spinoza y el “cortesano” Leibniz en términos económicos: “Si definimos la unidad filosófica como la cantidad que un determinado filósofo considera necesaria para mantenerse en óptimas condiciones para filosofar, podemos deducir lo siguiente: 1 unidad Leibniz = 11 unidades Spinoza. Es decir, que por el precio de un Leibniz se pueden alimentar, alojar y vestir más o menos a once Spinozas” (p. 147).

Con este estilo peculiar, Stewart logra presentar una visión de conjunto sumamente animada de la vida intelectual europea en el siglo XVII, haciendo numerosas referencias al entorno social y político del momento. Las figuras centrales de Spinoza y Leibniz aparecen insertas en una red social de intelectuales, en la cual también cobran vida personajes como el severo jansenista Antoine Arnauld, el omnipresente secretario de la Royal Society de Londres Henry Oldenburg, un retraído Isaac Newton, el aristócrata científico Christiaan Huygens disfrutando de su puesto de académico en París, el libertino Frans van den Enden, y muchos otros intelectuales de la época. En ocasiones Stewart juega a evocar situaciones imaginarias que bien pudieran haber tenido lugar. Así, dice del joven Spinoza: “Según todas las indicaciones, Bento exhibía una pasión incansable por el conocimiento. El foco de su intenso deseo de saber era Descartes, el gran filósofo francés cuyas ideas habían desencadenado la controversia a lo largo y ancho de la intelectualidad europea. Descartes vivió durante dos décadas en Ámsterdam antes de su muerte en 1650, y probablemente Bento viera al propio filósofo paseando por los canales. Con su corta estatura y su rostro inusualmente poco atractivo, el francés era una figura reconocible en la vida de la ciudad” (p. 29).

Las descripciones y la biografía de los dos protagonistas del encuentro en torno al cual gira el libro ocupan un lugar central de la obra, y esto se debe a una toma de postura explícita del autor: “el carácter hace la filosofía”. En sus propias palabras: “Los dos hombres que se encontraron en La Haya en aquel ventoso noviembre pertenecían a su época de modos muy distintos. En circunstancias de cuna, en posición social, en aspiraciones personales, en hábitos alimentarios, en el sentido de la moda, y en la infinidad de pequeñas cosas que componen lo que llamamos carácter, el glamuroso erudito de Hanover y el santo revolucionario de La Haya eran casi perfectos contrarios. Y no hay dos ejemplos más finos del dicho según el cual el carácter es la filosofía” (p. 16). Respecto a cuál es el carácter de cada uno de nuestros filósofos, Stewart dice: “Si Spinoza representa la quintaesencia del monomaniaco –que pule incansablemente las intuiciones de toda su vida en una única obra adamantina- entonces Leibniz puede ser descrito adecuadamente como un omnimaniaco” (p. 91).

El encuentro entre Spinoza y Leibniz, punto focal en torno al que se articula la obra, no deja de ser un lugar vacío, una ausencia. Sólo se conserva un documento que pruebe tal encuentro, y es un breve texto de una página supuestamente escrito por Leibniz en presencia de Spinoza, durante su reunión. Este texto, publicado por primera vez en 1890, lleva por título “Que existe un ser perfectísimo”. Leibniz explica que durante su encuentro presentó su argumento a Spinoza, quien en un primer momento no lo halló correcto. Entonces Leibniz procedió a ponerlo por escrito y leerlo en voz alta, tras lo cual, siempre según Leibniz, Spinoza lo aprobó (p. 199). Según Stewart, no hemos de fiarnos demasiado de la versión de los acontecimientos ofrecida por Leibniz. Probablemente, según la reconstruc-

ción de Stewart, Spinoza no aprobó en absoluto la argumentación de Leibniz, y el cortesano, acostumbrado a salirse con la suya, no pudo resistir el rechazo y la insufrible impasibilidad y arrogancia de Spinoza. Leibniz se habría marchado de La Haya enrabiado, y habría pasado los siguientes diez años de su vida obsesionado, recreando en su mente el diálogo que mantuvo con Spinoza, corrigiéndolo y reformulándolo: “La metafísica de Leibniz en su madurez, en breve, era una confrontación con la filosofía del hombre con quien se reunió en La Haya. Pero Leibniz no consolidó su posición de madurez hasta diez años después de tal encuentro. El espectacular artificio de la monadología fue el fruto de un debate que tuvo lugar en su propia mente con un interlocutor muerto hacía ya largo tiempo. Refleja lo que Leibniz hubiera deseado que ocurriera en la casa del Paviljoensgracht, quizá, pero no lo que de hecho ocurrió.” (p. 255)

Bajo el estilo divulgativo y desenfadado de la obra subyace una tesis filosófica fuerte: el pensamiento de Spinoza representa la influencia más importante en la filosofía de Leibniz en su época de madurez. La filosofía de Leibniz, con su apariencia de delirio barroco, sólo se puede entender adecuadamente, según Stewart, si se tiene en cuenta que se trata de un sincero esfuerzo de confrontar el espinosismo, de hallar un “antídoto para el spinozismo” (como reza el título del capítulo 14 del libro). Las doctrinas más características del pensamiento de Leibniz, como la elección de Dios de crear el mejor de los mundos posibles, las mónadas y la armonía preestablecida, no son sino una reacción frente al reto que plantea la filosofía de Spinoza. Leibniz se muestra fascinado por la racionalidad del Dios de Spinoza, y convencido de la necesidad de que el principio de razón suficiente rijan el mundo; pero a la vez le horroriza la idea de que tal Dios se identifique con la naturaleza y sus leyes necesarias. Frente al mundo de Spinoza, Leibniz propone una multiplicidad de mundos posibles, dentro de cada cual rige necesariamente el principio de causalidad, dentro de cada cual los acontecimientos particulares están necesariamente determinados, al modo spinozista. Dios es el ser que elige el mejor de todos estos mundos posibles: “Elevando la elección de Dios al nivel de los *mundos* posibles, Leibniz puede mantener el principio de razón suficiente y a la vez negarlo en cierto sentido: es decir, puede garantizar que todas las cosas dentro de nuestro mundo están entrelazadas de modo necesario, mientras mantiene, a la vez, que el mundo como un todo no tiene necesariamente que ser tal y como es” (p. 238). La idea del mejor de los mundos posibles, que puede a primera vista parecer una fantasía barroca, es en el fondo un sincero esfuerzo por salvar al Dios de la Biblia del ataque de Spinoza.

De modo similar, la doctrina de las mónadas es un intento de salvar la posición privilegiada del hombre dentro del universo. Leibniz reemplaza la tesis spinozista de que sólo Dios es sustancia por la tesis de que hay una pluralidad de sustancias en el mundo, que se identifican con las almas. El universo se compone de un número infinito de sustancias, o mónadas, que son cerradas, “no tienen ventanas”, y por tanto no interactúan entre sí. La falta de interacción entre mónadas implica la falta de interacción entre alma y cuerpo, entre las mónadas cuyo grado de percepción es superior y constituyen un alma humana (mónadas dotadas de “apercepción” o percepción consciente) y las mónadas cuyo grado de percepción es inferior y constituyen el cuerpo. Leibniz se enfrenta con esto a un problema típicamente cartesiano que Spinoza había solucionado negando la mayor: no se trata de coordinar la interacción de dos tipos de sustancia diferentes, porque sólo hay una sustancia, eso sí, que se expresa bajo atributos diferentes. La solución de Leibniz al problema es su famosa doc-

trina de la armonía preestablecida: no se explica cómo dos tipos de sustancias diferentes, almas y cuerpos, pueden interactuar; simplemente se afirma que están sincronizadas desde el momento de su creación por el designio de Dios, lo cual no deja de ser una versión, más elegante quizá, del ocasionalismo a la Malebranche, como Stewart bien reconoce (pp. 248-249). La doctrina de la armonía preestablecida no es sino la alternativa de Leibniz al paralelismo de Spinoza.

Leibniz presenta, según Stewart, una postura ambivalente hacia Spinoza: por una parte, la labor “detectivesca” que Stewart lleva a cabo rastreando las referencias de Leibniz a Spinoza en su correspondencia con amigos comunes, sus maquinaciones para hacerse con los escritos no publicados del holandés y para lograr conocerle personalmente nos muestra a un Leibniz fascinado, casi seducido por Spinoza. Por otra parte, Leibniz aparece horrorizado ante la faceta de ateo iconoclasta de Spinoza. Stewart, aunque reconoce que en última instancia la influencia de Spinoza sobre Leibniz es una influencia en negativo, sostiene que se trata de la mayor influencia filosófica en la obra de Leibniz. La tesis fuerte del libro, en palabras de su autor, es la siguiente: “Creo que soy el único que sostiene que el encuentro físico entre los dos filósofos marca el punto de inflexión definitivo en el desarrollo de la filosofía de Leibniz, aunque no soy el único que localiza un punto de inflexión significativo dentro del período de tres años cuyo comienzo marca dicho encuentro” (p. 328). Sin entrar a juzgar la validez de dicha tesis, para lo que no me considero capacitada, sí recomendaría vivamente la lectura de este libro a cualquiera que esté interesado en una descripción sumamente viva, entretenida y bien documentada de la vida intelectual de la Europa del siglo XVII.

Guadalupe GONZÁLEZ

MOREAU, Pierre-François et RAMOND, Charles (Dir), AAVV: *Spinoza [Lectures de]*, Ellipses, Ed. Paris, 2006, 300 págs.

El propósito de este libro, según anuncian los editores, es dar una idea de conjunto de Spinoza y su filosofía a partir de una serie de lecturas realizadas por especialistas en el tema, de forma que el alto nivel de especialización no sea incompatible con la claridad divulgativa. La obra reúne el trabajo de 15 conocidos spinozistas cada uno de los cuales se ha ocupado de una obra o de un capítulo de la misma (con excepción de los *Principia*), pero también se ha tenido en cuenta la Correspondencia y la recepción de su filosofía, introduciendo un artículo final sobre la temática del lenguaje en Spinoza. Los autores, prudentemente dirigidos, han sabido evitar los riesgos que amenazan un proyecto de estas características: por una parte, el solapamiento de unos con otros; y por otra, la tentación de elevarse desde cada trabajo a una interpretación global del pensamiento de Spinoza (lo que pudiera llevar a un texto sembrado de contradicciones). En cambio, se ha respetado la individualidad de los puntos de vista de cada autor y la originalidad de sus enfoques. Además los trabajos se han elaborado con un método similar: breve historia textual, interpretación crítica de la obra o capítulo en cuestión junto con una síntesis documental sobre el tema. Este modo de proceder los AA garantiza la calidad de un producto social creativo y ajustado a los cánones del

método científico. El libro contiene además una Bibliografía por capítulos, una Presentación biográfica de los autores y un Índice de nombres, instrumentos que resultan de gran utilidad.

Una idea gobierna los «Elementos de Biografía» de P. Steenbakkers: la voluntad de atenerse a los datos (incompletos y divergentes) hace de este escrito una “crónica incompleta” más que una biografía *stricto sensu*. F. Manzini presenta los *Pensamientos Metafísicos* como una obra que invita a desaprender los contenidos de la escolástica en nombre de un cartesianismo que poco después será también abandonado. A. Klanjman se interesa por una lectura formalista del *Tratado de la reforma del entendimiento* en cuanto al significado que puede tener este primer escrito “spinozista” de Spinoza, más que por el análisis del contenido en sí mismo. Y P-F. Moreau, a partir del texto (en sus versiones latina y holandesa), de su estructura (valorando la forma geométrica de uno de los Apéndices) y de los problemas que plantea (datación), presenta el *Corto Tratado* como un escrito que acredita el diálogo de Spinoza con el contexto cartesiano y escolástico protestante. N. Israel piensa que el *TTP* garantiza que en Spinoza la libertad de pensamiento es sobre todo libertad de filosofar. En cuanto a las cinco partes de la *Ética* son examinadas respectivamente por: F. Barbaras, quien presenta el cuadro ontológico que permite a Spinoza hacer frente a su nueva filosofía destacando la importancia de los modos), por E. Guillemeau, que reconstruye la antropología y la gnoseología de Spinoza integrándolas en su proyecto ético y social, por L. Bove, que parte de la teoría general del *conatus* como esfuerzo de perseverar en el ser para justificar la realización de una ética sin moral al uso, por S. Ansaldi, que explica la rareza de una ética concebida en términos de potencia y por P. Sévérac que conecta el difícil plan trazado por Spinoza en la quinta parte con la inserción del hombre en el mundo y en la sociedad. Ch. Ramond centra su interpretación del *Tratado Político* en el problema del enigmático destinatario y Ph. Cassuto pone en lugar preferente el *Compendio de Gramática de la lengua hebrea* mostrando la necesidad de su lectura para entender el *TTP* y la *Ética*. H. Laux organiza la *Correspondencia* en función de criterios basados en la afinidad ideológica (mayor o menor) de los correspondientes; y la recepción del spinozismo es objeto de los trabajos de M. Laerke (siglos XVII y XVIII) y P-F. Moreau (siglos XIX y XX). Un capítulo final sobre «Spinoza y el lenguaje» a cargo de L. Vinciguerra cierra la secuencia de los trabajos de integrar el libro.

Este ha sido concebido sobre un estricto plan de conjunto, que no impide a los Autores de los trabajos la especificidad de sus perspectivas. Por lo demás, hay un aspecto de la obra digno de ser tenido en cuenta: la disposición de cada uno de los trabajos en el conjunto del volumen constituye por sí mismo una enseñanza de los editores sobre el significado e influencia de cada escrito de Spinoza en la gestación de su filosofía y en la génesis de toda una tradición de pensamiento. Esto, sin duda, merece un estudio aparte y un análisis más pormenorizado.

María Luisa DE LA CÁMARA

NADLER, S., *Spinoza's Ethics. An Introduction*. Cambridge, University Press, 2006, colec. Cambridge Introductions to Key Philosophical Texts, 281 pp.

El conocido especialista en Spinoza, S. Nadler, que ya ha publicado dos magníficos libros sobre el filósofo holandés del XVII (*Spinoza. A life*, Cambridge, Cambridge University Press 1999, y *Spinoza's Heresy. Immortality and the Jewish Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2002), ha querido escribir una obra para el lector que se aproxima por primera vez a la *Ética* de Spinoza y que se siente perdido en la maraña de sus definiciones, postulados, proposiciones, demostraciones, escolios. La verdad es que ha conseguido presentar de una manera bastante clara e interesante las principales ideas de esta obra capital, siendo, por tanto, un libro muy recomendable.

Está dividido en 9 capítulos que tratan de la vida de Spinoza, su método geométrico, la Substancia, la necesidad en Dios, el ser humano, el conocimiento, las pasiones, la vida virtuosa y la eternidad. Están especialmente bien hechos los capítulos primero y último, que tratan de la vida de Spinoza y la inmortalidad, temas que ya había tratado Nadler en libros anteriores. Quizá el libro está un poco cargado hacia las dos primeras partes de la *Ética*, la metafísica y la epistemología, a las que dedica algo más de la mitad del libro, probablemente porque son las partes que le parecen más difíciles y en las que encuentra mayores dificultades. En general, presenta la metafísica y la epistemología de la *Ética* en una cierta continuidad con las obras de Descartes y con los primeros escritos de Spinoza, el *Corto Tratado* y el *Tratado para la reforma del entendimiento*, quizá no señalando todo lo que se puede hacer las discontinuidades y los cambios, que son notables.

Pasando a discutir algunas de las ideas más debatibles de Nadler (un buen libro siempre incita al debate), el profesor de Wisconsin-Madison presenta un Spinoza claramente ateo (p. 121) y más bien materialista (dada una cierta preponderancia que da al cuerpo sobre la mente). Es verdad que explica muy bien cómo Spinoza critica la religión supersticiosa (aunque paradójicamente no habla del Apéndice de la primera parte de la *Ética*) y cómo no hay lugar en la filosofía de Spinoza para un sentido del misterio y de lo sagrado (p. 120). Pero no da ninguna explicación de la constante utilización del término “Dios” en la *Ética* y de que Spinoza a veces hace su propuesta ética en términos de religión (cfr. E 3Def27, E 4P37S1, E 4P73S, E 4A12, E 4A15, E 4A22, E 4A24; E 5P41). Lo que dice Nadler, sin desarrollarlo, es que Spinoza dota de un significado naturalista a estos términos religiosos (pp. 273 y 121). Mas, ¿dotar de un significado naturalista es lo mismo que vaciarlos de significado?

De todas formas, donde su explicación de la *Ética* encuentra más problemas, parece, es en la epistemología. Siempre cuesta entender las relaciones entre mente y cuerpo en la filosofía de Spinoza. Nadler, aunque subraya con fuerza que ni el cuerpo puede tener efectos en la mente ni la mente puede tener efectos en el cuerpo, sin embargo a veces, cuando habla de la vida imaginativa, privilegia el papel del cuerpo, afirmando que los poderes de la mente se basan en los poderes del cuerpo (p. 146), que la dirección del conocimiento va del cuerpo a la mente (p. 147) o que nuestras ideas del mundo están mediadas por nuestro cuerpo (pp. 168 y 169), explicación que parece contradecir a la afirmación, antes señalada, de que el cuerpo no puede tener efectos en la mente. Por el contrario, cuando se trata del tercer género de conocimiento, habla de la mente como actuando en el cuerpo y gobernándolo (p. 252), lo que chocaría con la idea de que la mente no puede tener efectos en el cuerpo.

También a veces la explicación parece un tanto inclinada hacia la interpretación de la verdad como representación y poco hacia la interpretación de la verdad como adecuación causal. Igualmente hace poco hincapié en la transición de la vida basada en la imaginación a la vida racional y le cuesta explicarla (p. 212). Parece, además, poco clara su explicación de las nociones comunes (p. 176) y de su diferencia con el conocimiento del tercer género (pp. 181-1822). Con respecto al problema de la conciencia, podríamos argumentar a sus afirmaciones de que “la idea de la idea” no es una manera de explicar la conciencia y de que el tema de la conciencia es un misterio para Spinoza (p. 172), que una idea inadecuada del cuerpo implica una idea inadecuada (un casi no conocimiento) de esa idea del cuerpo y que una idea adecuada del cuerpo implica una idea adecuada de sí misma. Así sólo hay realmente conciencia en los hombres y, sobre todo, en los hombres que tienen ideas adecuadas y, por tanto, ideas adecuadas de sus propias ideas (Spinoza afirma que cuanto más rico es uno en conocimientos, más consciente es de sí mismo –E 5P31S–, o que el ignorante vive casi inconsciente de sí mismo –E 5P42S–).

Acabaremos la crítica de esta obra señalando, aparte de algún error de citación (cfr. p. 136), que, aunque intenta justificar la ausencia de referencias en su obra a estudios en otros idiomas (prácticamente se atiene en sus citas a Allison, Bennet, Curley, Garret y Wolfson), afirmando que su libro es una obra para los que se acercan a la *Ética* por primera vez y no tienen un gran bagaje filosófico, no podemos dejar de recordar que los principales estudios sobre esta obra están en esos idiomas europeos. Por otra parte, una cosa es recomendar una bibliografía para los que se inician y otra cosa diferente es escribir una explicación de la *Ética*, para la que son imprescindibles Gueroult (citado alguna vez pero no muy utilizado), Deleuze, Matheron, Giancotti, Macherey, Mignini... Sólo porque tiene una exclusiva atención a lo publicado en inglés puede permitirse decir que no hay muchos estudios de la filosofía moral de Spinoza (p. 213). De todas formas, hay que decir que se trata de una introducción a la *Ética* más bien basada en los textos de Spinoza que en las interpretaciones, lo cual es un gran valor y justifica que haya pocas citas. Lo que resulta chocante es que sólo cite a unos pocos que escriben en inglés.

Aunque esta reseña ha tenido un cierto tono crítico, porque se trata de una obra que estimula a la discusión, no quisiera acabar sin reestablecer un cierto equilibrio. El trabajo de Nadler es admirable; es una obra muy clara, dada la dificultad de su temática y no hay mejor modo de acercarse por primera vez a la *Ética* de Spinoza que disfrutando de su lectura.

Javier ESPINOSA

PROIETTI, Omero: *Agnostos theos. Il carteggio Spinoza-Oldenburg (1675-1676)*, Edizioni Quodlibet (“Spinozana”), Macerata 2006, pp. 262.

La collana “Spinozana” delle Edizioni Quodlibet, diretta da Filippo Mignini e curata da Pina Totaro, si arricchisce di una nuova ricerca di Omero Proietti, immediatamente successiva a quella consacrata all’*Exemplar humanae vitae* di Uriel da Costa. In questo nuovo lavoro Proietti circoscrive una sezione dell’epistolario spinoziano, il carteggio con Henry Oldenburg degli anni 1675-1676, ossia lo scambio epistolare ripreso tra il filosofo e il segre-

tario della Royal Society dopo una pausa decennale (l'ultima lettera di Oldenburg era data 8 dicembre 1665). Dopo una articolata presentazione in forma di saggio storico-critico (Parte I, pp. 15-131), viene presentato il testo del carteggio, restituito criticamente e ricostruito nella sua giusta cronologia, quindi tradotto e ampiamente annotato (Parte II, pp. 135-195); seguono il testo e la traduzione di alcune *Note* redatte da Leibniz su una parte di tali lettere (pp. 197-295); chiudono l'opera una ricca *Bibliografia* (pp. 227-251) ordinata tematicamente (nella quale spicca, e in un certo senso sorprende, il ricchissimo capitolo sulle «fonti classiche») e un prezioso *Indice dei nomi* (pp. 253-262). L'analisi del «microcosmo» costituito dal breve carteggio consente a Proietti di riprendere e articolare, nella duplice veste di filologo e critico, un tema presente nella sua indagine storiografica sin dagli esordi: lo «stoicismo» di Spinoza. Ne risulta un lavoro in cui confluiscono e si armonizzano in una sintesi sistematica le diverse direttrici assunte nel tempo dalla sua ricerca (le fonti classiche del pensiero spinoziano e la relazione con l'ebraismo), amalgamate e supportate teoreticamente dal simpatetico incontro con il pensiero di Leo Strauss (ricordiamo, in particolare, il saggio comparso sul n. 11 di «*Studia spinozana*», *Teshuvah per via obliqua*. L'«*antis-pinozismo*» di Leo Strauss).

Il saggio che introduce l'epistolario, articolato in tre capitoli, prende avvio dal famoso discorso dell'apostolo Paolo all'Areopago (*Act.* 17, 22-28): accogliendo le tesi di Eduard Norden, nel suo lavoro del 1913, *Agnostos theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Proietti legge nell'annuncio paolino dell'*agnostos theos*, il «dio ignoto», l'avvio dell'utilizzo dello stoicismo da parte del cristianesimo nascente. In apertura della «mirabile analisi» (p. 15) del discorso areopagita proposta nel suo saggio, Norden chiamava in causa un passaggio del carteggio Spinoza-Oldenburg, indicandovi una radicale distinzione tra lo stoicismo dell'Apostolo e quello spinoziano e suggerendo in merito alcune possibili direttrici storiografiche. Da tale chiave di lettura e da tale puntuale segnalazione prende dunque avvio l'indagine di Proietti che, nel primo Capitolo, consacrato a *Paolo di Tarso e i filosofi ateniesi* (pp. 23-35), raccoglie e sviluppa l'implicita sollecitazione di Norden a mostrare l'imprescindibilità dell'analisi dello stoicismo confluito attraverso Paolo nella tradizione cristiana per comprendere la peculiarità dello stoicismo spinoziano. Avvalendosi degli studi di due maestri della storiografia novecentesca, Santo Mazzarino e Arnaldo Momigliano, Proietti si addentra perciò nel clima culturale che fa da sfondo alla predicazione paolina. Se la predicazione cristiana delle origini ebbe un aspetto socio-apocalittico fortemente minaccioso per l'impero romano (la «Bestia» descritta dall'*Apocalisse*, il mostruoso *Leviathan* del quale le masse povere, crudelmente assoggettate, attendevano la caduta), fu tuttavia l'utilizzo dello stoicismo a renderla incontenibilmente devastante nei confronti di Roma. Lo stoicismo fiorito nel sincretismo ellenistico del I secolo aveva dato forma alla figura del «filosofo vagante», sdegnoso degli dei degli altari pubblici, chiamato da un «dio ignoto» al suo servizio. Quando Paolo, entrando ad Atene, prende spunto dall'altare con l'iscrizione «al dio ignoto» e annuncia il Dio in cui «viviamo, ci muoviamo e siamo», fa appello a una religiosità universalistica già pronta ad accogliere il Dio cristiano. Con il discorso areopagitico il cristianesimo si innesta dunque nella filosofia egemone della aristocrazia delle città ellenistiche, in quel «panteismo» che ha costituito la dottrina cosmopolita degli intellettuali e delle classi dirigenti dell'impero romano. Tale panteismo stoico – sul quale Paolo insisterà nelle sue epistole (cfr. *Rom.* 11, 36: «*Omnium ex ipso et per ipsum et*

in ipsum omnia») – diviene il *medium* universale che consente alla dottrina cristiana di penetrare nel cuore dell'impero romano, disfacendosi della *philosophia* pagana.

Secoli più tardi, alle soglie del pensiero illuminista, Spinoza disegna un percorso esattamente contrario: egli «partirà dal panteismo stoico di Paolo, per liberare la filosofia dalla teologia cristiana» (p. 35). Così, nel secondo Capitolo, – *Naturalis historia. Lo stoicismo di Spinoza* – Proietti illustra tale tesi, rintracciando la vera origine della questione dello «stoicismo» di Spinoza proprio nel carteggio con Oldenburg degli anni 1675-1676. Sullo sfondo di questo scambio epistolare sta il diffuso giudizio espresso sul TTP dai lettori cristiani negli anni immediatamente successivi alla sua pubblicazione, che Oldenburg riprende e riformula: il necessitarismo spinoziano ripropone il concetto stoico di *fatum*, vanificando l'esercizio della morale e della *pietas* religiosa, togliendo valore ai miracoli, negando l'idea della retribuzione ultraterrena e il dogma cristiano dell'Incarnazione. All'origine degli errori spinoziani sta la confusione di *Deus* e *Natura*: «*de Deo et Natura; quae duo a te confundi*» (EP 71; G, 304, 11). Nell'espressione impiegata da Oldenburg Proietti individua la criptocitazione di un passo delle *Divinae Institutiones* di Lattanzio (VII, 3, 3) del quale Robert Boyle si era avvalso nella polemica antistoica sostenuta in *A Free Enquiry into the Vulgarly Received Notion of Natur* (sect. IV). In tale scritto - redatto nel 1666, pubblicato nel 1686 – il chimico inglese era ricorso proprio al «verdetto» di Lattanzio per neutralizzare quella nozione «idolatrata» di natura elaborata dal pensiero stoico, da Zenone di Cizico a Seneca, nella quale vedeva una «ingiuria alla gloria di Dio» e un ostacolo al corretto esercizio della scienza. Ad essa Boyle opponeva una epistemologia sperimentale, probabilistica e fallibile, compatibile con una teologia «paolino-occamista», fondata sull'arbitrarismo divino. Nel corso dell'epistolario con Spinoza, Oldenburg riprende i temi boyleiani: la polemica antistoica, l'antipredestinazionismo, una teologia della *potentia absoluta* che implica un *above reason*, l'epistemologia probabilistica. È dunque il chimico Robert Boyle – conclude Proietti – «un nemico acerrimo del *fatum* stoico, un “epuratore” della nozione idolatrata di natura» (p. 43) ad aver formulato – attraverso Oldenburg, che delle sue concezioni teologiche e scientifiche si fa portavoce – la prima lettura in chiave stoica della filosofia spinoziana. Perfettamente in grado di leggere le fonti stoiche del TTP, Boyle è «l'interlocutore segreto», la presenza nascosta del carteggio.

Come Boyle, ma da un punto di vista a lui opposto, anche Leibniz ha individuato lo «stoicismo antipaolino» di Spinoza e «l'inconciliabilità della “dottrina stoica” spinoziana con qualsiasi dottrina cristiana» (p. 50). Tra il febbraio 1676 e il dicembre 1677, egli giunge in possesso delle EP 73, 75 e 78 (forse *via* Schuller), le esamina con estrema attenzione e le annota con osservazioni di suo pugno. Anche egli coglie lo «stoicismo» del filosofo di Amsterdam: il suo Dio è il *fatum* stoico, cieco e coincidente con la necessità fisica, il cui agire non è *sub ratione boni* (cioè dettato da intelletto e volontà), ma *sub ratione perfecti* (*ratio* implicante che tutti i possibili sono già stati creati). Tuttavia la reazione di Leibniz è diversa: contro il «fato» stoico egli elabora la nozione di «fato cristiano», conciliando il concetto di «necessità» con quello di un Dio che non agisce arbitrariamente, ma obbedisce a verità di cui egli stesso è fonte. Leibniz difende insomma un concetto di necessità che sta a metà tra quella «assoluta» (logica e metafisica) dello stoicismo spinoziano e il «volontarismo paolino-cristiano» di Oldenburg e Boyle. Tra il 1675 e il 1676 egli aveva recensito e riassunto gli scritti teologici del chimico inglese, dei quali non aveva condiviso l'«escatologia

apocalittica» e rispetto ai quali tenta di coniugare diversamente fede e ragione: la sua teodicea rifiuta dunque lo «stoicismo» di Spinoza, senza con ciò cadere nel sapere probabilistico e nella fede apocalittica professati da Boyle.

La percezione di Boyle, Oldeburg e Leibniz dello «stoicismo» nel pensiero di Spinoza era dovuta a «un fitto tessuto» di criptocitazioni stoiche presenti nella sua scrittura (frammenti delle *Naturales quaestiones* o delle *Epistulae* di Seneca, della *Naturalis historia* di Plinio, degli scritti anti-stoici di Cicerone), facilmente individuabili per il lettore del tempo. Venendo incontro alla assenza di familiarità con esse di cui invece soffre il lettore contemporaneo, Proietti ricostruisce tale tessuto e illustra i singoli temi stoici rintracciabili nel TTP: l'identità di Dio con la *naturae potentia*, il concetto di *fatum* liberato dall'idea di provvidenza e ricondotto a rigorosa concatenazione causale dei fatti, il concetto dell'intelligenza come parte migliore dell'uomo (il senecano «*nostri melior pars animus est*») e del suo accordo con l'*ordo naturae*, quello di *virtus humana* come inscindibilmente *contemplatio veri* e *actio*, la polemica contro la *superstitio* o *vana religio*. L'intento della ricostruzione di tale «tessuto» è mostrare come, nel complesso, i testi dello «stoicismo latino» siano recuperati da Spinoza in funzione di una strategia «che trascina l'immaginario religioso verso il rigore del discorso filosofico», nega la distinzione di natura e *supra naturam*, afferma la piena intelligibilità del reale e la coincidenza di «regno della natura» e «regno della grazia» (p. 84). Il TTP, in sintesi, «può essere considerato il discorso areopagitico di Spinoza» (p. 51), il testo in cui si attua, nei confronti della religione, l'operazione a suo tempo attuata da Paolo nei confronti della filosofia. Lo stoicismo sotterraneamente presente nel TTP, diventa aperta ammissione nel corso dello scambio epistolare con Oldenburg, alla cui sistematica analisi Proietti consacra l'ultimo capitolo del saggio introduttivo, *Il carteggio Spinoza-Oldenburg 1675-1676*. Ai perplessi interrogativi del suo corrispondente Spinoza risponde ricorrendo agli strumenti concettuali del determinismo stoico, affinato e completamente emendato dal suo involucro religioso. Proietti segue lo sviluppo di tale ricorso a partire dalla complessa strategia argomentativa con cui – nell'EP 73 – Spinoza dichiara il proprio accordo con la dottrina stoica dell'identità di Dio e natura facendo leva sul paolino «*in ipso vivimus et movemur et sumus*» (G, IV, 307, 6-11), fino all'impiego – nelle EP 74, 75, 78 – della teologia «stoico-sapientziale» (già elaborata nel TTP), basata su una lettura allegorica dei libri neotestamentari che cancella da essi ogni significato escatologico, messianico, apocalittico, ogni filosofia della storia (p. 127).

Il recupero attento delle fonti, di cui queste pagine ci offrono un ampio saggio, non è per il loro autore un mero esercizio erudito, ma il mezzo più idoneo a restituire ai concetti spinoziani la giusta valenza teoretica. È il caso del concetto di *vera religio*, uno dei nodi teorici di questo lavoro, sicuramente quello che lo ispira e intimamente lo sorregge. Proietti respinge con fermezza l'interpretazione storiografica che lo intende come «“luogo medio” tra la verità e la falsità», spazio per la promozione di una *religio naturalis* che riformerebbe in direzione illuministica l'immaginario religioso cristiano (pp. 73, 79). Contro tale prospettiva egli recupera invece una distinzione che «sorregge il cammino concettuale» del TTP (p. 78), quella formulata da Cicerone in *De officiis* III, 3, 13-16 (testo criptocitato in TTP III) tra azione «retta» e azione «conveniente», ossia tra vita razionale e comportamenti che il saggio deve assumere in quanto appartenente a una società già costituita, i «doveri medi». Si tratta di una distinzione che ripropone il rapporto, vivo nella antica *polis* greca, tra filo-

safia e pratica politica, ossia la convivenza tra libertà interiore e impegno civile. La stessa convivenza presente nell'universo religioso ebraico-musulmano, che Proietti invita a considerare "con" e "attraverso" la lettura di Strauss: in esso la coincidenza della *religio* con la legge civile, la rende perfettamente compatibile con «la più radicale e libera "non-appartenenza" interiore», ossia con «la più radicale appartenenza e soggezione interiore ad un *logos*» (p. 80), mentre, in assenza di una teleologia della storia, nella consapevolezza dell'irrealizzabilità della società perfetta, la filosofia politica si costituisce come «discorso» esoterico, poggiante su basi retorico-dialettiche, ed essenzialmente critico degli ordinamenti costituiti. Il senso della filosofia come *way of life* si perde invece nell'universo cristiano, dove la fede, concepita come «adesione interiore al dogma rivelato» e come speranza messianica, omologa la filosofia alle altre discipline, rendendola intrinsecamente compatibile con qualsiasi ordine politico. Il TTP – conclude Proietti – è comprensibile solo alla luce di tale differenza tra i due universi etico-religiosi, come aveva ben compreso Lessing, quando, riflettendo a fondo sul messaggio spinoziano verso la fine della sua vita, vi ha colto il «giusto rapporto» tra l'«azione retta» – ossia l'aspetto «esoterico» della vita filosofica, la parte «contemplativa» – e l'«azione conveniente», l'aspetto «essoterico», cioè l'impegno civile del filosofo, il suo contributo retorico-dialettico al superamento delle divisioni tra gli uomini (pp. 82-83). Solo attraverso tale contestualizzazione la nozione di *vera religio* assume il suo vero senso: essa appartiene alla parte essoterica dell'insegnamento spinoziano, riguarda «i concetti pubblicamente difendibili, perché sostenuti dalle simpatie di un potente settore della società» (L. Strauss, *Persecution and Art of Writing*), costituisce dunque la parte «contemporanea», ossia transeunte, del messaggio filosofico. «La nozione di *vera religio* – sintetizza Proietti – è in Spinoza un contenitore vuoto: indica soltanto la "soglia", il punto di passaggio dalla vita religiosa alla "vita" che è propria della filosofia» (p. 83). Attraverso la formulazione dei *pia dogmata* della *religio catholica* (TTP, XIV, G, III, 177-178), luogo del reciproco riconoscimento di *sapiens* e *ignarus*, Spinoza consente al *civis* la libera scelta tra due concezioni opposte, l'una «pubblica», che vede Dio in modo antropomorfo (il legislatore che premia e punisce), l'altra «privata», per cui Dio è l'*id ipsum* nel quale ci muoviamo e siamo e attraverso cui comprendiamo il vero: la prima rappresenta la «religione civile» della repubblica spinoziana e la seconda la *libertas philosophandi* che vige in essa. L'EP 75 a Oldenburg conferma tale chiave di lettura. In essa, rispondendo alla accusa della incompatibilità di necessitarismo e morale, Spinoza argomenta che i dettami morali possono assumere la forma di comandi rivelati da una volontà superiore, oppure costituire dei dettati autonomi della ragione umana: il *bonum* che ne deriva sarà parimenti desiderabile (*optabile*), né meno temibile risulterà il male. Ma i suoi occhi di filosofo guardano alla vera libertà, che consiste nell'emendazione dagli affetti, dai quali gli uomini – che agiscano *necessario* o *contingenter* – sono sempre determinati. Ecco allora il concetto spinoziano di *libertas* delinearsi nell'epistolario come «rigorizzazione stoica dello stoicismo»: essa non è *amor fati*, abbandono sentimentale al destino, ma *amor dei intellectualis*, ossia «essere, vivere, intendere, per intendere, vivere, essere» (pp. 114-115).

Strappando Spinoza alla *communis opinio* che lo emenda dalle «impurità storico-empiriche» e lo imbalsama in una «cristallina architettonica della ragione», Proietti ci propone un testo dalla forte valenza teorica, guidato da una ferma convinzione storiografica: «nella nostra prospettiva la profonda originalità di Spinoza non sta nell'ignoranza delle sue fonti e

delle sue cause, ma nel fatto che non c'è fonte che la sua potente sintesi concettuale non abbia visto e vagliato» (p. 21). Una convinzione che la passione intellettuale pulsante dietro queste pagine trasforma in implícito appello alla ragione, tacito invito ad aderire a quella «vocazione originaria» dell'uomo (inscindiblemente filosófica e civile) che Spinoza ha meditado “con” e “atraverso” lo stoicismo, perfezionando gli strumenti concettuali attinti da un'ampia tradizione.

Cristina SANTINELLI

TATIÁN, Diego (comp.): *Spinoza. Segundo Coloquio*, Buenos Aires, Editorial Altamira, 2006, 335 páginas.

Esta compilación a cargo de Diego Tatián recoge los trabajos presentados en el Segundo Coloquio Spinoza, organizado por el Círculo Spinociano de la Argentina, que se llevó a cabo en noviembre de 2005 en la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina) y que contó con la participación de investigadores argentinos y también brasileños del Grupo de Estudios Espinosanos (Universidad de San Pablo) y de la Universidad de Ceará y la Universidad de Galatasaray (Turquía). La edición tiene interés no sólo por concentrar múltiples trabajos sobre Spinoza que se desarrollan en la región sino también por manifestar el crecimiento continuado de los estudios spinozianos en la Argentina y del grupo de investigadores que participa del Coloquio.

Los treinta y un artículos que reúne la compilación han sido agrupados en cinco categorías: “Spinoza y los otros”, “Spinoza y los contemporáneos”, “Religión y política”, “Varia”, “Deseo y pasiones”. En las diferentes secciones, la obra de Spinoza es o bien el centro de la problematización y el análisis, o bien puesta en diálogo con otros filósofos o abordada desde diferentes perspectivas, modernas y contemporáneas. El conjunto, así, es una polifonía rica en enfoques y propuestas.

Los textos contenidos en “Spinoza y los otros” exploran la relación del filósofo con la antigüedad en una mirada que busca “Resonancias. Ecos e indicios cruzados entre la filosofía de Heráclito y el pensamiento de Spinoza”, de M. Wiszniewer, y con otros filósofos modernos. Entre estos últimos, M. Gainza (“Determinación y expresión. El problema de las esencias singulares en una confrontación de Spinoza con Leibniz”) desarrolla la relación entre finito e infinito y establece una aguda diferenciación entre Leibniz y Spinoza apoyada en las nociones de expresión inmediata o “en espejo” (que atribuye al primero) y de expresión mediata, propia de Spinoza. Los textos también visitan la controvertida recepción de Spinoza en la filosofía alemana. M. Jimena Solé expone la interpretación herderiana del spinozismo en *Dios. Algunas conversaciones sobre el sistema de Spinoza* (“Herder en la Querella del Panteísmo: interpretación y defensa de Spinoza”), mientras que R. Cattaneo (“La exposición del Absoluto y lo inefable. Hegel y su recepción de Spinoza”) analiza la dificultad que Hegel encuentra en la *Ética* por tener su punto de partida en lo absoluto. Finalmente, Cernal Bali Akal (“Del derecho de comunicación al derecho a la ciudadanía universal. De Vitoria a Spinoza”) cuestiona la concepción política moderna basada en la noción del Estado a partir del derecho de la comunicación que lee en Vitoria y la teoría de

la comunicación basada en la multitud que lee en Spinoza, dado que ambos trascenderían las limitaciones de aquella noción y, aun –sostiene el autor–, del moderno derecho de expresión.

La actualidad y la intertextualidad en las lecturas se profundizan en la segunda sección. E. Ipar (“La dialéctica de las pasiones. Adorno lector de Spinoza”) expone la lectura “sádica” de Adorno y la defensa lacaniana de la ética spinozista en ese sentido. C. Marchesino (“Castoriadis-Negri: lecturas cruzadas”) aborda el problema de por qué Castoriadis, a pesar de su propia declaración de haber tratado el tema con Negri, no rescata la imaginación como concepto político clave de la constitución del poder. V. Galfione, por su parte, (“Ciencia e ideología en Althusser: una lectura marxista de la obra de Spinoza”) desarrolla detalladamente la estrategia de Althusser al recurrir a la filosofía spinoziana para pensar un proceso sin sujeto que le permitiera dar respuesta a la crisis de la idea de clase social como sujeto de la historia y defender la filosofía marxista de las interpretaciones economicistas. P. Hunziker, analiza la crítica de Arendt a Spinoza y desarrolla el interesante problema de la relación del filósofo con la política que se juega en esta crítica, en la que Arendt diferencia la “salvación por la política” de la “salvación por la filosofía” y argumenta que, para el sabio, la primera termina siempre subordinada a la segunda. El trabajo de Hunziker se permite, no obstante, la inquietante sugerencia de un hilo secreto que uniera los destinos de los filósofos y el vulgo, por un lado, y los intentos de Arendt y Spinoza en el tratamiento de este problema, por el otro. Finalmente, S. de Souza Ramos (“A união do Corpo e da Mente. Experiencia e subjetividade em Espinosa e Merleau-Ponty”) explora el acercamiento entre Spinoza y Merleau-Ponty en sendas concepciones de la experiencia bajo la marca de la inversión del dominio de la mente sobre el cuerpo y el rechazo del dualismo cartesiano, mientras que H. Piccinato Xavier (“El claro laberinto en la *Ética* de Spinoza”) propone un recorrido de los temas principales de la *Ética* a partir de los versos del poema “Spinoza” de J.L. Borges.

Entre los textos dedicados a la política E. Itokazu (“Tensão e coesão: relações entre tempo e imaginação no «Tratado político»”) y N. Lerussi (“Contingencia y política en Spinoza”) se acercan al problema de la significación de la experiencia en la política, principalmente desde que, como observa la segunda, ésta tiene por objeto lo contingente. A. Pac (“La ambigüedad de la democracia: deslindando conceptos en el terreno político”) aborda el concepto de democracia en Spinoza diferenciando el plano institucional del de la constitución del poder. En la bisagra entre política y religión, C. Abdo Ferrer (“El liderazgo de Moisés: tragedia y necesidad en la teoría política”) propone un acercamiento a la utilización spinoziana de la figura de Moisés (a la que era frecuente recurrir en la época). Subraya la complejidad de tal utilización -y, por extensión, del pensamiento de nuestro autor- dado que Moisés es un ejemplo del error que comete un pueblo al entregarse al gobierno de un solo hombre (aunque ese hombre, como el caso de Moisés se esfuerce por darle instituciones en lugar de ejercer la monarquía) como de la necesidad de que la política se funde en la imaginación. M. Santucho (“Profecía en Spinoza”) se sumerge en el *TPP* con el fin de desentrañar la posición de Spinoza con respecto a la posibilidad de que existieran profetas contemporáneos con posible repercusión política y A. Cherniavsky (“Del aburrimiento divino”) examina el concepto de eternidad. Se propone tratarlo desde un lugar que no sea ni el del misticismo ni el de la desmistificación y concluye que se trata de un estado de inmovilidad de la potencia diferente al de la beatitud y análogo al del aburrimiento.

El texto más político incluido en “Varia” trata de la legitimidad. G Sibila (“Una aproximación al problema de la legitimidad en Spinoza”) argumenta que en la concepción de la democracia spinoziana la legitimidad teológica es reemplazada por una legitimidad ontológica. El problema del mal, por su parte, se trata en dos artículos: N. Vainer (“El mal en Spinoza”) aborda el temor como la peor de las pasiones malas tanto en términos éticos como en términos políticos y E. da Rocha Frago (“A relatividade do Bem e do Mal na Filosofia de Benedictus”) hace una exposición del tratamiento spinoziano del mal, en particular en el *TRE*, el *TB* y las cartas a Blijenbergh. El tema de la importancia del cuerpo en la constitución de la identidad temporalmente constituida es analizado con rigor en el texto de D. Cohen (“Cuerpo e identidad”). C. Balzi (“Lo más absurdo de todo”) llama la atención sobre una cuestión poco visitada y lee en la polémica entre Spinoza y Boyle acerca del vacío una tensión más amplia entre filosofía y ciencia. Por último, Dios es objeto de la lectura lacaniana de T. Pugliarello (“El significante Dios en Spinoza. Una interrogación acerca de la violencia”) y del examen comparativo entre el Dios spinoziano y el pascaliano, al que es imposible definir racionalmente a raíz de su trascendencia, en el trabajo de D. Santos da Silva (“Ontologia e método na filosofia de Spinoza”).

El grupo de artículos que cierra la compilación recorre diferentes pasiones. Miedo y seguridad se traban en tres de estos textos. G. Kaminsky (“Securitatem, inter metum et desperatio”) quien zigzaguea entre la filosofía y la actualidad y sostiene que, si bien la seguridad pretende “moverse por donación de esperanza” no logra borrar la desesperación del horizonte de la vida social. S. Torres (“Securitas: retracción y expansión de la potencia democrática spinoziana”) realiza un tratamiento pormenorizado de la seguridad tanto en la *Ética*, como en el *TP* y lleva a cabo una lectura problematizadora del papel positivo que tanto Negri como Chauí proponen con respecto a la misma para concluir que la democracia spinoziana no reemplaza la libertad por la seguridad (reemplazo que Arendt critica en la política moderna) sino que mantiene a esta última siembre al borde de la exclusión, sin poder no obstante excluirla. También A. Volco (“Obediencia: miedo, esperanza, razón”) dedica su texto al miedo y se pregunta por la capacidad que éste, la esperanza y la acción tienen como factores de la constitución del orden político en una dinámica que no puede prescindir de ninguna de las tres. Haciendo pie en el deseo como núcleo irreductible de la *Ética*, D. Sperling (“Amor y temor”) explora la ambivalencia del propio deseo, de los afectos y hasta de la identidad, ambivalencia que desdibuja los límites entre interior/exterior, inmanente/trascendente, otro/sí mismo. La *akrasía*, ese enigma que Spinoza formula al afirmar que los hombres conocen lo mejor pero eligen lo peor, es objeto del trabajo de R. Braicovich (“Spinoza: deseo, conatus y akrasía”). Ésta es considerada aquí como la distancia que media entre el deseo y el conatus como esencia del hombre, a pesar de la identificación entre ambos que suele ser un supuesto frecuente en el tratamiento del tema. Por su parte, D. Tatián (“Spinoza hedonista”) aborda también el problema de la *akrasía* pero en relación a la posibilidad de encontrar en Spinoza un hedonismo filosófico que, sin embargo “no se reduce a filosofía hedonista” en un interesante análisis del placer (*libido*) en el pensamiento spinoziano. Éste, observa Tatián, no condena moralmente al placer sino que busca su alianza con la inteligencia para que, adoptando su lugar de medio y no de fin, proporcione regocijo a la vida y contribuya en la búsqueda del verdadero bien. En el segundo acercamiento al hedonismo del coloquio, M. Ferreira de Paula (“Capitalismo, hedonismo y melan-

colía según la teoría de las pasiones de Spinoza”) ofrece una original mirada sobre el capitalismo a través de la lente spinoziana y lo define como un “hedonismo de consumo” que, al estimular el deseo de bienes no verdaderos, termina arrojando al hombre en la melancolía.

Seguramente, este rápido sobrevuelo de los temas tratados en el volumen es tan injusto como habría sido la decisión de omitir algunos para extendernos en otros. Sólo esperamos, con este apretado resumen, ser fieles a la variedad de los temas y el interés y la solidez de muchos de los trabajos que contiene.

Andrea PAC

Spinoza y la melancolía: J. Ferrand, *Melancolía erótica*, AEN, Madrid, 1996; T. Bright, *Un tratado de melancolía*, AEN, Madrid, 2004; R. Burton, *Anatomía de la melancolía, I, II y III*, AEN, Madrid, 1997, 1998 y 2002.

La Asociación Española de Neuropsiquiatría está desarrollando una labor muy meritoria de publicación de clásicos de la Psiquiatría de los que vamos a elegir para comentar aquí los relacionados con la melancolía, para contrastarlos con la posición de Espinosa. Empezamos por el clásico libro de R. Burton que es la recopilación más amplia y detallada de la melancolía que se escribió en el Barroco y que resume las posiciones que en torno a esta enfermedad se habían desarrollado desde la Antigüedad.

La obra, enciclopédica, se articula en tres partes. En la primera se empieza hablando del hombre y sus enfermedades centrándose en las que afectan a la cabeza. Se continúa analizando el cuerpo con sus partes y el alma con sus facultades. Después se define la melancolía como “un tipo de locura sin fiebre, que tiene como compañeros comunes al temor y la tristeza, sin ninguna razón aparente” y sus clases que dependen de la parte afectada, según lo cual hay tres melancolías: la melancolía de la cabeza; la que afecta a todo el cuerpo cuando el temperamento del enfermo es melancólico; y la que afecta al vientre, especialmente al hígado y al bazo, que es la melancolía hipocondríaca o flatulenta. A continuación se estudian las posibles causas de la melancolía: Dios, los demonios, los astros, la edad, los padres, la dieta, la soledad, la ociosidad, el sueño y la vigilia. Después se estudia cómo causan la melancolía las pasiones y las turbaciones de la mente, en especial, las producidas por la imaginación y así se analizan como causas de la melancolía las pasiones como la tristeza, el temor, la vergüenza, la envidia, el odio, la ira, la miseria, la avaricia, la codicia, el estudio excesivo, etc. Después Burton plantea el papel de algunas causas remotas y externas como la nodriza, la educación, los terrores, las burlas, la servidumbre, la pobreza, etc. Por último se recopilan las causas de los distintos tipos de melancolía: la de la cabeza, la flatulenta y la que afecta a todo el cuerpo. Después se tratan los distintos síntomas de la enfermedad y se concluye con los pronósticos acerca de la misma.

La segunda parte del libro se refiere a la curación de la melancolía centrándose en la dieta, el aire, el ejercicio, el sueño, el consejo de los amigos, la música, los objetos agradables, etc. Después se plantea lo que la medicina puede hacer por la melancolía, especialmente a través de purgantes y sangrías. Por último, la tercera parte analiza dos tipos de

melancolía especialmente interesantes, la melancolía amorosa y la melancolía religiosa. Burton define el amor a partir de Platón, Ficino, Escalígero y en especial León Hebreo, cuya influencia sobre Espinosa se puede dar por descontada. El amor sería “un afecto voluntario y un deseo de gozar de lo que es bueno”. Burton siguiendo la tradición distingue entre un amor natural y otro divino, uno sensible y otro espiritual. A continuación se plantea el amor heroico como causa de la melancolía, definiéndolo como “un pensamiento fijo en lo que se desea, unido a una esperanza o confianza de alcanzarlo”. Después se analizan las causas y ocasiones de la melancolía amorosa: la dieta, la temperatura, la ociosidad, el clima, la contemplación de la belleza de la amada, los vestidos, la dote, los bailes, la música, las conversaciones, los filtros amorosos, etc. Después se habla de los síntomas, el pronóstico y la curación de la melancolía amorosa. En la cura se analiza el papel del trabajo, la dieta, el ayuno, la medicina, el cambio de lugar, el fomento de pasiones contrarias, los consejos, las curas mágicas y por último, la satisfacción del deseo. Después se analizan los celos, su definición, sus causas, sus síntomas, su pronóstico y su curación. Por último se trata de la melancolía religiosa, sus causas, sus síntomas, su pronóstico y su curación. El demonio es la principal causa de la melancolía religiosa, causa que actúa a través de una serie de auxiliares, políticos, sacerdotes, herejes, etc. que se apoyan en la simpleza, el temor, el celo ciego, la ignorancia, la soledad, la vanagloria, el orgullo, la arrogancia, etc. En esta melancolía tienen un papel muy importante el ayuno, la soledad, la esperanza, el temor, etc. Los síntomas principales de esta melancolía son: el amor a la propia secta, el odio a las otras religiones, la obstinación, la disposición al martirio, la obediencia ciega, el ayuno, la creencia en cosas absurdas o imposibles, etc. La obra concluye analizando los dos extremos de la melancolía religiosa: los epicúreos, ateos, impíos, y pecadores impenitentes individuos seguros de sí que rechazan la religión y los desesperados que desconfían de su salvación. Burton analiza la definición de desesperación, las partes del cuerpo afectadas por esta dolencia, sus causas (el demonio, la melancolía, la debilidad de la fe, la conciencia culpable, una mala interpretación de las Escrituras, etc.), sus síntomas (miedo, pesar, sospecha, ansiedad, sueños horribles), su pronóstico y su cura mediante la medicina, los buenos consejos y el consuelo.

En esta obra sin igual se mezclan dentro de una estructura fundamentalmente médica, basada en la teoría de los humores, una serie inmensa de informaciones extraídas de todo tipo de autores literarios, filosóficos, científicos. La red de autoridades que Burton trae a colación es ingente y su acumulación, sin mucha crítica a veces, hace la lectura de la obra muy prolija. Como en los grandes clásicos de su época la medicina se entiende como una contribución a la antropología o teoría del hombre que busca situar a éste en el conjunto de la naturaleza y en relación con su creador. La obra de Burton expone la serie de dependencias en las que se encuentra el melancólico, los astros, su propio temperamento, la dieta, etc., pero también defiende la posibilidad de curación. En ese sentido la trayectoria del melancólico es paralela a la del sabio espinosista que también parte de la ignorancia y la esclavitud, para arribar, tras un penoso esfuerzo, a la sabiduría y la libertad. El libro de Burton es una ‘anatomía’, es decir, es una disección rigurosa y exhaustiva que analiza y separa el objeto tratado según sus diversas partes y variedades. El frontispicio, debido a Le Blon, que acompaña a la obra desde su tercera edición de 1628, es un compendio de su contenido. Presenta las figuras principales del melancólico: el enamorado que hace pendant con el hipocondríaco, representado este último con la cabeza apoyada en el brazo como en el

famoso grabado de Dürero; el supersticioso enfrentado con el maniaco. Arriba dos figuras de la melancolía la soledad y los celos representados de forma alegórica a través de animales. Abajo, dos remedios clásicos de la melancolía, la borraja de propiedades hidratantes que se opone a la sequedad melancólica y el eléboro, un potente vomitivo que purga el exceso de la bilis negra (la melan-colia). Por último, arriba la figura de Demócrito en su jardín meditando bajo el signo astrológico de Saturno acerca de la locura de los humanos; abajo el autor que se presenta a sí mismo como Demócrito el joven que pretende escribir el libro que no pudo concluir su antecesor a partir de la sabiduría encontrada a través de la propia experiencia en el mundo y a través de la sabiduría erudita transmitida por los libros. Las imágenes condensan el propósito del autor: llevar a cabo la anatomía o disección de la melancolía, estudiando sus tipos principales, siguiendo la tradición de Demócrito, intentando huir de dos de los peligros mayores a los que se enfrenta el melancólico, la soledad y los celos y mostrando que hay remedios, simbolizados por el eléboro y la borraja, para sus males.

Burton es la culminación de una larga tradición que tiene sus orígenes en Platón y el Pseudo-Aristóteles de los Problemas, y que tiene hitos importantes en el Renacimiento y el Barroco, como son las obras de Bright de 1586 y de Ferrand, aparecida en 1610, obras que vamos a comentar a continuación. Bright, que como Burton, era un militante protestante, presenta su libro como un consuelo para un amigo melancólico que le pide consejo. Para Bright la melancolía por un lado es “una disposición mental angustiosa, ajena a la razón” y por otro es un humor corporal, la bilis negra. Combinando ambos sentidos, la pasión melancólica se define como “un desvarío de la razón, debido a un temor injustificado causado por el humor melancólico”. Como vemos, también Bright parte de la teoría de los cuatro humores: sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra, que se traducen en los cuatro temperamentos. El libro se articula en una serie de capítulos que exponen los significados de la palabra melancolía, las causas de la misma, cómo la melancolía hace brotar pasiones en la mente, tales como miedo, tristeza, desesperación, cómo la melancolía altera las cualidades corporales, especialmente las del cerebro, cómo altera los afectos, analiza las lágrimas y el llanto, así como la risa, también analiza la conciencia del pecado y la relaciona con la melancolía, por último el libro concluye con el tratamiento de la melancolía, a través de la ordenación de los afectos y de las demás aspectos de la vida: aire, alimentación, bebida, casa e indumentaria, así como el tratamiento médico de la melancolía, basado fundamentalmente en sangrías y purgaciones. Como vemos una estructura similar, aunque menos ordenada y exhaustiva, a la de la obra de Burton. El libro de Bright tuvo una gran importancia en la Inglaterra isabelina y pudo ser una fuente fundamental de los conocimientos que Shakespeare tenía sobre los disturbios psíquicos del ser humano. Es importante el tratamiento que Bright da a la melancolía religiosa producida por el miedo a la condenación y el sentido del pecado. Es importante también la reflexión acerca de la relación entre el alma y el cuerpo a través de los espíritus animales, elemento intermedio que permite la conexión entre un principio espiritual, creado directamente por Dios, y un principio material que surge de la tierra. Los espíritus animales son un principio vital, una “sustancia eficaz y fecunda” que se repartió por todas las cosas cuando Dios, como narra el Génesis, hizo explotar el caos original para que pudieran nacer los seres vivos. También nos presenta Bright una teoría de las perturbaciones o pasiones que tienen su origen en la atracción y la aversión, es decir, el amor y el odio. Del amor salen la alegría y la felicidad ante los bienes presentes y la con-

fianza hacia los bienes futuros. Del odio se deducen la tristeza y la pesadumbre ante un mal presente y el temor ante un mal futuro. A partir de las pasiones simples y por combinación de las mismas se van produciendo las diversas pasiones complejas. La melancolía produce perturbaciones negativas, principalmente la tristeza y el temor, así como la desconfianza, la duda y la desesperación, debido a que da lugar a una oscuridad interior que impide el despliegue de la luz de la razón. La oscuridad de la melancolía es proverbial lo que hace que su color sea el negro y que los melancólicos tengan la tez oscura, como se ve en la Melancolía de Durero ya aludida. El temor que la melancolía produce se traduce en una preferencia por la soledad y una inseguridad que produce celos, como vimos antes en el frontispicio de la obra de Burton. La tristeza melancólica favorece también el lloro y el llanto frecuente, así como la vergüenza debida a la conciencia de las propias deficiencias por parte del melancólico. Por último en el tratamiento de la melancolía religiosa Bright, al contrario que los protestantes fanáticos que se regodeaban en cómo el Señor condenaba sin remisión a los réprobos sin tener en cuenta sus acciones, insiste en despertar la confianza de su amigo en el poder salvífico de la gracia de Dios.

Por su parte J. Ferrand analiza en su libro la melancolía erótica desde el punto de vista médico entendiendo el amor como una enfermedad específica que no se puede confundir con las otras especies de la melancolía. En ese sentido comienza por las definiciones del amor y de la melancolía y de sus especies, analiza los diferentes signos y síntomas de la melancolía erótica, la palidez, las lágrimas, los suspiros, los celos, etc. lleva a cabo un diagnóstico de la enfermedad y concluye con los posibles tratamientos preventivos, quirúrgicos, farmacéuticos, empíricos y dietéticos de la misma. Ferrand, como Burton, parte de la definición galénica de melancolía y su división en tres clases según proceda del cerebro, esté expandida por todo el cuerpo o se sitúe en el vientre que es la flatulenta o hipocondríaca. A esta última especie corresponde la melancolía amorosa, según Ferrand, ya que proviene del hígado y sus partes vecinas. A partir de esto Ferrand define el amor o la pasión erótica como “una especie de delirio que procede de un deseo desenfrenado de gozar de la cosa amada, acompañado de temor y de tristeza”. En este sentido todos los enamorados presentan trastornos de la imaginación y alteraciones en el juicio. Las causas externas del amor están en los cinco sentidos, especialmente en la vista que nos pone en contacto con la persona amada; y las causas internas se relacionan principalmente con el humor melancólico.

Una vez presentados algunos de los tratados clásicos de la melancolía veamos cuál era la posición de Espinosa frente a la misma. En E, III, 11, escolio Espinosa define la alegría y la tristeza y en ese contexto define la melancolía o dolor como la tristeza que se refiere a la vez al alma y al cuerpo, aunque a continuación concreta más y distingue entre el dolor y la melancolía en tanto que el dolor afecta a una parte del hombre más que a otras, mientras que la melancolía afecta por igual a todas las partes del individuo. La melancolía es una tonalidad que tiñe el conjunto de la vida anímica y corpórea del individuo. En la definición de los afectos que aparece en la parte III de la Ética, Espinosa no define de nuevo la melancolía porque ya lo ha hecho pero recalca que al igual que la jovialidad, el placer y el dolor son especies de la alegría y la tristeza y además que afectan principalmente al cuerpo. Espinosa alude a la música como remedio eficaz contra la melancolía como todos los tratadistas anteriores habían dicho, en el Prólogo de la parte IV de la Ética. En el Escolio de la proposición 35 de la parte IV, Espinosa alaba la vida en sociedad incluso para los sabios, y

en ese sentido nuestro autor se separa de todas las formas de enaltecimiento de la retirada de la vida pública y social que se hacían en su época, tanto desde el punto de vista religioso, según el cual se defendía la vida eremítica y conventual, como desde el punto de vista de la poesía bucólica y anacreóntica que exaltaba la vida pastoril alejada del tráfico de la ciudad. Nada de esto le interesaba a Espinosa que siempre mantuvo una red de relaciones sociales e intelectuales muy intensa y desde sus residencias estaba perfectamente conectado con las sedes de los poderes políticos, La Haya, económico, Ámsterdam, e intelectual, Londres, de su época. Espinosa afirma que de la sociedad con los hombres se derivan muchas más ventajas que perjuicios y continúa con esta cita que no tiene desperdicio en relación con el tema aquí tratado: “Ríanse, pues, cuanto quieran, de las cosas humanas los satíricos y detéstelas los teólogos, y alaben los melancólicos, cuanto puedan, la vida inculta y agreste, y desprecien a los hombres y admiren a los brutos. Experimentarán, sin embargo, que con la ayuda mutua los hombres pueden procurarse mucho más fácilmente las cosas que necesitan y que sólo uniendo sus fuerzas pueden evitar los peligros que por todas las partes les acechan. Por no mencionar que es mucho más excelente y más digno de nuestro conocimiento contemplar las obras de los hombres que las de los brutos”. Para Espinosa, al igual que para los demás que trataban de la melancolía, ésta tiene una preferencia marcada por la soledad, la vida apartada, la misantropía y la admiración por los animales. Nada de esto le interesa a nuestro autor que prefiere la sociedad y el conocimiento de los hombres que el de los animales. Por otra parte en E IV 42, Espinosa dice que al contrario que la jovialidad que es siempre buena, la melancolía, al ser una tristeza que se refiere al cuerpo en su totalidad tiene el efecto sobre el mismo de disminuir y reprimir su potencia de actuar y por lo tanto siempre es mala. En la proposición 45 de la misma parte vuelve a insistir en la maldad de la melancolía ligada a la maldad del odio. En el esolio 2 dice que la risa, si no es irrisión, es síntoma de alegría y en ese sentido es recomendable y sólo la superstición más triste y torva puede renegar de la alegría ya que “¿por qué va a ser más honesto apagar el hambre y la sed que expulsar la melancolía?”. Por último en el TTP, en el marco de la definición de lo que entienden las Escrituras por Espíritu de Dios, Espinosa alude a la melancolía de Saúl que era tan profunda que se denominó ‘espíritu malo de Dios’, aludiendo a que todo a lo que se calificaba como de Dios era de una intensidad y una magnitud desmesurada, aunque, por otra parte, dicha melancolía fuera completamente natural y no de origen específicamente divino. Además el remedio para dicha melancolía vuelve a ser la música ya que le trajeron alguien que tocaba la flauta para consolarlo.

Como vemos, Espinosa compartía la noción de melancolía corriente en su época, la de ser una enfermedad que afectaba en su totalidad a la mente y al cuerpo aunque fundamentalmente a éste último, enfermedad que al ser un afecto triste disminuía la capacidad de actuar del individuo y su potencia. Espinosa no consideraba que fuera un estado deseable y por ello intentaba tratarla con los remedios habituales entre los que destacaban la música y la risa alegre.

Respecto de las dos melancolías específicas analizadas por nuestros autores, la melancolía amorosa y la religiosa que aparecen el frontispicio de la obra de Burton en la forma del enamorado el supersticioso, en Espinosa también se sitúan aunque no las trate bajo el nombre de melancolía. Para nuestro autor, que en la tercera parte de la *Ética* desarrolla una auténtica disección del amor, dicho afecto es “la alegría acompañada de la idea de una causa

exterior” y, por lo tanto, quien ama se esfuerza por tener presente y conservar lo que ama. (E, III, 13 es.). Amamos las cosas semejantes a aquellas que nos proporcionan alegría (E, III, 16) y si una cosa que normalmente nos proporciona alegría se parece en algo a otra cosa que nos da tristeza, entonces amaremos y odiamos a la vez dicha cosa (E, III, 17). Nos alegramos al imaginar que se conserva lo que amamos y nos entristecemos si imaginamos que se destruye. (E, III, 19). Si imaginamos lo que amamos afectado de alegría o de tristeza nosotros mismos nos veremos afectados de la misma manera (E, III, 21). Si imaginamos que alguien proporciona alegría a la cosa amada, sentiremos amor por él y en cambio sentiremos odio si imaginamos que afecta a la cosa amada con tristeza (E, III, 22). Nos esforzamos en afirmar de nosotros y de la cosa amada todo lo que imaginamos que nos afecta y la afecta de forma alegre y nos esforzamos en negar de nosotros todo lo que imaginamos que nos puede afectar de forma triste. (E, III, 25) Cuando imaginamos que alguien ama o desea lo que nosotros amamos o deseamos por esa razón amaremos o desearemos eso con más intensidad. En cambio si imaginamos que alguien odia algo que amamos sentiremos fluctuación de ánimo. (E, III, 31). Cuando amamos una cosa semejante a nosotros, nos esforzamos en que lograr que ella nos ame a su vez. (E, III, 33). Cuanto mayor es el afecto que imaginamos que la cosa amada tiene hacia nosotros más nos gloriaremos (E, III, 34), siendo la gloria la alegría que sentimos debido a una causa interna (E, III, 30, esc.). Si alguien imagina que la cosa amada por él se relaciona de la misma manera con otro sentirá odio hacia ella y envidia hacia ese otro. (E, III, 35). A este odio hacia la cosa amada unida a la envidia hacia el otro que ahora la posee se denomina celos. Quien recuerda una cosa de la que gozó una vez, desea poseerla de igual manera que cuando gozó de ella la primera vez. (E, III, 36) y siente por ella añoranza si no está presente. El deseo que surge del amor es tanto más grande cuanto mayor es éste (E, III, 37). Si alguien comienza a odiar a alguien que amaba, este odio será mayor que si nunca lo hubiera amado y tanto mayor cuanto más grande hubiera sido el amor inicial. (E, III, 38). Quien ama a alguien se esfuerza por hacerle bien. (E, III, 39). El que imagina al que ama afectado por odio hacia él, sentirá a la vez amor y odio por él. (E, III, 40, cor 1). Si uno imagina que alguien le ama sin haberle dado motivo, lo amará a su vez y sentirá agradecimiento hacia él. (E, III, 41). Si alguien movido por amor hace un beneficio a otro y éste no se lo agradece, el primero se entristecerá. (E, III, 42). El odio aumenta con el odio recíproco y puede, en cambio, ser contrarrestado por el amor. (E, III, 43). Este odio, destruido por el amor se transforma en amor que suele ser más intenso que si el odio no le hubiera precedido. (E, III, 44). Si alguien que ama una cosa semejante a él, imagina que un semejante suyo está afectado por odio hacia ella, entonces odiará a este semejante. (E, III, 45). El amor a alguien de una determinada clase o nación se extiende a los demás individuos de la misma clase o nación. (E, III, 46). El amor que sentimos hacia alguien se destruye si unimos la alegría que nos proporciona a la idea de otra causa y de la misma manera dicho amor disminuye si imaginamos que no ha sido ese alguien la única causa de dicho amor. (E, III, 48). El amor que sentimos hacia una cosa que actúa de forma libre es mayor que el que sentimos hacia una cosa que pensamos que es necesaria. (E, III, 49). Como vemos, Espinosa despliega una afinada casuística que pretende explicar la actuación de los amantes y su lógica interna.

Respecto a la superstición, Espinosa en el Apéndice de la parte I de la *Ética* la hace derivar del hecho de que cada uno se esfuerza según su ingenio en rendir culto a dios para que

Dios le ame más que a los demás y dirija la naturaleza hacia la satisfacción de sus deseos y su avaricia. La superstición ha surgido debido a que cualquier cosa puede ser de forma accidental causa de esperanza o de miedo, es decir, puede presentarse como un buen o mal presagio. (E, III, 50, esc.). Pero es el TTP el gran alegato contra la superstición que somete a los hombres porque éstos son incapaces de dirigir sus asuntos con criterio firme y además no siempre la fortuna les es favorable. Los hombres buscan bienes inciertos, sometidos a las fluctuaciones de la fortuna, y por ello oscilan perpetuamente entre la esperanza de conseguirlos y el miedo a perderlos. La superstición enseña a los hombres a despreciar la razón y la naturaleza y a apreciar sólo lo que contradice a ambas. La religión natural que propone Espinosa está inscrita en los corazones de los hombres y no es más que la expresión de las leyes naturales, sin ficciones ni simulacros y no busca la sumisión y la obediencia ciega, sino la libertad y el contento que se desprende de la misma.

Una vez más, Espinosa se separa de toda sumisión a la melancolía en cualquiera de sus formas y de la misma manera que antes había rechazado la soledad ahora rechaza el temor y el sufrimiento supersticioso así como la perenne fluctuación a que se ven sometidos los amantes al ir en pos de bienes tan inestables como son los derivados del amor pasional. Aquí de nuevo, Espinosa muestra su talante anti-barroco rechazando todo tipo de melancolía y apostando por la afirmación gozosa de las potencialidades vitales de los individuos.

Francisco José MARTÍNEZ

Publicaciones recientes, pendientes de recensión

FERNÁNDEZ, E y CÁMARA M.L. de la (Editores): *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*.

Prólogo de J.M. Navarro Cordón, Trotta, Madrid, 2007, 611 págs.

JAQUET, CH. (dir.): *Les pensées métaphysiques de Spinoza*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2004, 122 págs.

KLEVER, W. van: *Boerhaave "sequax Spinozae"*, Vrijstad, 2006, 100 págs.

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

NEGRI, T.: *L'anomalie sauvage*. (Trad. François Matheron, Préfaces: G. Deleuze, P. Macherey, A. Matheron), Ed. Amsterdam, Paris, 2007.

PRÉPOSIET, J.: *Spinoza*, Tallandier, Paris, 2007, 238 págs.

RÁBADE, S.: *Obras III. El racionalismo. Descartes y Spinoza*. (Edición y Presentación de M^a L. de la Cámara). Trotta, Madrid, 2006, 555 págs.

SÉCRETAN C., DAGRON T., et BOVE L. (Dir): *Qu'est ce que les Lumières radicales?* Ed. Amsterdam, Paris, 2007.

VVAA: *Spinoza et les philosophies de la vie*. Kairós, n° 28, PUM., Toulouse, 2006.