

#### XIV Coloquio Internacional Spinoza y las Américas: “Re-pensar la Potencia Revolucionaria de la Modernidad”

Durante la semana del 20 al 24 de noviembre de 2017 tuvo lugar el XIV Coloquio Spinoza, en las ciudades de Viña del Mar y Valparaíso, alojado por las Universidades de Playa Ancha y Valparaíso. El ya tradicional encuentro de especialistas en Spinoza de Latinoamérica tuvo lugar por primera vez en Chile (los anteriores fueron en Argentina o Brasil) y contó con el apoyo de la Universidad Técnica Federico Santa María, la Universidad Adolfo Ibáñez, la Delegación Regional de Cooperación Francesa para América del Sur, La Embajada de Francia en Chile, la Pontificia Universidad Católica de Chile y el Institut Français de Chile. Como cada año desde 2004, el esfuerzo del Comité Organizador hizo posible este encuentro de viejos amigos que se reúnen cada año alrededor de la filosofía de Spinoza, y de bienvenida a quienes se suman al intercambio que se retoma y se renueva cada vez.

El Coloquio contó con tres invitados especiales: Georg Navet, quien el día de apertura del Coloquio reflexionó sobre “Que signifie ‘ne pas pouvoir comprendre’ Spinoza? L’exemple de J.L. Borges”; Chantal Jaquet, que estableció su postura en el debate sobre la rebelión con la tesis de “L’obéissance révolutionnaire de Spinoza ou la critique de l’indignation”; y Jonathan Israel, quien cerró el Coloquio con la problematización “Can one speak of the ‘revolutionary’ power of Spinoza’s thought: in what sense was Spinoza a revolutionary thinker?”.

En el marco del Coloquio se desarrollaron dos presentaciones de libros: *Le clan Spinoza. Amsterdam 1677. L’invention de la liberté*, de Maxime Rovere (Flammarion, Paris, 2017) y *El comunismo de los sentidos*, de Carlos Casanova (Catálogo, Viña del Mar, 2017). El primero, resultado de una minuciosa investigación del contexto familiar, político y social en el que vivió Spinoza, constituye un aporte valioso por los datos históricos y original por su presentación novelada. El segundo manifiesta la presencia de una perspectiva spinoziana en la lectura de Marx.

En las mesas de ponencias convivieron el portugués de los asistentes de Brasil y el color de los acentos propios de los participantes de Chile, Puerto Rico, Costa Rica, Venezuela, México y Argentina. La relación de Spinoza con el pensamiento de su tiempo (Stensen, Descartes, Galileo, Maquiavelo) así como la recepción contemporánea de Spinoza en María Zambrano, Gilles Deleuze, Lenin, Enrique Dussel, Walter Benjamin, Martin Heidegger, Althusser o Judith Butler (entre otras representantes de las teorías de géneros), ocuparon un espacio relevante en el Coloquio. Asimismo, inspiradas en el lema de este encuentro, muchas exposiciones giraron en torno a la filosofía política de Spinoza. La *cupiditas*, la indignación, el odio, el amor, la venganza, la alegría, fueron los afectos que atravesaron las reflexiones sobre la potencia revolucionaria del pensamiento spinoziano. Y en todas ellas la realidad social y política de los países de América Latina atravesó las discusiones -cuando no constituyó el eje explícito de los trabajos presentados-.

De esta manera, una vez más el Coloquio ha aportado un rico intercambio tanto en la propuesta de claves renovadas para abordar la lectura de Spinoza, como en el recurso a su pensamiento en tanto que clave para abordar la lectura de la realidad.

Andrea Pac

Bordelois, Ivonne Bordelois: *Etimología de las pasiones*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2017, 189 p.

La lingüista argentina Ivonne Bordelois (nacida en la provincia de Buenos Aires, 1934) nos conduce en este curioso ensayo hacia los orígenes etimológicos de los términos empleados para designar algunas de las pasiones más importantes de nuestra cultura. Amparada por un gran conocimiento de parentescos lingüísticos entre lenguas romances y germánicas, sin olvidar el hebreo y las lenguas eslavas, se remonta a las raíces indoeuropeas primigenias de donde han brotado en cascada multitud de vocablos pasionales, cuyas asociaciones no dejan de sorprendernos. La arqueología etimológica que efectúa esta discípula de Chomsky tiene muy en cuenta la conexión entre los sonidos primordiales y el cuerpo, a través de las sensaciones, reflejadas en onomatopeyas primero, para convertirse después en metáforas emocionales y cognitivas. Bordelois se apoya en Nietzsche al remarcar la fuerza expresiva y expansiva del lenguaje que surge también de nuestra corporalidad y que, posteriormente, la cultura y la ideología acabarán por transformar y trastocar; incluso por reprimir, ya que la autora recurre de continuo al psicoanálisis freudiano para horadar en el lado oscuro pasional del ser humano. Esta *etimología de la sospecha* también le lleva a citar con frecuencia a Spinoza como uno de los autores cruciales en el tratamiento vitalista y profundo de las pasiones. Aún con diversos guiños filosóficos, este libro es sobre todo la obra de una lingüista y de su rastreo radical –a veces solo hipotético o inquisitivo– por las palabras.

Bordelois aborda las pasiones fundantes como la cólera o el amor, las pasiones oscuras (codicia, avaricia, envidia, celos, tristeza) y las pasiones claras (alegría, felicidad, esperanza). Vayamos de su mano con la avalancha de raíces y sonidos entretejidos que evocan la potencia generativa y misteriosa del lenguaje. La fecunda raíz indoeuropea *eis* abarca nociones diversas y secretamente interrelacionadas: movimiento, velocidad, presencia de lo sagrado (*hieros*), sexualidad, ira, inspiración poética (*estro*). Desde su primera vinculación a los dioses en Grecia, esa cólera o ira se iría desacralizarlo hasta desembocar más tarde en ese impulso humano, inconsciente e incontenible que Freud glosará en su doble vertiente como *eros* (fusión) y *tánatos* (destrucción). De este modo, la escritora argentina se topa en su búsqueda con la conexión en las lenguas clásicas entre la cólera –que no es mera venganza, sino reparación de injusticia– y el deseo sexual. Y asimismo Bordelois sugiere cómo pudo evolucionar la ira inconmensurable de los dioses o los héroes hacia esa agresividad moderna del mundo capitalista, el cual la santifica con hipocresía bajo la apariencia de iniciativa empresarial, por ejemplo. La misma asociación entre lo erótico y lo colérico se da en otras raíces indoeuropeas: *werg*, que desembocará en palabras como “orgasmo”, “energía”, “órgano”, y *men*, de donde vienen *menis* (la cólera de Aquiles), *ménades*, *manía* (locura o delirio profético). Aquí se constata el olvido del carácter sagrado de la *manía* hasta llegar a ser considerada en la actualidad un

estado patológico. Y todo ello refleja en clara interpretación psicoanalítica el proceso represivo y desmitificador de la evolución civilizadora a través de las palabras sobre un fondo arcaico, exuberante y amenazador. La pátina racional y el cristianismo mortificante tiñeron lo pasional de sufrimiento y pasividad.

En cuanto a las fuentes fónicas del amor, la sílaba indoeuropea *ma*, con tres significados diversos (bueno o propicio, húmedo y madre), germinará en una pléyade de palabras en torno a la relación nutricia con la madre y la actividad de mamar. Además de Freud con el complejo edípico, Sabina Spierling –una paciente y discípula de Jung– exploraría este profundo lazo amoroso y alimenticio con la figura materna y su deriva sexual. Gracias a su excavación lingüística, Bordelois critica la teoría de Saussure acerca del carácter completamente arbitrario del signo, y pone en valor, en cambio, las reflexiones de Walter Benjamin sobre la teoría onomatopéyica que coloca el origen de las palabras en centros semánticos primigenios vinculados de modo no arbitrario en diferentes lenguas. Y como ejemplos, la autora entresaca las siguientes consonantes: la *g* en conexión con elementos de la garganta (grito, gruñido, gusto, gula, gorjeo), la *l* en relación con la lengua (lamer, leche), la *m* unida a madre, amor, mama. Y de esta manera Bordelois prosigue su viaje con empeño poético para recuperar el cuerpo como sede de la palabra y de las pasiones. El amor con su *l* correspondiente en las lenguas germánicas (*love*, *Liebe*) despliega además los matices de alabanza, confianza y creencia que en él resuenan, sin olvidar el núcleo semántico de la amistad, la prosperidad, la libertad y la paz, gracias a la raíz *pri*, que también significa amar. Frente a estas pasiones cálidas, la autora denuncia que fue el capitalismo el que, desprestigiándolas, impuso pasiones frías como el lucro, la competencia y el consumismo pasional.

El repaso al lado sombrío de las pasiones también nos descubre inusitadas parentelas. La codicia es un deseo violento e instintivo que emana de un calor interno, de ahí que se haya emparejado con la concupiscencia. Y la avaricia se hermana con la escoria, los excrementos, lo mezquino. Así que las especulaciones de Max Weber y Freud sobre el lucro capitalista y la retención de las heces no desentonan con las etimologías. La envidia como forma de odio emparenta con el campo visual y también con la voracidad insaciable de la codicia y la lascivia. Respecto a los celos, su origen indoeuropeo no está claro. Quizás el vocablo provenga de la raíz *kel*, que significa por un lado, ocultar, proteger, mantener secreto, y por otro, acelerar, poner en movimiento. Tampoco hay una raíz precisa para tristeza. Y Bordelois se apresta a relacionarla con *ter*, que expresa sonidos fuertes como el trueno, y con los significados derivados de moler, trillar, triturar, incluso trauma. Es curioso cómo en su origen la tristeza es un estado de humillación más que de melancolía. Y en cuanto a las pasiones claras, la alegría –afecto spinozista por excelencia– se une a la bondad, la belleza y la felicidad, y una misma raíz lo prueba: *deu* (potencia, dinamismo), de donde vienen bueno, bello y beato (feliz). Por eso, la alegría originaria se relaciona con agilidad, velocidad, vivacidad, brillo. Bordelois nos sugiere el hecho llamativo de que Spinoza naciera en Holanda de cara a matizar determinadas vinculaciones en su teoría ética (potencia, alegría y libertad, por ejemplo), ya que en el idioma holandés la raíz *vr* aglutina múltiples términos benéficos: *vriendschap* (amistad), *vreugde* (alegría), *vrijheid* (libertad), *vrede* (paz).

En cuanto al término *felicidad* nos abre novedosas puertas: su raíz *dhe(i)* está en vocablos como chupar, amamantar, ordeñar, pezón, femenino, diosa, fertilidad, feto, hijo. Otra vez recurre la autora al psicoanálisis para lidiar con todas estas asociaciones

y rescatar el poder vital del matriarcado. Y por último, aborda la ambivalente esperanza que ya desde el mito de Pandora se relaciona con el temor, pero también con un despliegue próspero hacia el futuro (*spe*, expandirse, aumentar). Aunque otra raíz en juego para este término es *spen*: estirar, pender, hilar, trenzar, trabar. En esta ocasión la onomatopeya *sp* evolucionaría desde algo que se expulsa con fuerza por la boca hasta algo que se extiende con intensidad. Este río incontenible de palabras que Bordelois nos propone en su libro es más que un juego redundante de sonidos y espejos; ante todo, deviene una llamada nietzscheana con algún viso spinozista a nuestros orígenes, a nuestro cuerpo y a nuestra fuerte naturaleza que la cultura a veces ha dislocado y amedrentado.

Pilar Benito Olalla

Bove, Laurent: *Vauvenargues ou le seditieux. Entre Pascal et Spinoza. Une philosophie pour la seconde nature*. Paris, Honoré Champion, 2015, 329 p.

Conocíamos a Laurent Bove personalmente y también como autor de un libro irreprochable sobre Spinoza: *La Stratégie du conatus, Affirmation et résistance chez Spinoza*. En consecuencia, no nos ha sorprendido su interés por recuperar la figura y los escritos de Luc de Clapiers, señor de Vauvenargues. Amigo de Mirabeau y de Voltaire, Vauvenargues fue militar de carrera y hombre dotado de un espíritu filosófico racionalista y necesarista. Fue posiblemente su lectura de Boulainvilliers (*Réfutation des erreurs de B. de Spinoza*) la que colmó su inspiración de innegables elementos spinozistas. “Elementos” spinozistas, decimos, porque según Laurent Bove, Vauvenargues habría configurado su spinozismo a través de Malebranche, Boulainvilliers, Locke e incluso Pascal, llegando a una conciliación de la necesidad natural con la actividad individual y colectiva en el plano ético-político.

El libro que comentamos consta de una larga Introducción sobre ese peculiar spinozista militar-filósofo (pp. 13-66), a la que siguen tres grandes rúbricas dedicadas, primero, a examinar los aspectos específicos del spinozismo de Vauvenargues (Partie I, pp. 67-141), después, a la revisión de los campos de la imaginación, de las pasiones, de los conflictos e intereses egoístas –propios de la política y de la historia– (Partie II, pp. 145-207); finalmente, se estudia el imperativo de conciliación entre la necesidad universal y las acciones ético-políticas (Partie III: pp. 211-303).

En lo que sigue nos centraremos en los dos capítulos que integran la primera parte, centrada en la especificidad del spinozismo vauvenarguiano. Las temáticas abordadas por Luc de Clapiers, señor de Vauvenargues, susceptibles de colación con los textos de Spinoza afectan a la libertad, las pasiones, la virtud y la gloria: “Vauvenargues, par ses écrits sur le libre arbitre puis sur les passions, la vertu et la gloire, apparaît ainsi comme le seul penseur qui, en son temps, et sans référence explicite à Spinoza, prolonge pourtant, dans une réflexion personnelle et originale, les thèses essentielles du philosophe hollandais”, rubrica Bove (p. 135).

Desde sus primeras obras sobre la libertad (*Traité sur le libre arbitre* y *Discours sur la liberté*) se perciben las líneas maestras de la filosofía de Spinoza acerca de la potencia de obrar y la necesidad natural como contrapuestas a la noción de libre arbitrio defendida por la tradición escolástica y por Descartes. Vauvenargues, a semejanza de Spinoza, considera que todos los seres dependen de un Dios no

antropomórfico y se declara defensor de las leyes eternas por las que los seres de la naturaleza son y actúan desde la pura inmanencia. Así ese orden del mundo, inmutable y a-teleológico, es también, y ante todo, un orden estricta y radicalmente necesario. Vauvenargues critica la libertad de la voluntad, y sostiene que éste es el nombre que se ha dado al deseo: una especie de *conatus* inagotable –según Laurent Bove (p. 82)–, un amor del ser y de la perfección intercambiables con la gloria. Superando el dualismo alma-cuerpo, Vauvenargues considera el cuerpo como lo real del hombre y reserva el término *alma* para designar la acción del cuerpo, es decir, su potencia, energía y resolución capaces de producir pensamientos y acciones. Porque en él, al igual que sucedía en Spinoza, el conocimiento y los sentimientos van de la mano.

No sólo hay resonancias del filósofo holandés en lo tocante a la libre necesidad de Vauvenargues o en lo que se refiere al papel desempeñado por las pasiones en el crecimiento personal, sino también se escuchan los ecos spinozistas en las nociones de virtud y la gloria. En efecto, la gloria se inscribe en esa misma lógica donde la excelencia consiste en la acción concorde que eleva a los hombres de una comunidad a vivir bajo la norma de la razón (p. 125). Y si el fundamento de esta vida excelente era, para Spinoza, la piedad hacia los hombres, también en Vauvenargues se detecta ese mismo *pathos* de identificación con la humanidad. Existe, en efecto, una relación inmediata y desinteresada del hombre hacia sus semejantes, igual que hay un amor de la gloria. La gloria es definida (*Essai sur quelques caractères*, “Sénèque ou l’Orateur de la vertu”) como potencia de obrar, una suerte de actividad audaz que implica el sacrificio de los placeres personales, el desprecio del peligro, el nacimiento de acciones virtuosas. El amor egoísta es sustituido por un amor desinteresado por el hombre, con lo que se afirma la propia esencia que incluye el gozo supremo. Escribe Laurent Bove: “Chez Vauvenargues, comme chez Spinoza, c’est donc sur la base de l’imitation des sentiments, pour l’amour de la gloire (...) ou pour pitié (...) que nous construisons la socialité” (p. 126).

Así pues la unidad de virtud y gloria no encierra al hombre en sí mismo, dentro de su propio y pequeño campo de intereses, lo que no sería sino una especie de delirio ilusorio, porque el hombre tiene naturaleza relacional. Es con los demás como el hombre forma sociedad, constituyendo una sola alma y un solo cuerpo. Esto es lo que el estoicismo no supo entender al quedar atrapado en un deseo de autodominio que perseguía la exaltación de un sí mismo irreal frente a las fuerzas reales que nos definen. Porque el amor virtuoso de la gloria no consiste ni en el afán de dominio de sí ni en la dominación de los otros: la constitución de la intersubjetividad debe seguir vías diferentes, como el interés común y la búsqueda de lo más útil para todos desde el crecimiento de la potencia común. Esto explica que, para Vauvenargues, haya vicios compatibles con grandes cualidades y también cualidades notables que alejan al hombre de la virtud (p. 129).

Y siempre desde la necesidad. Necesidad de rebelarse contra aquellas cualidades psicológicas, morales y políticas que –como la estúpida ambición de riqueza o la vanidad, y como los prejuicios del pueblo o las supersticiones– exigen ser subvertidas para alcanzar la plenitud de la gloria común. Pues de no ser así, es decir, en el caso de una gloria sin virtud, el mundo humano sería un escenario hobbesiano de conflicto por la posesión del dinero, del poder, de los honores. Todo lo cual lleva a los hombres a la esclavitud. Por eso, “l’homme vauvenarguien est le conquérant d’une toujours plus grande perfection ontologique par laquelle il peut, au présent, déployer sa liberté

éthique, par-delà l'enceinte étroite de son moi", afirma rotundamente Laurent Bove (p. 131).

Ahora bien, esa gloria de la que habla Vauvenargues, al igual que para Spinoza, es algo inmanente al despliegue propio de la virtud. Como en *Ethica* V, 36 escolio, es un amor de la perfección del ser que se experimenta como *acquiescentia in se ipso* – fruto de la actualización de la potencia de obrar. Debido a la acción comunicativa de todos los seres en Dios, esa actividad humana consiste en entender el encadenamiento de los seres que existen en la naturaleza, su esencia eterna, las verdades eternas (p. 135). Y es precisamente en el conocimiento humano donde se gesta la conciliación de la alteridad existencial. Sin embargo eso sólo no basta. La actividad humana se configura en un espacio circunscrito por dos límites igualmente inadecuados: por una parte, la contemplación introspectiva, el conocimiento narcisista y reducido de la escritura literaria. Es el caso de Lipsio, restringido a su buena fortuna, que representa el grado cero de actividad. La metafísica propuesta por nuestro militar-filósofo spinozista fundamenta, por el contrario, una “dinámica de la necesidad” (p. 136). Mas por otra parte, también hay que evitar la virtud sin fortuna: pues ésta resulta inoperante al quedar obstaculizada y sin resolución (*Essai sur quelques Caractères, “Clazomène, ou la vertu malheureuse”*). Es justamente el espíritu filosófico quien asume la tarea de conciliar virtud y fortuna, quien testimonia el valor de agitar y rebelarse, de inventar, de proponer.

Es en la tercera parte del libro donde se examina precisamente el despliegue de argumentos de Vauvenargues en relación con esta conciliación. El hombre se manifiesta como conquistador de su propio ser y de su libertad. Sabio, poeta, filósofo o héroe, el hombre debe ser insumiso, agitador y sedicioso (ese *séditieux* que aparece en el título del libro). Es decir, una fuerza activa que desborda el yo limitado, el presente estrecho en busca de una segunda naturaleza. En este recorrido le acompañan la pasión de verdad y el deseo de gloria que proceden de su propio vacío personal tanto como de su tendencia al despliegue infinito de su potencia de ser-actuar.

Lo que precisamente hace del hombre un ser cultural, creador de innumerables nuevos mundos. Otra cosa sería una miserable tiranía. Esto es lo que Vauvenargues pone en boca de uno de sus personajes: “(...) ceux qui veulent tenir toutes les passions en captivité, qui contiennent tous les plaisirs et tous les goûts; qui, non contents d’opprimer le dehors des hommes, veulent encore opprimer l’intérieur, et dominer jusque dans les actions et les pensées les plus secrètes? Y a-t-il enfin, quelque humanité à prosterner la nature humaine sous un joug si rude?” (*Essai sur quelques Caractères, “Clodius ou le Séditieux”*).

Léanlo. Resulta estimulante reflexionar desde los otros spinozistas.

Maria Luisa de la Cámara

Gleizer, MarcosAndré: *Vérité et Certitude chez Spinoza*, Paris, Garnier, 2017, 264 p.

Como expone Raul Landim en su “Prefacio” a esta obra, Gleizer intenta demostrar que el spinozismo no es un dogmatismo, a pesar de que las tesis según las cuales “la verdad es norma de sí misma” y el método filosófico es una reflexión sobre la idea verdadera, acentúen esta apariencia, en la medida en que la primera significa que no

es menester buscar un criterio de verdad porque la idea verdadera posee su propio “criterio” y la segunda significa que el método supone ya la idea verdadera, o sea, la verdad. Para validar su interpretación, Gleizer examina las nociones de verdad y de certeza en Spinoza, con el fin de dilucidar el sentido y el alcance de la fórmula *veritas norma sui et falsi est*, mostrando de paso que los temas de la verdad y de la certeza son imprescindibles para comprender la función de la teoría del conocimiento en el conjunto del sistema spinozista. Gleizer se propone mostrar que la crítica spinozista de la concepción cartesiana de la idea condujo a una reformulación de las nociones tradicionales de verdad y de certeza, que pasan a ser conceptos fundamentales del sistema spinozista.

En el primer capítulo, adoptando como hilo conductor la crítica spinoziana de la noción cartesiana de la “idea-cuadro”, Gleizer muestra: 1) que las ideas son formadas por el espíritu, cuya actitud nunca es pasiva respecto del objeto en el proceso cognoscitivo; 2) que las ideas poseen una naturaleza judicativa, o sea, que ponen su contenido como real sin necesidad de un acto de volición distinto del acto mismo de concepción, y 3) que las ideas comportan dos aspectos: a) un aspecto *representativo*, por el que remiten a sus objetos, las cosas mismas, y b) un aspecto *lógico-expresivo*, por el que remiten a otras ideas. La idea es, pues, por un lado, siempre la idea de alguna cosa y, por otro, mantiene siempre relaciones con otras ideas. Sobre la dimensión representativa reposa la propiedad extrínseca de la idea verdadera, la *convenientia*; sobre la dimensión lógico-expresiva, su propiedad intrínseca, la *adaequatio*; por tanto, cada una de las propiedades de la idea verdadera se fundamenta en sendos aspectos de la idea misma, de modo que ninguna de estas propiedades es proyectada arbitrariamente sobre ella.

En el capítulo segundo, Gleizer examina estas dos propiedades de la idea verdadera para determinar cómo están conectadas. Se trata de responder a la pregunta: ¿hay contradicción o complementariedad armoniosa entre estos dos aspectos de la idea verdadera? O dicho de otro modo: ¿hay en Spinoza dos concepciones opuestas de la verdad o dos aspectos que se complementan? La tesis de Gleizer es que la exclusión de la interpretación realista de la definición nominal de verdad, según la cual el objeto tiene la función exclusiva de hacer verdadera la idea, permite hacer compatibles las dos propiedades de la idea verdadera y establecer entre ellas una relación de complementariedad. En Spinoza, no es la concordancia con su objeto lo que hace que una idea sea verdadera, sino que ella concuerda con su objeto porque es intrínsecamente verdadera, esto es, adecuada. La tesis de Spinoza es, pues, que las ideas verdaderas concuerden con sus objetos porque son adecuadas: una idea será extrínsecamente verdadera (describirá correctamente su objeto) si y solo si es intrínsecamente verdadera, es decir, si se puede justificar mediante un sistema adecuado de razones o de causas. La verdad de la idea no se funda en una relación extrínseca con un objeto, sino en la intrínseca potencia explicativa del pensamiento. Gleizer pone de relieve la inspiración “constructivista” que está a la base del rechazo por Spinoza del realismo epistemológico que atribuye a la realidad exterior un papel decisivo en la producción de nuestras ideas y en la determinación de su valor objetivo. Gleizer encuentra esta inspiración en la concepción spinozista de la geometría y en su teoría de la definición genética, que explica la producción de lo definido ofreciendo su *regla de construcción*, a partir de la cual se pueden deducir todas sus propiedades. La verdad de la idea matemática depende enteramente de la coherencia de la operación racional por la que construimos el concepto del objeto. Ahora bien, cuando se trata

de seres físicos reales, surge la pregunta: ¿qué sucede cuando el objeto de la idea no depende de nuestra potencia de pensar y la idea verdadera ha de concordar con un objeto que existe en la naturaleza? ¿Cómo el desarrollo autónomo del pensamiento puede conducir al encuentro del mundo? O planteada de otro modo: ¿de dónde viene la necesidad del enlace entre la propiedad intrínseca (*adaequatio*) y la propiedad extrínseca (*convenientia*) de la idea verdadera si el concepto de ninguna de las dos engloba el concepto de la otra?

Gleizer responde a estas cuestiones mostrando que el enlace entre la *adaequatio* y la *convenientia* tiene su fundamento ontológico último en la sustancia absolutamente infinita constituida por una infinidad de atributos. Solo la idea de Dios puede garantizar que nuestras construcciones conceptuales toquen lo real y que la deducción de las ideas reproduzca su génesis. El autor explica como la transposición del constructivismo del campo de la matemática al de la filosofía reposa sobre el valor del argumento ontológico y la doctrina de la inmanencia. Si nuestra potencia de pensar –o sea, de formar ideas adecuadas– es capaz de hacernos conocer el mundo, lo es en la medida en que esta potencia es una parte de la potencia infinita de pensar de pensar de Dios, de modo que nuestras ideas adecuadas son idénticas a las ideas adecuadas de Dios. Las ideas adecuadas de Dios, producidas de modo autónomo por el atributo pensamiento, concuerdan con sus objetos producidos también de manera autónoma por sus respectivos atributos, porque los infinitos atributos constituyen una sola y misma sustancia absolutamente infinita, cuyos atributos producen sus modos respectivos según una misma ley causal, esto es, según un mismo orden y conexión. Solo el tránsito por el Absoluto permite enlazar los dos aspectos de la verdad –la coherencia del pensamiento y su concordancia con las cosas *ut in se sunt*– y justificar así que nuestras ideas adecuadas son conocimiento de las cosas mismas.

Ahora bien, Gleizer advierte que esa necesidad de pasar por la mediación de la idea de Dios para fundar el enlace entre las dos propiedades de la idea verdadera nos conduce natural e inevitablemente a la problemática de la certeza, puesto que frente a la necesidad de esta mediación se plantean dos cuestiones: ¿podemos estar absolutamente ciertos del valor objetivo de nuestras ideas adecuadas mientras no conozcamos la fuente y el origen de la Naturaleza? Y ¿cómo podemos estar ciertos del valor objetivo de nuestra idea adecuada de Dios?

El capítulo tercero y último aborda la problemática de la certeza en Spinoza y es posiblemente el más original. Gleizer expone que estas cuestiones no se plantearían si poseyéramos inmediatamente la idea adecuada del origen de todas las cosas, esto es, la idea de Dios. El problema de la certeza se nutre de la imposibilidad para el espíritu humano de empezar por lo que es primero en sí, tanto en el orden del ser como del conocer, debido a que le ciegan los prejuicios de origen imaginativo. Esto explica que la problemática de la duda no aparezca en la *Ética*, donde la investigación sigue rápidamente el orden debido a partir de la idea adecuada de Dios, sino en las obras en que Spinoza va en busca del fundamento (*Tratado de la reforma del entendimiento*, *TIE*) o se esfuerza por separar la razón de la fe (*Tratado teológico-político*, *TTP*). Parece ineludible que surja la pregunta acerca de si hay o no contradicción entre los textos de Spinoza que afirman la posibilidad de dudar de las ideas claras y distintas, y los que afirman que el conocimiento natural envuelve la certeza. Gleizer muestra que no hay contradicción entre ambos grupos de textos, profundizando en la comprensión de la concepción spinozista de la certeza a partir del análisis de

la relación entre la idea verdadera y la idea de la idea verdadera –esto es, entre el saber y el saber que se sabe o entre el saber prerreflexivo y el saber reflexivo– en el *TIE* y en la *Ética*. El *TIE* hace una distinción modal entre la idea verdadera y la idea de la idea verdadera y considera solo posible la reduplicación reflexiva de la idea; en cambio, la *Ética* pone la identidad de ambas ideas y considera necesaria la reduplicación reflexiva de la idea. Esta diferencia está a la base de los puntos de vista diferentes de estas dos obras: el primero es el punto de vista de un espíritu a la busca de un fundamento en lucha contra los prejuicios ligados a la imaginación que enmascaran la manifestación de la verdad eterna; el segundo es la obra de un espíritu que ya ha vencido los prejuicios y está en condiciones de deducir de la idea de Dios el sistema de la verdad *sub specie aeternitatis*. Gleizer formula la hipótesis de que a cada nivel del saber, el prerreflexivo y el reflexivo, le corresponde un tipo de certeza. Y para probar su hipótesis se ve llevado a precisar el concepto spinoziano de certeza de un modo original: la certeza spinozista no se puede comprender como lo hacen habitualmente los filósofos de la conciencia, esto es, como un *estado de conciencia* del sujeto pensante, sino como auténtica *indubitabilidad*, es decir, como “el poder positivo que posee la idea verdadera de excluir las razones para dudar de lo que es el caso” (pág. 243), como una *exclusión de derecho* (y no meramente de hecho) de las razones para dudar.

Gleizer concluye que, en Spinoza, la liberación de las dudas y la adquisición de la certeza absoluta, al igual que la liberación de las pasiones y la adquisición de la beatitud, son progresivas y que su progreso depende del progreso del sistema del saber. Y del mismo modo que la beatitud consiste en un amor constante y eterno hacia Dios, amor que nace de la idea adecuada de Dios, la certeza absoluta consiste en la estabilidad del saber, estabilidad conquistada definitivamente por la potencia intrínseca de la idea adecuada de Dios. Así pues, en Spinoza, la justificación del saber no precede a su ejercicio efectivo, sino que es un momento de éste, justamente el momento en que el saber se vuelve hacia su propio origen e ilumina su propia condición de posibilidad. La interpretación de la noción spinozista de certeza que Gleizer desarrolla en esta obra, es la mejor prueba de que la filosofía de Spinoza no puede ser considerada como el modelo de una filosofía dogmática, que se lanza a conocer sin un análisis previo de la extensión y límites del poder de la razón, puesto que la confianza spinoziana en la razón (la certeza metafísica) es el resultado de todo un proceso de reflexión largo y muy elaborado.

Para terminar, solo quiero dejar constancia de lo que constituye el mérito principal de este libro de Gleizer según Landim, a saber: que pone de relieve la actualidad de la filosofía de Spinoza por cuanto sus análisis pueden contribuir decisivamente, desde una perspectiva clásica, a la dilucidación de los debates actuales sobre la cuestión de la verdad y la certeza presentes en las reflexiones de los filósofos analíticos.

Julián Carvajal

Hoyos, Inmaculada: *Sobre el amor y el miedo. Tópicos antiguos y enfoques modernos*, Madrid, Avarigani editores, 2016, 270 p.

La filosofía de Spinoza está en el centro de las preocupaciones de Inmaculada Hoyos en este libro en el que, de la mano de este pensador, vincula los tópicos

antiguos (en especial los estoicos) sobre los afectos con los enfoques modernos y contemporáneos sobre las pasiones. El hilo conductor de sus reflexiones, presente como un *leit motiv* a lo largo de toda la obra, es la distinción spinoziana entre las pasiones tristes, que empobrecen la vida, como es el caso del miedo, y las pasiones alegres, que la enriquecen, como es el caso del amor. Con esta distinción fundamental están conectados otros dos temas: por un lado, la distinción entre afectos pasivos (pasiones) y afectos activos (acciones), y, por otro, la vinculación de las pasiones con el cuerpo. Los nueve capítulos que componen el libro se articulan en tres partes. La primera estudia tres hitos fundamentales en la trayectoria de la reflexión filosófica sobre el amor como pasión potenciadora de la vida: el estoicismo antiguo (Zenón de Citio, Crisipo, Posidonio, Séneca), el neoplatonismo renacentista (Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, León Hebreo) y Spinoza. La segunda se centra en el examen del miedo como pasión empobrecedora de la vida en conexión con las pasiones de la esperanza y del amor, y en el análisis de sus consecuencias políticas. La tercera aborda el papel del cuerpo en la reflexión spinoziana sobre el arte de vivir y la vida como creación.

Los dos primeros capítulos del libro exponen la evolución que ha seguido la interpretación de la doctrina estoica desde la antigüedad hasta la actualidad. En el primero, la autora se propone mostrar cómo se ha transformado la visión tópica de la apatía del sabio estoico gracias, en parte, a la influencia del pensamiento spinoziano sobre las pasiones. Frente a las interpretaciones tradicionales del estoicismo como la utopía del sabio que ve en la razón el instrumento para extirpar las pasiones, Hoyos se propone encontrar en el estoicismo antiguo cierta sabiduría de la vida que valora positivamente los buenos afectos (*eupatheiai*), de modo que la imperturbabilidad del sabio estoico se hace compatible con alguna forma de amor y de apertura a los otros (la amistad), imprescindible para la virtud y la felicidad. En el segundo capítulo, la autora defiende la validez de la teoría cognitiva valorativa de Crisipo para explicar el origen y la naturaleza de las pasiones sin recurrir a otros factores irracionales como hizo Posidonio. La dificultad más grave a que de enfrentarse la teoría de Crisipo es la de explicar cómo es posible que una opinión débil (falsa) pueda tener mayor poder causal que una contraria (verdadera) y convertirse así en una pasión fuerte, desenfrenada, violenta. A través del análisis del caso de Medea, que opta conscientemente por un juicio falso, según el cual le conviene vengarse de Jasón matando a sus hijos, frente al juicio correcto, según el cual esa acción es contraria a sus intereses; Hoyos muestra que el comportamiento apasionado de Medea se puede explicar por la “teoría de la preponderancia de las creencias de Nussbaum y Graver”; la causa es la preponderancia de la creencia errónea, pero no una preponderancia debida a su “frescura” (Graver) sino a la intensidad del valor atribuido al contenido de la creencia: la intensidad del bien que percibe Medea en evitar el mal insoportable que supondría para ella convertirse en el hazmerreír de sus enemigos si no se vengara de manera directa y contundente de la ofensa de Jasón, hace que su creencia débil y falsa sobre la pertinencia de la venganza baste para rebatir la opinión contraria y convertirla en una pasión fuerte. Por tanto, la causa principal de la pasión de Medea es el contenido y la jerarquización de sus creencias, pero hay también causas secundarias coadyuvantes: su experiencia personal, su idiosincrasia, su contexto social. La explicación propuesta por Hoyos de la génesis y naturaleza de la pasión “respeta el núcleo del cognitivismo, pero no es reduccionista” (p. 83), en la medida en que admite la intervención de múltiples factores, aunque no con la misma relevancia causal.

El capítulo tercero aborda el problema del nihilismo desde la perspectiva afectiva en que nos permite plantearlo Spinoza, a saber: ¿Por qué la alegría y no más bien la tristeza? Hoyos diagnostica el nihilismo a partir de la concepción spinozista de la tristeza. Este consiste en una tristeza extrema, privada de toda alegría, que surge del rechazo del mundo humano y de la vida por parte del melancólico. “El nihilismo aparece, entonces, como una figura de la melancolía” (p. 101). Este diagnóstico nos pone en la pista de una posible terapia spinozista contra la melancolía y el nihilismo, que hemos de buscar en sus reflexiones sobre la amistad, el amor y la alegría. La solución está en relacionarse con otros, estableciendo de nuevo lazos de amistad que proporcionen al melancólico esa peculiar alegría que brota de la comprensión de la tristeza como una dimensión inevitable de la vida. Al rechazar la tristeza, el melancólico rechaza la vida y todas las posibilidades que se le ofrecen a los seres finitos en su fragilidad y vulnerabilidad. La respuesta de Spinoza a la pregunta formulada por el nihilismo es clara: “porque la alegría es más plena en posibilidades que la tristeza. Porque la vida es más fértil, más rica en posibilidades que la muerte” (p. 102).

En el capítulo cuarto, que cierra la primera parte del libro, Hoyos analiza los vínculos entre la concepción del amor del neoplatonismo renacentista y la de Spinoza y pone de manifiesto sus coincidencias y divergencias. Empieza por subrayar la corrección decisiva que hace el neoplatonismo renacentista al concepto estrictamente platónico de amor, ya que el amor concebido al modo humano como carencia que engendra la necesidad y el deseo de lo que se ama, no se puede atribuir a Dios, cuya perfección es infinita. En la metafísica del amor de Ficino y León Hebreo, el amor no se concibe solo como un movimiento que parte de la carencia y busca remediarla mediante la apropiación de algo que la satisfaga, sino también como un movimiento que brota de la sobreabundancia, de la plenitud infinita que “quiere desbordarse en la generosidad del dar, del regalar, del crear, del dar vida y felicidad a los hombres” (p. 107). Este amor no busca remediar una carencia del amante, sino del amado, al que el amante quiere hacer partícipe de su perfección. Para el neoplatonismo, ambos procesos del amor son uno y el mismo movimiento, de modo que no pueden darse el uno sin el otro. En León Hebreo, el amor como carencia solo puede darse en el hombre; el amor como plenitud es común: se da en Dios de forma perfecta; pero también hay atisbos de él en el plano humano, como son el amor del padre al hijo, del maestro al discípulo o del amigo virtuoso al que no lo es. El amor humano presenta dos caras: como carencia es una pasión, como plenitud se desvincula de la pasión y del cuerpo e inicia un ascenso hacia Dios. Hoyos sostiene que esta doble concepción leonina del amor, humana y metafísica, puede servir para aclarar la incoherencia entre la segunda mitad de *E V* y el resto de la obra. Aun cuando en la *Ética* Spinoza abandona la antropología negativa de la debilidad del *Tratado Breve* por una antropología de la potencia, la descripción del amor humano en *E III* como pasión vinculada con la finitud y el cuerpo sigue la línea esbozada por León Hebreo del amor como carencia. El amor se entiende aquí como transición del amante a una mayor perfección, la cual recibe de la idea de una causa exterior. Spinoza señala los riesgos de este amor —puede engendrar odio, celos, conflictos—, pero también sus virtudes: a diferencia del odio que es una pasión triste, el amor es una pasión alegre que aumenta nuestra potencia y nos da el primer impulso en el itinerario ético hacia la virtud, la libertad y la felicidad, itinerario en el que el amor humano pasional se transforma en un afecto activo de amistad relacionado con la generosidad, que

ya no se concibe desde el recibir, sino desde el dar. Hoyos denomina “naturalista” a este planteamiento ético, el cual se ve amenazado por el cambio de perspectiva adoptado por Spinoza en la segunda mitad de *Ética V* y que la autora explica a partir del cambio realizado por León Hebreo desde su concepto humano de amor-pasión como carencia al concepto metafísico de amor como plenitud cuyo paradigma es el amor de Dios. Tras haber afirmado Spinoza que Dios no ama ni odia a nadie por no estar sujeto a las pasiones; en la segunda mitad de *Ética V*, dice que Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito del que forma parte el amor de Dios a los hombres, el cual es una sola y misma cosa con el amor intelectual del alma hacia Dios. Este amor surge de la potencia infinita de Dios de la que los hombres son una expresión; es la plenitud divina que se expresa en todo el universo y en cuyo seno está incluido también el amor intelectual del alma hacia Dios, un amor accesible solo a los sabios que han alcanzado la “ciencia intuitiva” y que conciben, pues, las cosas de una manera sabia, *sub specie aeternitatis*, es decir, “en su orden necesario, como expresión de la esencia misma de Dios” (p. 142). Hoyos considera que este es el “momento leonino” de la *Ética*, momento que Spinoza superará, no obstante, en cierto modo, en la medida en que, tras señalar esta vía de la eternidad, vuelve a reivindicar la validez del itinerario ético naturalista antes descrito. Y es precisamente en este itinerario ético naturalista donde Hoyos encuentra “la originalidad del planteamiento de Spinoza y su fecundidad, por cuanto conecta con otros enfoques contemporáneos sobre el amor y los afectos en general” (p. 144).

La segunda parte de la obra se inicia con el capítulo cinco, en el que la autora analiza las implicaciones políticas de la distinción spinozista entre pasiones tristes y pasiones alegres en el diseño de políticas basadas en el miedo y políticas fundadas en el amor. Spinoza emprende su reflexión política oponiéndose a la tradición idealista de corte platónico que ignora la verdadera naturaleza humana y niega su carácter pasional. La política, para Spinoza, no puede hacerse al margen de la naturaleza humana y de sus pasiones, pero teniendo siempre en cuenta que todas las pasiones no son adecuadas para organizar un buen Estado. El miedo a la inseguridad es necesario para constituir el Estado; pero en él no se puede fundar nunca una buena política, ya que el fin de ésta ha de ser liberar al hombre del miedo. La buena política ha de basarse en “el amor a la libertad” (p. 162). La tesis de Inmaculada Hoyos es que “para poder realizar esta distinción entre afectos políticos y darle mayor poder político al amor que al miedo, sin renunciar al realismo, Spinoza ha tenido que trazar un itinerario ético” (p. 161), que parte de las pasiones alegres sin las que la razón no podría hacernos virtuosos, libre ni felices, y culmina en el “amor intelectual”, fundamento del verdadera Estado democrático orientado a la paz y constituido por el poder de la multitud libre. “El amor a la libertad –escribe Hoyos– es la expresión a nivel político del amor intelectual de Dios en el que culmina el itinerario ético spinoziano” (p. 163). La autora se adhiere a la reivindicación que hace Negri de la importancia política del amor intelectual como expresión de la esencia colectiva, de la potencia de la multitud, y cita a Negri: “nosotros, partido de los spinozistas, nos atrevemos a hablar de amor, sin tapujos, como la pasión más fuerte que crea la existencia común y destruye el mundo del poder” (p. 164). Sin embargo; por mi parte, no puedo dejar de plantearme dos preguntas: ¿puede considerarse en Spinoza el amor intelectual como una pasión?; ¿en ese Estado fundado en el amor intelectual sería más necesaria la política que “en el país de la Utopía o en el siglo dorado de los poetas”?

En el capítulo sexto, de la mano del estoicismo antiguo, de Spinoza y de Marta Nussbaum, I. Hoyos busca una respuesta a la cuestión de qué podemos hacer ante la pasión del miedo y, en concreto del miedo a la muerte. Comienza reconociendo la pertinencia de la crítica de Nussbaum al argumento estoico de la autosuficiencia de los valores, en cuanto el miedo a la muerte expresa un reconocimiento de la vulnerabilidad, el riesgo y la finitud como condición de posibilidad de los valores humanos, como la fortaleza, la moderación, la justicia o la generosidad, de modo que la supresión de la mortalidad provocaría la muerte de estos valores tal como los conocemos desde el momento en que solo son concebibles recurriendo a la conciencia de que nuestras oportunidades son finitas porque somos mortales. Sin embargo, admitiendo que la finitud es condición de posibilidad de los valores humanos, la autora rechaza que el miedo a la muerte sea el afecto que mejor expresa ese reconocimiento, porque, como nos enseña Spinoza, el miedo es una pasión triste que empobrece la vida del que la sufre y le impide aspirar a estados de mayor perfección. El enfoque de Spinoza nos permite fundar los valores humanos en afectos alegres que secunden nuestro *conatus* y aumenten nuestra potencia, como es el caso del amor, el cual “también expresa nuestra conciencia del vínculo indisoluble que hay entre finitud y valor” (p. 193). El amor como pasión se experimenta como carencia que busca superarse y, en ese esfuerzo guiado por la razón, se transforma en otro amor más pleno, la amistad que brota de la generosidad, una forma de la fortaleza que ya no es la del sabio estoico autosuficiente, sino la del hombre fuerte que sabe que fuera de él hay muchas cosas útiles que concuerdan con su naturaleza y que debe apetecer y que la más excelente de todas es el hombre. “El amor –concluye Hoyos– como vínculo universal en el plano finito es la respuesta más adecuada a nuestros valores, indisolublemente ligados con nuestra condición frágil y vulnerable” (p. 195).

El capítulo séptimo, con el que acaba la segunda parte del libro, analiza con categorías spinozistas una de las patologías más graves de nuestras sociedades occidentales: el miedo exacerbado (hiperfobia), amplificado por los *mass media* y rentabilizado por ciertos políticos. Esta patología se manifiesta en una política del miedo que nos vende una seguridad imposible al precio de nuestra libertad, creando las sociedades más seguras habidas en la historia y que, paradójicamente, nos hacen sentirnos más inseguros porque nos han privado de la capacidad para asumir riesgos o convivir con ello. La raíz ontológica de esta patología se encuentra en que el miedo es una pasión triste que disminuye nuestra potencia y limita nuestras posibilidades vitales. La solución estará, pues, en aumentar nuestro *conatus*, en potenciar nuestro ser. La terapia spinozista consiste en “conjugar la razón con el deseo y las pasiones alegres para liberarnos de la servidumbre o impotencia humana” (p. 211). Hemos de incentivar las alegrías y los deseos, primero los pasivos y después los activos con el concurso de la razón, para incrementar la potencia de nuestro ser. La filosofía de Spinoza nos muestra que se pueden superar las patologías del miedo oponiendo resistencia a la hiperfobia y vencéndola, en lo posible, con un afecto contrario, alegre y acorde con la razón, a saber, el amor a la libertad.

La tercera parte de la obra, “El hilo conductor del cuerpo”, consta de dos capítulos. El octavo nos propone “pensar cómo puede entenderse el arte desde las premisas teóricas de Spinoza” (p. 221). Hoyos recoge de Mignini los distintos significados del término *ars* en Spinoza, pero lo que le interesa es el sentido primario de este concepto en el pensamiento de Spinoza, sentido que permite poner en relación todos los demás. En este sentido, el arte es expresión de la potencia de un cuerpo

en cuanto capacidad de ser afectado por otros cuerpos y capacidad de afectarlos a su vez. Si adoptamos el punto de vista pasivo, nos encontramos con el primer concepto spinoziano de arte como potencia de los cuerpos que se expresa en las afecciones o imágenes que los cuerpos exteriores imprimen en el lienzo de nuestro cuerpo y constituyen una primera y valiosa percepción de ambos por muy confusa e inadecuada que sea en tanto que producto de la imaginación. Desde el punto de vista activo, nos encontramos con el segundo concepto spinoziano del arte entendido como nuestra capacidad para componer las relaciones de nuestro cuerpo con otros, convirtiendo nuestras pasiones en acciones, adueñándonos de nuestra potencia y erigiéndonos en creadores de nuestra propia vida. En ambos aspectos del arte, encuentra Hoyos la manifestación del amor: en el aspecto pasivo, se manifiesta el amor apasionado que no es sino la primera alegría que brota del encuentro entre dos cuerpos que convienen en naturaleza; en el aspecto activo, el arte de componer relaciones es también en el fondo el arte de amar. Hoyos concluye este capítulo subrayando que, en Spinoza, el arte constituye el envés de su filosofía: por una parte, el arte sirve para confirmar lo que explica la filosofía; pero, por otra, puede ir más allá de la filosofía, ya que el arte constituye el dominio de lo inadecuado, lo singular y distinto, lo imaginario y, “en este sentido puede ayudar a la filosofía a pensar lo que, en principio, es un impensado para ella” (p. 244).

El noveno y último capítulo de este libro va más allá de la filosofía de Spinoza y se propone sacar a la luz la base afectiva o pulsional y la estructura agonística de la *parresía* foucaultiana y de la *Redlichkeit* nietzscheana como modos de decir que crean formas inéditas de vivir. La franqueza foucaultiana y la honradez nietzscheana se encarnan en la vida del cínico, “esa vida que exhibe la verdad sin pudor por insoportable que sea” (p. 263). El cínico no se limita a decir la verdad, sino que la vive, mostrándola en el espacio público con su cuerpo de un modo discrepante y escandaloso.

Para finalizar, solo quiero resaltar la insistencia de la autora en reiterar que la distinción fundamental de la *Ética* de Spinoza es la que tiene lugar entre las pasiones alegres y las pasiones tristes, mientras que la distinción entre afectos pasivos (pasiones) y afectos activos (acciones) es secundaria. Y la razón que da estriba en que las pasiones alegres son el punto de partida imprescindible para todos los esfuerzos posteriores de la razón, los cuales no serían posible sin ellas. Sin duda, la autora tiene toda la razón cuando afirma que en las pasiones alegres “se encuentra una primera experiencia sin la que no se inicia el camino de la sabiduría” (p. 21), pero no creo que esto justifique conceder más valor al inicio del camino que a su recorrido: ¿acaso concedemos más mérito al que por casualidad da bien las primeras zancadas en una carrera que al que la culmina con un esfuerzo inteligente? No obstante, no puedo terminar sin manifestar mi reconocimiento del excelente trabajo que Inmaculada Hoyos nos ofrece en este libro.

Julián Carvajal

Jaquet, Chantal: *Spinoza à l'oeuvre. Composition des corps et force des idées*. Paris, Publications de la Sorbonne, 2017, 236 p

Chantal Jaquet prosigue su ya largo periplo en torno a la obra de Spinoza con una serie de trabajos reunidos en este volumen, cuyo objetivo es exponer de qué manera las ideas espinosianas conservan su vigencia en la actualidad y siguen actuando, a veces de maneras insospechadas, sobre nuestras mentes. El libro se articula en torno a dos ejes fundamentales recogidos en el subtítulo: la noción de cuerpo en la filosofía de nuestro autor y su diferentes declinaciones: cuerpo animal, cuerpo humano, cuerpo propio y cuerpo político y la fuerza actual de las ideas espinosianas en diferentes campos: derecho, política, biología, sociología, entre otros. A estas dos caras se añade una interesantísima introducción que delimita el papel de la historia de la filosofía en la construcción actual de la filosofía y constata que no se puede hacer filosofía sin tener en cuenta de forma consciente el peso del pasado sobre nuestras mentes actuales; y, por otra parte, que hacer historia de la filosofía es hacer también filosofía y no meramente filología, como muy bien puso de relieve entre nosotros Gustavo Bueno. No se trata tanto de hacer historia de la filosofía sino de deshacerla de forma consciente para poder pensar de otra manera, como ya hizo Michel Foucault.

La lectura de Jaquet se basa en lo que la propia autora denomina ‘puntillismo metodológico’ y que consiste en dar importancia a las palabras concretas empleadas por los autores y en explicar su presencia o ausencia en los textos, sin importaciones de ideas ajenas a los mismos. Se trata de leer los textos clásicos desde ellos mismos, partiendo de la idea de que toda lectura es una traducción y una interpretación y de que no hay que proyectar sobre dichos textos nuestras categorías (como de manera magistral hace entre nosotros con los textos griegos, Aida Míguez Barciela). Por otra parte, el puntillismo metodológico no se limita al texto concreto ni siquiera a su contexto inmediato sino que lo inserta en el marco de una dinámica de las ideas que sigue unas líneas de fuerzas dominantes. Las ideas se despliegan en su movimiento y concuerdan o no entre ellas, sin necesidad de aludir a los autores que las defienden. La fuerza de las ideas depende de su potencia intrínseca, de su realidad y perfección relativa en el marco del campo de fuerzas que ellas mismas constituyen. Pero también dicha fuerza de las ideas depende de su capacidad para generar afectos, especialmente afectos alegres capaces de contrarrestar la fuerza opuesta de las pasiones. El campo de las ideas no es solo intelectual sino también afectivo y las ideas no solo tienen que ser verdaderas sino también generadoras de afectos activos y potenciadoras de aumentos de esencia y de perfección.

La primera parte del libro se centra en diferentes problemas ligados con la idea de cuerpo y así se analiza lo que quiere decir Espinosa cuando afirma la unidad de la mente y el cuerpo en un solo individuo considerado unas veces a partir del atributo del pensamiento y otras a partir del atributo de la extensión; se plantea el problema del alma de los animales, un tema clásico de la época; la relación entre la conciencia de sí y el cuerpo propio; la constitución del cuerpo político y del papel que en dicha constitución tiene la formación de un pensamiento de lo común basado en la comunicabilidad de los atributos y las nociones comunes; la problematicidad inherente al concepto de un estado de naturaleza y su compleja relación con la constitución del cuerpo político; se plantea un motivo poco analizado del fundamento

de la política que sería el deseo (*desiderium*) de venganza como resultado de un acuerdo afectivo de la multitud; la paradoja de una política basada en la libertad de pensamiento que, sin embargo, impone restricciones severas sobre la libertad de actuar.

La segunda parte del libro reflexiona sobre la fuerza de las ideas espinosianas a lo largo de la historia, a la luz de las diversas interpretaciones de las mismas. En ese sentido, se parte de la práctica misma de Espinosa como receptor e intérprete crítico de la obra de Descartes y comentador de sus *Principios de Filosofía* y se explora la fuerza de las ideas de nuestro autor según una lógica triple: una lógica de confrontación, especialmente frente a Descartes, pero también frente a Pascal; una lógica de la recepción, estudiando el ejemplo de la fascinación-repulsión que la obra de nuestro autor suscitó en el pensamiento católico francés del siglo XIX y su recuperación admirativa por Damasio en nuestra época en tanto que precursor de algunos hallazgos actuales en el campo de la biología; una lógica, por fin, del uso actual de dichas ideas para pensar problemas de la actualidad política y de la reproducción social. Como vemos una problemática compleja y variada a la que no podemos, por razones obvias, analizar como se merece, por lo que vamos a limitarnos a hacer una serie de calas en la misma.

Entre las problemáticas asociadas al cuerpo resaltamos el papel del cuerpo propio en la constitución de sí y las cuestiones en torno al cuerpo político. En efecto, para la constitución del sí mismo es esencial el cuerpo, ya que “no se podrá comprender la mente humana de forma adecuada si no se conoce de manera adecuada la naturaleza de nuestro cuerpo”, dice Espinosa (E, II, 13 e). Pero la naturaleza de nuestro propio cuerpo no se puede conocer directamente porque: “la mente humana no conoce el cuerpo humano y no sabe que existe más a través de las ideas de las afecciones por las que el cuerpo está afectado” (E, II, 19). Por lo tanto, se da una conexión íntima entre el propio cuerpo y la mente, pero no hay un conocimiento directo e inmediato de dicho cuerpo, posición que con algunos matices sostendrá también Kant al hablar de un yo escindido. La determinación de lo interior solo es posible a través de lo exterior, es la expresión de la causalidad inmanente que rige en el conjunto de la naturaleza y por ello solo mediante el concurso de los otros cuerpos podemos descubrir nuestro propio cuerpo.

Respecto al cuerpo político Jaquet desarrolla diversas cuestiones: en primer lugar, el paso de un bien supremo comunicable que es el objetivo final del sabio como se ve en los primeros escritos a un bien común político basado en las nociones comunes, expresión última de la causalidad inmanente que gobierna la naturaleza en su conjunto. En segundo lugar, se trata la cuestión del papel de la noción del estado de naturaleza en las diversas obras de Espinosa, su comparación con el tratamiento por parte de Hobbes de dicha noción y las tensiones internas que mantiene con el estado religioso y con el estado civil. Mientras que en el *Tratado teológico-político* el estado de naturaleza se presenta como un estado anterior al estado religioso y al estado civil, ya que en él no hay noción de pecado ni de delito, en el *Tratado político* mantiene su virtualidad a pesar del rechazo de la idea de contrato social, ya que alude a un modelo de libertad y de igualdad al que los hombres aspiran por naturaleza y que nos sirve como piedra de toque para evaluar la perfección de los diferentes regímenes políticos. El estado de naturaleza para el individuo alude a su posible vida fuera del estado; para las multitudes supone un momento de transición y discontinuidad entre las diversas formas de la sociedad civil; por último, para los estados en sus relaciones mutuas muestra su verdadera situación de mutua independencia y competencia.

También se analiza el papel que en la constitución de los estados políticos juega el deseo (no realizado) de venganza respecto de un mal sufrido en común, en tanto que base del acuerdo afectivo de la multitud. Dado que los estados políticos no tienen su base en la razón (frente a Hobbes) sino en los afectos, la autora sitúa el deseo de venganza, junto con el temor y la esperanza como los fundamentos afectivos de la constitución del cuerpo político. Por último, se plantea una paradoja en la filosofía política de Espinosa que mientras que defiende una libertad total de pensamiento, restringe, en cambio, la libertad de acción a lo acordado de forma mayoritaria por la multitud que es lo promulgado como ley por el poder político. Si la libertad total de pensamiento se continuara en una libertad total de acción, la convivencia política sería imposible, ya que la obediencia a la ley es el elemento esencial de la paz social. Cada uno puede pensar lo que quiera, pero sus acciones tienen que atenerse a las leyes y estas leyes serán tanto más estables y poderosas cuanto mejor reflejen las opiniones mayoritarias en la multitud. La libertad religiosa se une en el pensamiento espinosiano, como en Grotius, a un *ius circa sacra* detentado por los poderes públicos que son los que regulan los aspectos públicos de las religiones.

De la segunda parte del libro, queremos destacar las razones por las que el *Tratado político* tiene en la actualidad una gran importancia. Una de las cuales, si no la más importante, es el abandono/rechazo del contractualismo (todavía presente en el *Tratado teológico-político*) lo que supone una interpretación naturalista de surgimiento del estado político, liberada del artificialismo y el utopismo que suelen acompañar al contractualismo clásico. El *Tratado político* explica el surgimiento del estado político y la organización de la multitud a partir del juego de las relaciones afectivas interindividuales o *transindividuales* –en terminología de E. Balibar–, relaciones basadas en la imitación de los afectos y en los miedos y aspiraciones comunes. La multitud se constituye como cuerpo político mediante la regulación a través de reglas e instituciones de la potencia colectiva. La noción de multitud es retomada por Negri y Hardt, en toda su inmanencia, como una crítica de toda trascendencia del poder político respecto de la potencia de los individuos que la constituye, una potencia corpórea y activa, la *essentia actiosa*. Para Negri y Hardt no se trata tanto de ser multitud cuanto de hacer multitud, es decir, organizar un proceso auto-constituyente material y colectivo dirigido por unas nociones y unos afectos comunes, un proceso transindividual que dirige la multitud como por una sola mente, sin anular, sin embargo, su pluralismo y su multiplicidad internos. Por último, el economista F. Lordon ha resaltado las virtualidades del pensamiento espinosiano, en general, y del *Tratado político*, en particular, para las ciencias sociales y la economía, un pensamiento caracterizado como: un naturalismo integral, un determinismo integral, un antihumanismo teórico que le permite denunciar las ilusiones del individualismo metodológico y despliega una concepción relacional de las realidades humanas.

Por último, Chantal Jaquet analiza la aplicación del espinosismo en la filosofía social, especialmente en el campo de las transclases y la no reproducción, es decir, el estudio de los pasos de una clase a otra que parecen contravenir la idea común de que las clases se autorreproducen y de que cada individuo no puede abandonar su clase de origen. Se utiliza el espinosismo para hacer una aproximación teórica al estudio de los individuos singulares a partir del tercer género de conocimiento, la ciencia intuitiva, que afirma que hay en Dios una idea que expresa *sub specie eternitatis* la esencia de tal o cual cuerpo humano (*Ética* V, 22). Al estudio de los individuos

transclases el espinosismo también aporta su modelo determinista causal que articula las determinaciones internas y externas de la conducta de los individuos humanos en su especificidad mediante la consideración de la dinámica del entrelazamiento de las causas en el seno de un determinismo inmanente e integral, como vimos antes, que va más allá de un libre albedrío (ilusorio) y del fatalismo de un destino contemplado como inexorable. La no reproducción no es un fenómeno meramente individual, sino más bien, transindividual, ya que sigue unas pautas generalizables que van más allá del caso singular. El espinosismo aporta al estudio de estos fenómenos su rica teoría de los afectos, resultado de la interacción del individuo concreto con su medio social, de la confluencia entre la potencia causal del ser humano y la potencia de las causas exteriores que actúan sobre él, entre el *ingenium* o la complejidad del individuo y su contexto social. El estudio de los casos de transclase nos muestra que las identidades sociales no son fijas, ni están dadas de una vez por todas, sino que son fluidas, flotantes, fluctuantes y que se pueden moldear según las circunstancias y los propios impulsos. Es posible la desidentificación de los individuos, basada en una noción desustancializada del yo, que adquieren una nueva identidad, sin abandonar completamente su identidad de origen, dando lugar a un mestizaje innovador y creativo.

Como conclusión, podemos decir que el presente libro muestra la capacidad de la investigadora Chantal Jaquet en dos aspectos. Como fina historiadora de la filosofía, siempre atenta a la presencia o ausencia de las palabras fundamentales en los escritos de los filósofos y siempre en busca de conceptos presuntamente marginales, pero que muestran, cuando se analizan bien, unas potencialidades heurísticas muy importantes. Y como persona comprometida con su tiempo que enfoca los problemas actuales a la luz ontológica, ética y política del espinosismo, desvelando la modernidad de un pensamiento, el espinosiano, del que todavía no sabemos lo que puede en relación con la comprensión y transformación de nuestro tiempo.

Francisco José Martínez

Jelles, Jarig : *Préface aux Œuvres posthumes de Spinoza*. Trad. Bernard Pautrat, Paris, Allia, 2017, 178 p.

Resulta inexplicable cómo siendo Francia el país donde probablemente más estudios se publican sobre Spinoza no haya sido traducido hasta ahora un texto que, aunque no es del mismo Spinoza, es clave a la hora de comprender el espinosismo y su recepción. Escrito por Jarig Jelles en holandés y traducido por Louis Meyer al latín, el Prefacio a la edición de las *Opera Postuma* de 1677 acaba de ser traducido por Bernard Pautrat y publicado en las ediciones Allia. Las traducciones de Pautrat – quien ha vertido al francés el *Tratado de la Reforma del entendimiento*, la *Ética* y el *Tratado Político*– se caracterizan por su cuidado y precisión. La traducción del texto de Jelles, publicado junto con edición latina, está acompañada de un estudio introductorio escrito por Pautrat, así como un apartado de citas donde son traducidas de la manera más fiel posible todas las referencias bíblicas a las que el texto alude.

Lo característico del prefacio es la asimilación que hace Jelles de spinozismo y cristianismo, como si la filosofía de Spinoza no hiciera sino enseñar la verdadera doctrina cristiana que, a su vez, tendría algo de spinozista. Teniendo esto en cuenta

podemos pensar que la razón por la cual este texto no ha sido anteriormente traducido al francés es probablemente análoga a la razón por la que toda una tradición cristiana ha querido alejarse al máximo de la filosofía de Spinoza. Y esa razón por la que muchos estudiosos franceses de Spinoza habrían dejado de lado este texto es que: “tranchait nettement avec l'idée généralement véhiculée par la tradition spinoziste française, surtout au XXème siècle, d'un Spinoza étranger à toute religiosité, critique des Écritures, quasi matérialiste, voire tout simplement athée” (p. 10).

La absoluta equiparación de la filosofía spinozista con el cristianismo propuesta por la lectura de Jelles choca con una lectura atea de Spinoza. Algo similar habría sucedido con la Escritura. Los traductores de la Biblia, sobre todo los recientes, habrían querido borrar el mensaje racional que ésta propone. Pautrat remarca por ejemplo, a partir de una cita de Jelles (p. 71), que en *Romanos* 12:1 el mensaje de San Pablo se presenta como un mensaje racional. En efecto, San Pablo utiliza el término “λογος” en griego, y tanto la vulgata como las traducciones reformistas de la Biblia (entre ellas la traducción castellana de Reina de 1569) traducen efectivamente por “racional”. Sin embargo, después de la edición de Saci de 1667 se añade a “racional” el término “espiritual” que no aparecía en el texto original (“pour lui rendre un culte raisonnable et spirituel”, p.19). Y así, las traducciones habrían comenzado a sustituir el término “racional” por “espiritual” para verter “λογος”, eliminando con ello el propósito genuinamente racional de las Escrituras. Pautrat, buen conocedor del griego, traduce *Romanos* 20:1 en los términos siguientes: “Je vous exhorte donc, frères, par les compassions de Dieu, à offrir vos corps en sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu, ce qui sera de votre par un culte rationnel” (p. 18).

Como el propio Pautrat ha subrayado en sus lecciones de Seminario: *Spinoza à Paris* 8 [<https://www.youtube.com/watch?v=Njge8IgN8G8&t=4s>], el tiempo transcurrido entre la muerte de Spinoza y la publicación póstuma de sus obras es muy corto, pues era necesario reunir todos los documentos, llevarlos al editor e imprimirlos. De ahí que esta edición podría haber sido preparada ya en vida de Spinoza, y tal vez, conociendo la precisión de Spinoza y el cuidado de lo que se publicaba en su nombre, el filósofo podría haber tenido acceso a este texto. Pero es sólo una suposición. Lo que no es una suposición es el acuerdo de Spinoza con las tesis de Jelles expuestas en *Profesión de fe*, como lo muestra la carta 48B (p. 12).

He aquí pues el cristianismo spinozista: esa mezcla de la geometría más afilada y de la religión más simple, como un deseo de la salvación de los hombres y como un camino por recorrer: “Et après tout, n'est pas ça, Spinoza? Euclide dans une main, la Bible dans l'autre” (p. 45)

Mario Donoso

Jellesz, J., Meyer, L. [*BdS. Opera Posthuma. Praefatio. Index rerum*]. *Spinoza par ses amis*. Traduction, Presentations, Préface par Maxime Rovere, Paris, Ed. Payot & Rivages, 2017, 328 p.

El año 2017 ha conocido dos versiones en francés de un mismo texto: el Prefacio puesto por Jarig Jelles a las *Opera Posthuma* (1677) de Spinoza. Tenemos, en efecto, la versión bilingüe de Bernard Pautrat (Paris, Allia, 2017) cuya recensión ha sido hecha por Mario Donoso para este Boletín, y la versión en francés de Maxime Rovere (Payot & Rivages, Impr. Barcelona, 2017) cuyo resumen daré en lo que sigue. De

entrada, esta curiosa circunstancia editorial deja de manifiesto el interés suscitado entre los especialistas por el texto que precede a las obras de Spinoza publicadas a título póstumo por sus amigos en 1677.

Ese interés está más que justificado porque se trata de una pieza que, por una parte, está llamada a facilitar al lector de 1677 (interesado por Spinoza al tiempo que prevenido por su fama de autor escandaloso) la entrada a sus textos inéditos. Mas, por otra parte, el *Praefatio* posee también un interés histórico en lo tocante a su autoría y destino: escrito inicialmente por Jarig Jelles en holandés para introducir la versión de las *Nagelate Schriften*, fue vertido al latín para servir de prólogo a las *Opera Posthuma*, (posiblemente por L. Meyer), y, en cuanto a su destino infausto desde el siglo XIX hasta hoy, hay que destacar que aparece fragmentado en la edición Bruder, para ser borrado del cuerpo de las obras póstumas de Spinoza en la edición preparada por Ginsberg, siendo felizmente recuperado por Fokke Akkerman en 1979 y en 1980. Así pues está más que justificada la curiosidad de Maxime Rovere por ese *Praefatio* y por el *Index rerum*: “Jamais cités, peu étudiés, à peine parcourus des yeux par quelques latinistes, ces textes auront attendu trois cent quarante ans avant d’être traduits en français. Quelle chance pour nous, et quel mystère!” (p. 12).

Dos ideas centrales son subrayadas por Rovere en el texto de presentación a su traducción francesa del *Praefatio* y del *Index rerum* de las *B. de S. Opera Posthuma* (pp. 7- 18): la primera tiene que ver con el papel desempeñado por estas dos piezas en el nacimiento del spinozismo, no debiendo ser consideradas sólo como una prueba de la amistad de Jarig Jelles y de Ludowijk Meyer hacia el filósofo, sino que constituyen un testimonio representativo del primer spinozismo, el que acompañó a Spinoza durante su vida. La segunda idea, estrechamente relacionada con la anterior, es la definición de ese spinozismo, común a Spinoza y a sus amigos, como filosofía del *recommencement* (p. 13). Pensado en estos términos, se trata justamente de un pensamiento contrario al spinozismo que nos ha sido legado: un sistema puro y cerrado de conceptos, escrito por un hombre aislado de su contexto. Antes bien, Rovere denuncia el carácter fantasmagórico de tal interpretación y enfatiza el papel decisivo del entorno de Spinoza en la construcción de su filosofía (como hiciera con anterioridad en su libro *Le Clan Spinoza*). El spinozismo –tal como él lo entiende– pasa por comprender las influencias del entorno socio-cultural sobre el filósofo, así como la interacción de éste con sus colaboradores y amigos, título que recae con todo derecho en el colegiante Jarig Jelles y en el médico Lodewijk Meyer.

El *Praefatio* a las *B. de S. Opera Posthuma* (1677), escrito en holandés por Jelles y vertido al latín (y con alguna variante por Meyer), sirve de base a la edición del texto en inglés realizada por Akkerman y Hubbeling en 1979 y 1980. Y este documento es, a su vez, la fuente en la que se basa la presente traducción francesa de Maxime Rovere (pp. 29-77). Su versión incluye además (pp. 21-28): un brevísimo prólogo explicando el contenido del texto y una nota donde se detallan los aspectos específicos de la edición.

¿Cuál es el contenido de ese *Praefatio*? Ante todo, un relato biográfico de Spinoza que acentúa la coherencia entre su forma de vida y su filosofía; incluye además una presentación de los cinco textos inéditos que componen las Obras póstumas de 1677: la *Ética*, los inacabados *Tratado político* y *Tratado de la reforma del entendimiento*, las *Cartas* y el *Compendio de Gramática hebrea*. Y a eso se añade también una apología del filósofo, en la que Jelles “interpreta” a Spinoza a la luz de su propio marco evangélico, es decir, mostrando la compatibilidad entre la hermenéutica bíblica y el naturalismo filosófico.

Por lo demás, el lector del libro de Maxime Rovere encontrará entre las páginas 91 y 206 la primera traducción al francés del *Index rerum* puesto por L. Meyer (1677) –ayudado posiblemente por J. Bouwmeester y P. van Gent-. Este *Index* es una suerte de apéndice de las *Opera posthuma*, integrado por... ¡nada más y nada menos que 456 entradas! Un repertorio diverso y diversificado de nociones pertenecientes a distintos campos del saber (metafísica, matemáticas, teología, política, psicología) y de nociones de uso común en la vida. Previene Rovere contra una lectura del Índice como si encerrase los dogmas sagrados del catecismo spinozista, y recomienda entenderlo como “un vaste échiquier linguistique né de l'équivocité des mots, où des textes toujours polyphoniques rayonnent dans tous les sens”; de tal manera que, aun aceptando que se puede seguir hablando de spinozismo, se trataría de un “spinozisme déstructuré” (p. 88).

En este orden de cosas resultará de gran interés para cuantos se interesan por el tema de la afectividad en Spinoza, consultar la larguísima relación de casi una setentena de nombres de afectos, entre los cuales destacan: *Admiration*, *Allégresse* (*hilaritas*), *Ambition* (*Ambitio*), *Amour* (*amor*), *Avarice* (*avaritia*), *Aversion*, (*aversio*), *Bienveillance* (*benevolentia*), *Bravoure* (*animositas*), *Chagrin* (*afflictio*), *Charité* (*caritas*), *Chasteté* (*castitas*), *Clémence* (*clementia*), *Colère* (*ira*), *Contentement* (*gaudium*), *Courage* (*audacia*), *Crainte* (*metus*), *Cruauté* (*crudelitas*), *Dérision* (*irrisio*), *Désespoir* (*desperatio*), *Désir* (*cupiditas*), *Dévotion* (*devotio*), *Douleur* (*dolor*), *Doute* (*dubitatio*), *Embarras* (*verecundia*), *Émulation* (*emulatio*), *Ennui* (*fastidium*), *Envie* (*invidia*), *Espoir* (*spes*), *Estime de soi* (*philautia*), *Excitation* (*titillatio*), *Force d'Âme* (*fortitudo*), *Gloire* (*Gloria*), *Grandeur d'Âme* (*generositas*), *Haine* (*odium*), *Hésitation* (*fluctuatio*), *Honte* (*pudor*), *Horreur* (*horror*), *Humanité* (*humanitas*), *Indignation* (*indignatio*), *Ingratitude* (*ingratitude*), *Jalousie* (*zelotypia*), *Joie* (*laetitia*), *Lâcheté* (*pusillanimitas*), *Lubricité* (*libido*), *Luxure* (*luxuria*), *Mépris* (*despectus*), *Mésestime* (*contemptus*), *Miséricorde* (*misericordia*), *Modestie* (*modestia*), *Orgueil* (*superbia*), *Panique* (*consternatio*), *Peur* (*timor*), *Piété* (*pietas*), *Pitié* (*commiseratio*), *Rabaissement* (*abjectio*), *Raison* (*ratio*), *Rancune* (*ultio*), *Regret* (*desideratio*), *Remords de conscience* (*morsus conscientiae*), *Repentir* (*poenitentia*), *Satisfaction de soi* (*acquiescentia in se ipso*), *Sobriété* (*sobrietas*), *Stupeur* (*stupor*), *Surestime* (*aestimatio*), *Tempérance* (*temperantia*), *Tristesse* (*tristitia*).

Completan el presente volumen más de un centenar de notas (pp. 209-219) puestas por Maxime Rovere a la presente edición, un Índice de nombres y una Tabla general de contenidos. A través de todo ello llevará a término eficazmente su proyecto, que no es directamente Spinoza cuanto la recuperación de ese contexto holandés que circunscribe el spinozismo al pensamiento de la refundación.

Este extraordinario libro de bolsillo, lejos de ser una pieza museística, propone una interpretación de la filosofía de Spinoza desde perspectiva sociocultural. Por lo que, se esté de acuerdo o no con ello, su lectura es imprescindible para los especialistas.

Maria Luisa de la Cámara

Juffé, Michel : *Café Spinoza*. Paris, Le Bord de L'Eau, 2017, 259 p.

Después de la publicación de la correspondencia entre Freud y Spinoza con la que Michel Juffé sorprendió al público académico, acaba de aparecer en las ediciones Le

Bord de L'eau *Café Spinoza*. Ameno y sencillo, este libro podría tomar como punto de partida una situación hipotética. Imaginen a Spinoza sentado en la mesa de un café por la que van pasando algunos de los más notables pensadores, como por ejemplo Nietzsche, que abrirá una debate entre su “*Deus sive Chaos*” y el “*Deus sive Natura*” spinozista; o a Epicuro con Spinoza charlando sobre la ética del placer. Imaginen el resumen de esa discusión, las líneas de debate, los acuerdos y desacuerdos, los equívocos y las coincidencias. *Café Spinoza*, con un lenguaje sencillo sin por ello renunciar a la forma académica, se propone de reconstruir estos debates mostrando con ello la actualidad de la filosofía spinozista.

El libro está integrado por una serie de textos, en los que se compara el pensamiento de Spinoza con otras tradiciones filosóficas, lo que permite no solamente el contraste entre dos estilos de pensamiento, sino un debate coral. Tomemos como ejemplo la contraposición Spinoza-Levinas, cercana al análisis entre las formas de adaptación que para Darwin y Spinoza tienen los individuos ya que en el centro de estos dos debates se sitúa la noción de perseverancia “*conatus*”. Para Juffé, Spinoza es un predecesor de Darwin porque, en primer lugar, parte de una idea de naturaleza que niega toda transcendencia y finalidad; en segundo lugar, porque Spinoza explica el esfuerzo de todo individuo por perseverar (*conatus*), tratando, en tercer lugar, a los hombres como un individuo natural más sin por ello, en cuarto lugar, renunciar a una ética de la utilidad interhumana.

Sin embargo, la noción de conato, entendida como movimiento por el que cada individuo se esfuerza por perseverar en el ser no debe entenderse como una lucha entre los individuos. Como Spinoza muestra en su noción de individuación, es preferible, para una multitud de individuos, unirse entre ellos en un esfuerzo común. Así, la idea de *conatus* permite de pensar la unión los individuos y la composición de nuevos individuos más complejos. El individuo se define, por lo tanto, en términos relacionales, lo que lleva a Juffé a afirmar que: “Aucun d’entre eux ne peut prétendre assurer une supériorité sur les autres, et ils se nourrissent –d’un grand nombre de manières– les uns des autres. Certains sont contraires aux autres, ce qui exige, pour la conservation des uns et des autres, un très gros effort d’adaptation ; Spinoza va jusqu’à dire *mutation*, ce qui ne signifie pas qu’il a compris la théorie génétique, élaborée deux cents cinquante ans après sa mort ! (pp. 50-51). Esta capacidad relacional es una de las particularidades del *conatus*. La capacidad de un individuo para relacionarse no sólo le permite seguir existiendo, sino que también le permite unirse a los que más tienen en común y con ello formar nociones comunes. Por ello la capacidad relacional es también el fundamento de la ética.

Sin embargo, según Juffé, Levinas entiende el *conatus* de manera diferente. “Pour Levinas cette persévérance dans l’être est obstination, guerre de tous contre tous, refus de l’effraction par l’Autre, auto affirmation solipsiste, donc malfaisance” (p. 74), y de este modo él construye su filosofía *contra* la filosofía de Spinoza : “L’esse humain n’est pas *conatus* mais désintéressement et adieu”, ya que la ética no es sino “un étage au-dessus l’être, mais la gratuité où le *conatus*, où la persévérance dans l’être se dé-fait” (pp. 75-76). Esta tensión entre Spinoza y Levinas, basada sobre el paralelismo entre Darwin y Spinoza no es más que un ejemplo de la apuesta del libro.

Mario Donoso

Mori, Gianluca: *L'ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*, Carocci, Roma 2016, 297 p.

Nei cento anni che separano la pubblicazione del *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza (1670) dal *Système de la nature* di d'Holbach (1770) nasce un fenomeno nuovo, un *unicum* nella storia del pensiero occidentale: una ribellione, dapprima nascosta, poi sempre più esplicita e consapevole, contro la teologia razionale, che tuttavia, appena raggiunge piena visibilità, si esaurisce e tramonta definitivamente. È questa la tesi di fondo che spiega il titolo del libro di Gianluca Mori, «l'ateismo dei moderni», il cui intento è di ripercorrere la breve storia di tale complesso fenomeno, facendola emergere dalle forme ambigue, umbratili, mascherate, paradossali in cui si è declinata nel corso di un periodo tanto breve quanto filosoficamente intenso. La storia della «ribellione» atea si interseca dunque – attraverso modalità di derivazione e dipendenza – con quella della teologia razionale di origine cartesiana. Una teologia che si caratterizzava per la rivendicazione dell'idea «chiara e distinta» di Dio, per il ricorso a categorie legate alla rivoluzione scientifica (determinismo causale, sperimentalismo, evidenza dimostrativa), e che – secondo Mori – era sorretta dall'intento di «assurgere al ruolo di scienza al pari della fisica e della matematica», esponendosi al rischio della negazione e della falsificazione. Teismo e ateismo tra Sei e Settecento si nutrono dunque delle stesse fonti e si avvalgono di identiche categorie, ma i percorsi dell'ateismo sono sotterranei, dissimulati, allusivi, e per rintracciarli occorre scavare nelle pieghe dei testi, nei loro dispositivi retorici e nelle loro strategie di nascondimento. Mori lo fa con la competenza e la familiarità con le fonti e la letteratura maturate in un lavoro di ricerca di lunga data che, in questo testo, acquisisce la forma di una sistematica sintesi.

All'inizio dell'indagine si impone la questione preliminare *Che cos'è l'ateismo?*, oggetto del primo capitolo (pp. 11-34). La risposta – che non può essere banalmente generica (negazione di Dio) e che comporta più piani di analisi (storica, lessicale, testuale) – ci pone innanzitutto di fronte a una evoluzione del valore del termine «ateo», tanto che la sua storia in età moderna coincide con la conquista della dignità filosofica attraverso un processo di progressiva emendazione da una connotazione pregiudizialmente dispregiativa, che lo equiparava sul piano teorico all'ignoranza e alla follia, e sul piano pratico alla impossibilità o incapacità di una vita morale.

Ma che cosa nega l'ateismo negando Dio? Un semplice nome? I dogmi della religione rivelata? O una precisa idea di Dio? Nel suo testo confutatorio *The True Intellectual System of the Universe* (1678) Ralph Cudworth formulava un paradigma di ateismo sul quale teisti e atei concordavano: ogni ateismo comporta la negazione dell'idea di Dio come intelligenza consapevolmente creatrice, libera e dotata di capacità progettuale. L'unanime percezione del carattere scandaloso, immorale e perseguibile di tale idea ha dato origine alle diverse strategie di occultamento messe in atto dai suoi sostenitori: tecniche di scrittura, ricorso a personaggi fantastici cui attribuire le opinioni pericolose (indigeni delle Marianne, letterati cinesi, filosofi greci), anonimato nelle pubblicazioni. Che la dissimulazione costituisca un tratto tipico della cultura seicentesca – basti pensare a Torquato Accetto e al concetto di «dissimulazione onesta» – è a tutti noto, e giustamente Mori sostiene che ignorarla o sottovalutarla significa precludersi la comprensione della comunicazione filosofica tra Sei e Settecento. Tuttavia risulta molto difficile e complesso comprenderne la portata e i confini, perché essa non segue norme generali e differisce da autore ad autore, richiedendo allo storico un paziente lavoro di decodificazione.

La prima figura con cui Mori si misura non è Cartesio – come forse ci si sarebbe potuti aspettare, vista la funzione cruciale attribuita alla teologia cartesiana nello spalancare l'«abisso» dell'ateismo –, bensì Spinoza (*Il caso Spinoza*, pp. 35-70), ossia l'autore nella cui metafisica della necessità è stato individuato da subito l'esito logico della cartesiana identificazione di Dio con l'infinito. Tra i primi a denunciare tale collegamento troviamo Aubert de Versé nel suo *L'empie convaincu* (1685). Il marchio di «ateo», con la sua portata di infamia, segna Spinoza sin dalla sua espulsione dalla comunità ebraica di Amsterdam, ancor prima della pubblicazione dei suoi scritti, lo accompagna in vita (non ostante le sue proteste e difese), e per tutto il Settecento costituirà un *topos* nella storia della ricezione del suo pensiero. L'analisi di Mori parte dal *Tractatus theologico-politicus*, dove il filosofo olandese rovescia provocatoriamente l'accusa di ateismo, per rivolgerla alle concezioni dei teologi che negano la conoscibilità di Dio (la sua «idea») e che misconoscono l'ordine immutabile e necessario della sua potenza ammettendo il miracolo. In luoghi come questi Spinoza fa dunque esplicito riferimento all'idea filosofica di Dio. Però all'intera opera è sottesa una teoria antropologica che giustifica il ruolo disciplinante dell'immaginazione e la funzione politico-sociale della religione rivelata, fondata su sull'idea di un Dio creatore, giusto e misericordioso, *vitae exemplar*. La strategia comunicativa di Spinoza consiste allora in una intenzionale mescolanza e alternanza tra l'irenismo universale del *credo minimum* – concettualmente «falso», ma necessario per la maggior parte degli uomini – e la «vera religione» (la filosofia), lasciata solo trapelare per chi abbia la capacità o la voglia di intenderla. Nella lettura di Mori, dunque, l'alternativa fra *vera e falsa religio* non si colloca all'interno della religione stessa, come distinzione tra superstizione e religione emendata da essa, ma si declina come alternativa tra 'teismo', con la sua idea antropomorfa e falsa di Dio, e 'filosofia', con la sua «idea vera» di Dio, impersonale, necessitato dalla sua stessa natura e privo di un fine.

Spinoza appartiene perciò sia alla storia della teologia che dell'ateismo, dei quali costituisce il drammatico «punto di incontro», nel senso di aver mostrato che «soltanto con l'abbandono di ogni antropomorfismo si può costruire una teologia coerente». Se tuttavia per la nostra sensibilità le tesi spinoziane appartengono senz'altro al dibattito teologico, per i contemporanei di Spinoza era evidente che non si potesse più parlare di teologia, ma solo di «negazione» del Dio della teologia. E tale negazione rimane il marchio con cui l'*Ethica* spinoziana – col suo portato di spavento e fascino – diventerà, nel Settecento, il punto di riferimento dell'ateismo clandestino. A fatica invece si cercherebbe «un ateismo strettamente hobbesiano in epoca moderna», non ostante la maggiore radicalità delle tesi del filosofo inglese: corporeità di Dio, negazione della spiritualità dell'anima, determinismo materialistico. Nel consacrare a Thomas Hobbes le pagine conclusive del capitolo su Spinoza, Mori ricorda come la sua mancata incisività nella storia dell'ateismo moderno sia imputabile al fatto che egli riferisce la religione più alla pratica che alla speculazione: «non dobbiamo discutere sulla natura di Dio, che non è soggetto consono per la nostra filosofia: la vera religione consiste soltanto nell'obbedienza ai luogotenenti di Dio» (*Questions concerning Liberty, Necessity and Chance*).

Dopo Hobbes e Spinoza «i tempi sono maturi per comprendere che l'ateismo non può più essere confinato nel ghetto dell'ignoranza e dell'insipienza», né «derubricato a vizio morale». Esso diviene una posizione filosofica con cui confrontarsi, anche se solo sul piano puramente ipotetico e immaginario. Così nel terzo capitolo – *Atei*

*virtuali* (pp. 71-110) – Mori passa in rassegna le rappresentazioni dell’ateo che emergono dalle diverse confutazioni, sia sincere che fittizie. Riconoscendo la sostanza dell’ateismo nella negazione di un creatore libero e intelligente, Ralph Cudworth (1617-1688) ne asserisce innanzitutto la natura filosofica e solo in seconda istanza lo mette in relazione al culto e alla fede: ogni pensiero ateo si riconosce per tale *pars destruens*, comune a tutti gli ateismi, che invece differiscono nella *pars costruens*. Di tali differenze Cudworth fa una importante ricostruzione storica, elaborando un quadro sistematico dei «fondamenti razionali» dell’ateismo, e delineando un ritratto dell’ateo che risulta «molto più pungente degli atei reali che si affacceranno sulla scena nei cento anni seguenti». A riconoscere all’ateismo piena legittimità teorica e morale sarà Pierre Bayle (1647-1706), che si spingerà fino ad affermarne una vera e propria superiorità, concependolo come il «destino della ragione occidentale». Nel *Dictionnaire historique et critique* (1697) Bayle oppone con radicalità, e senza possibilità di compromesso, la fede (il fideismo), fondata su un istinto irrazionale, alla ragione, basata su «nozioni comuni» di logica, morale e metafisica. La strategia di Bayle consiste nell’abbracciare il fideismo e nell’impegnarsi in una ‘critica’ della ragione che gli consente di esibire le tesi più radicali e spregiudicate, fino all’identificazione di ateismo e filosofia, o alla dimostrazione della non-esistenza di Dio. Il profilo dell’ateo moderno sarà poi delineato nella *Continuation des pensées diverses* (1704) attraverso la figura di Stratone di Lampsaco, sostenitore dell’esistenza di una materia originaria intrinsecamente dotata di leggi. Appartiene invece ai *Pensées diverses sur la comète* (1682-1683) la riabilitazione morale dell’ateismo attraverso la creazione della figura dell’«ateo virtuoso». Affermando che i valori morali sono iscritti nella natura e accessibili a tutti, Bayle non solo sostiene la possibilità di una morale «senza Dio», ma arriva a indicare nell’ateismo la «forma più pura e autenticamente umana» della morale, contro i rischi implicati nello statuto irrazionale e passionale della religione, che – negli ultimi scritti – acquisterà il volto del fanatismo, dell’intolleranza, della guerra civile, della repressione. Tuttavia, proprio perché la religione parla alle passioni, Bayle le riconosce una forza di radicamento nella natura umana tale da confinare l’ateismo nei margini di una *élite* filosofica, privato di ogni incidenza pratica.

Filosofico ed elitario, l’ateismo vive, per forza o per scelta, nella clandestinità, tema del capitolo quarto: *Atei clandestini* (pp. 111- 146). Nella clandestinità sono confinate senza indugio le forme di materialismo più radicali, come il materialismo ateo del curato Jean Meslier (1664 - 1729), che sostituisce l’idea di Dio con quella di una materia autonoma, eterna, ingenerata che «è tutto e fa tutto». Ma il pensiero clandestino più diffuso rimane lo spinozismo. Uno spinozismo certamente distorto rispetto alle intenzioni del suo autore, come accade nella lettura in chiave materialistica che ne dà il più famoso manoscritto clandestino del tempo, il *Traité des trois imposteurs*, conosciuto anche col titolo *L’esprit de Spinoza*. Il testo più rilevante dello spinozismo sei-settecentesco è stato l’*Essai de métaphysique* (postumo) del conte Henri Boulanvillier (1658-1722), scrittore curioso, eclettico, camaleontico, che, da assertore della libertà, si converte al necessitarismo spinoziano, combinandolo, in un equilibrio instabile, con l’empirismo di Locke.

E proprio con la figura di John Toland (1670-1722) si apre il capitolo quinto, *Da Toland a Hume* (pp. 147-194). La tesi sostenuta in *Christianity not Mysteriorious* (1696) – secondo cui i Vangeli non contengono nulla di contrario o superiore alla ragione e perciò il cristianesimo non può essere detto un «mistero» – espone Toland

al sospetto di distruggere non solo i dogmi rivelati, ma la stessa religione naturale. Di «panteismo» parlerà nelle *Letters to Serena* (1704), ma in una accezione precisa, l'unica che egli giudicava plausibile delle quattro definizioni del termine individuate dal suo creatore, il matematico e teologo Joseph Raphson (1648-1715), che lo aveva coniato in latino (*pantheismus*) nel 1697 nel suo *De spatio reali*. L'unico «panteismo» possibile agli occhi di Toland è un monismo materialistico, al quale negli scritti successivi egli attribuirà tratti radicali e in cui includerà anche Spinoza, inizialmente accantonato per la sua concezione del pensiero come «attributo» della sostanza. Così Toland arriverà a parlare indifferentemente di «ateismo», «spinozismo», «panteismo» per indicare una forma originaria di sapienza dell'umanità, precedente gli sviluppi del pensiero teologico, costituita da un monismo ateo fondato sull'idea di un Dio privato dell'intelligenza e della progettualità e distinto solo *ratione* dalla materia. Nel *Pantheisticon*, la sua opera più discussa e controversa, tale pensiero si configura come dottrina esoterica, riservata a piccoli gruppi segreti di sodali socratici detti «panteisti», che si oppongono all'«ateismo» della teoria epicurea del «caso».

Negli stessi anni Anthony Collins (1676-1729) elabora un sistema ateo e materialista, che identifica con la filosofia di Spinoza, di Stratone, dei «letterati cinesi». Dopo aver inizialmente sostenuto in funzione antispiritualista, contro il teologo Clarke, la tesi lockiana dell'inconoscibilità delle sostanze, Collins passa ad affermare la natura pienamente conoscibile della materia e la possibilità di identificarla con Dio «finché» non si avrà una prova della *creatio ex nihilo*. Sempre veicolato da Bayle, il tema dell'ateismo occupa le prime riflessioni teoriche di David Hume (1676-1711), e tuttavia nei suoi scritti non costituirà mai una questione speculativa. Il *Treatise of Human Nature* è infatti la prima tra le opere fondatrici della modernità filosofica che non assegna più un ruolo di primo piano a Dio e ne abbandona le prove dell'esistenza. Ma soprattutto esso «minava alla base» la possibilità stessa della teologia razionale, distruggendo i due fondamenti teorici delle prove: la causalità e l'idea di Dio.

Il rapporto controverso dello scetticismo con l'ateismo è affrontato da Mori nel sesto capitolo, *Ateismo, deismo, scetticismo* (pp. 195-240). Lo scetticismo è stato spesso equiparato o sovrapposto all'ateismo (così aveva fatto Bayle, non considerandolo affatto una «terza via»), per cui Mori si domanda se siano realmente esistiti, tra Sei e Settecento, degli «atei scettici» («indifferenti», come li chiamerà Diderot, o «problematici», secondo la definizione di Kant), espressione che veniva opposta agli «atei veri», i convinti negatori dell'esistenza di Dio («dogmatici» li denominerà Kant). Contro la tesi dell'identificazione tra scetticismo e ateismo prende posizione Christian Wolff (1679-1754) nella sua *Theologia naturalis* (1736-1737), distinguendo tra ateismo, scetticismo e ignoranza di Dio. Le voci *ateo* e *ateismo* dell'*Encyclopédie* raccolgono questi giudizi contraddittori: pur redatte entrambe dal medesimo autore, l'abate Yvon, esse riflettono il contrasto delle diverse fonti – Bayle e Wolff – cui egli si ispira. Il punto discriminante tra ateismo e scetticismo – sintetizza Mori – è l'atteggiamento da assumere di fronte a ciò che risulta contraddittorio e incomprensibile: alla sospensione del giudizio dello scettico l'ateo oppone la considerazione della contraddizione come criterio della falsità e l'esperienza come unico ambito della conoscenza.

Nella *Promenade du sceptique* – successiva all'incarcerazione procuratagli dalle esplicite posizioni antiteiste e antifinaliste nella *Lettre sur les aveugles* (1749) – Diderot (1713-1784) coltiva un ateismo privato (l'opera uscirà postuma) ispirato

al panspichismo spinozista, la sola teoria che egli giudica capace di «bandire dal mondo la presunzione, le menzogne, e gli dei». Contro l'idea materialistica del pensiero come epifenomeno della materia, Diderot ritiene che «l'essere intelligente e l'essere corporeo sono eterni [...] compongono l'universo e questo è Dio». Il pensiero va inteso, spinozianamente, come attributo primo dell'essere, insieme alla materia: «la sensibilità e la vita sono eterne», in continua trasformazione. L'epoca delle controversie teologiche è ormai alle spalle e lascia il posto a un umanesimo attento alle ricerche sulla natura, che considera l'uomo come un «essere materiale e sensibile». Al pensiero di Diderot – che Mori definisce «post-teologico» – sono estranei sia l'idea di sistema, sia la battaglia antiteologica di D'Holbach (1723-1789).

E tuttavia è stato proprio il *Système de la nature* (1770) di d'Holbach a portare definitivamente allo scoperto l'ateismo, dopo una repentina accelerazione della sua emersione dal non detto, verso la metà del secolo, in seguito al proliferare delle copie manoscritte de *L'esprit de Spinoza* e alla pubblicazione, nel 1748, de *L'Homme machine* di La Mettrie, che si concludeva con la perentoria affermazione: «L'uomo è una macchina e nell'universo c'è una sola sostanza diversamente modificata». Il *Système* di D'Holbach si presenta con orgoglio come la *summa* dell'ateismo filosofico moderno, di cui raccoglie e combina i diversi contributi. Spinoza, Bayle, Toland, Collins, Meslier, Du Marsais e Fréret vengono accordati, anche nei loro aspetti inconciliabili, in un sincretismo che costituisce uno dei più evidenti limiti dell'opera. D'Holbach riformula così le tesi de *L'Impie convaincu* del sociniano Aubert de Versé, che aveva profetizzato il destino «spinozistico» – ossia ateo – della nuova filosofia cartesiana. Ma l'ateismo di D'Holbach è segnato dallo stesso «codice» e rimane iscritto in una «metafisica della materia», che le conferisce gli stessi caratteri dell'«infinito» teologico: unicità, necessità, eternità, indipendenza, immutabilità.

A questa anima ormai scopertamente «atea» dell'Illuminismo si accosta però quella «deista», che contro l'ateismo ammette un principio intelligente dell'universo, fondamento di una religione naturale indipendente da ogni rivelazione storica. L'anticlericalismo e la convinzione che *mens agitat molem* sono stati i capisaldi della posizione di Voltaire (1694-1778), che al deismo (o «teismo» come lo chiama a partire dal 1751) voleva dare una consistenza filosofica capace di resistere contro tutte le obiezioni degli atei. Ma dalla giovanile posizione creazionista egli inclina progressivamente verso il «sistema di ateismo» di Spinoza: il suo Dio perde dapprima l'attributo della provvidenza, poi, intorno al 1771 quello dell'infinitezza, e finisce con l'essere pensato come «diffuso» nell'universo. Voltaire parla così di «fatalismo» (termine che ormai veniva associato allo «spinozismo»), mentre il suo deismo si impoverisce progressivamente, fino a fare di Dio il 'regolatore' della grande macchina del mondo, privo di ogni qualità morale e agente per la necessità della propria natura.

Nella sua sintesi finale (*In conclusione*, pp. 241-244) Mori torna a ribadire l'unità di destino della teologia razionale moderna di impronta cartesiana e dell'ateismo, indicandone un'ulteriore conferma nel fatto che, appena conquistata la forza di mostrarsi senza mascheramenti, l'ateismo ha saputo parlare solo una lingua antica (causa universale, essere necessario, eterno, immutabile). In tale limite teorico va soprattutto rintracciata la sua intrinseca debolezza, sulla quale facilmente avranno la meglio, verso la fine del Settecento, istanze filosofiche molto più propositive, come il criticismo e l'idealismo. Anche la mancanza di una concreta influenza sulla vita e

sulle credenze della società europea attesta la natura effimera delle forme sistematiche e metafisiche assunte dall'ateismo nella modernità. Isolata e senza persecutori era invece rimasta la proposta humeana di un ateismo empiristico, privo di certezze apodittiche e basato solo sulla maggior probabilità dell'ipotesi atea rispetto a quella creazionista.

Di fronte a queste conclusioni, ci si potrebbe domandare se la debolezza dell'ateismo non sia piuttosto intrinseca alla sua natura di 'negazione' che, anche nella forma problematica e aperta dell'ipotesi, lo vincola con un legame a doppio senso all'oggetto negato, costringendolo a parlare inevitabilmente il suo stesso linguaggio e vietandogli di costituirsi come autonoma categoria filosofica.

Cristina Santinelli

Sangiaco, Andrea e Toto, Francesco: *Essentia actuosa. Riletture dell'Etica di Spinoza*, Mimesis ("Spinoziana 29"), Milano-Udine 2016, 231 p.

I saggi raccolti da Andrea Sangiaco e Francesco Toto in questo volume collettaneo affrontano la messa a tema di un concetto complesso, quello di *essentia*, erede in Spinoza della tradizione scolastico-cartesiana e nel contempo presente nei suoi scritti con tratti di evidente originalità. Due gli interrogativi fondamentali in base ai quali sono suddivisi gli studi presentati: "Quale ontologia per le essenze?" (Parte prima: pp. 15-116) e "Come pensare l'essenza umana?" (Parte II: pp.119-228). I contributi proposti mostrano la possibilità di interpretare la spinoziana *essentia* nell'ottica di una prospettiva 'essenzialista', oppure 'esistenzialista', come fanno giustamente notare i due curatori nella loro *Introduzione* (pp.9-10).

In apertura della prima parte del volume, Vittorio Morfino ("*Essenza e relazione*", pp. 15-45), critica ogni platonico, per così dire, sdoppiamento tra piano delle essenze e piano dell'esistenza proponendo, nell'ottica di una lettura 'esistenzialista' e 'relazionale' dell'essenza, una definizione dell'eternità come "intreccio delle durate", mentre Francesco Piro ("*Essenza, causa e ratio in Spinoza e Leibniz*", pp. 47-74) prende posizione a favore di un'interpretazione 'disposizionale' dell'*essentia*, sottolineando come l'ontologia spinoziana non preveda la *potenzialità*, ma il costante *sforzo* che ciascuna cosa manifesta per realizzare gli effetti che competono di necessità alla sua natura. Dal canto suo, Mogens Laerke ("*La grande confusione: essenze formali ed essenze attuali in Spinoza*") prende in considerazione l'uso spinoziano di espressioni quali *essenza "formale"* e "*attuale*" ribadendo come non si dia nella nozione di *actuosa essentia* fatta propria dal filosofo (secondo la nota espressione di E, II, pr. 3, sch. che dà titolo al volume) alcuno spazio per la potenzialità aristotelica. Infine Matteo Favaretti Camposampiero ("*L'origine delle essenze. Wolff, Spinoza e i teologi*", pp. 93-116) indaga lo statuto modale delle essenze e le caratteristiche della loro dipendenza dalla causalità divina, richiamandosi a un dibattito seguito alla dottrina cartesiana della libera creazione delle verità eterne che di certo Spinoza non poteva ignorare sin dai tempi dei *Cogitata Metaphysica*.

La seconda parte della raccolta si interroga su come concepire l'essenza umana nel quadro di un'antropologia filosofica che – tenuto conto di quanto finora detto – non può prescindere, per l'Autore dell'*Etica*, dai suoi fondamenti ontologici. Analizzando il concetto di *constitutio*, Francesco Toto ("*La costituzione dell'essenza*

*umana*”: un’*identità in divenire*”, pp.119-142) mette in luce il carattere innovativo della concezione spinoziana dell’essenza in relazione al tema della “costituzione dell’uomo” e della sua natura “determinata” o “presente”, considerandone gli effetti e le conseguenze sul piano dell’identità individuale. Questo aspetto è preso in esame anche nel contributo di Sandra Manzi-Manzi (“*Corpus infantiae*”, *L’essenza dell’infante e del bambino nell’Etica di Spinoza*, pp. 181-203) che, a partire dal poco esplorato tema, in Spinoza, del passaggio tra i differenti stadi della vita (infanzia, adolescenza, età adulta) fa notare come questa trasformazione non comporti (al contrario di come potrebbe apparire) un cambiamento di essenza dell’individuo. Questi, infatti, *permane* se stesso anche nell’ambito di questi mutamenti, favoriti (od ostacolati) dalle cause esterne e dall’educazione. A sua volta Cristina Santinelli (“*Essenza umana, affetti, patologie. A proposito di E, III, pr. 57*”, pp. 157-180) dimostra come la specificità dell’essenza di ciascun individuo costituisca, assieme agli oggetti esterni e alle circostanze, “uno dei fattori dell’infinito differenziarsi affettivo” e sia motivo delle ‘discrepanze’ tra gli affetti stessi. Questo infinito differenziarsi, che può assumere anche la gamma della dissonanza psichica e della passione triste, non implica tuttavia un ‘dequalificarsi’ dell’essenza individuale, che per ciascun individuo resta a pieno diritto espressione dell’infinita potenza di Dio. Sulla tematica degli affetti e del desiderio si concentrano anche le osservazioni di Lorenzo Vinciguerra (“*Labirinto e paradosso. Perdere e trovare la propria essenza*”, pp. 143-156) che – muovendo dal celebre prologo del *Trattato sull’emendazione dell’intelletto* – chiarisce il percorso, talora accidentato, per cui un’essenza singolare giunge a diventare ciò che necessariamente la esprime nell’ordine della sostanza e del tutto. Con un’indagine che fa specifico riferimento alla centralità del corpo nella riflessione spinoziana, Andrea Sangiacomo (“*Essenze al negativo. Il corpo e il male dal Breve Trattato all’Etica*”, pp. 205-228) segnala infine come le passioni “tristi”, pur esprimendo in modo inadeguato la natura dell’essenza singolare, rivelino nondimeno ciò che quella particolare natura “non può sopportare” o “patire”, favorendo così, per il tramite una prima forma (benché inadeguata) di conoscenza del male, una possibilità di ‘ripotenzamento’ dell’essenza individuale stessa.

Il volume offre dunque un diversificato panorama di studi, senz’altro utile a chi si accinga ad una (ri)lettura dell’*Etica* spinoziana attraverso l’affascinante trama dell’*essentia*, sulle cui implicazioni il confronto tra gli studiosi è ancora aperto e ricco di spunti di approfondimento.

Daniela Bostrenghi

Sauvagnargues, Anne et Sévérac, Pascal (dir). *Spinoza et Deleuze: lectures croisées*. Lyon, ENS Éditions, 2016, 188 p.

A finales de 2016 aparece este libro dedicado a Spinoza y Deleuze en francés. *Spinoza et Deleuze: lectures croisées* es el título del volumen que recoge las ponencias de un coloquio celebrado en París en 2011. Como el título indica, la manera de acercarse a estos dos autores es el cruce. El cruzarse tiene, en la filosofía deleuziana, un acento particular. Cuando Claire Parnet pregunta a Deleuze sobre la última letra del abecedario, la “z”, letra presente tanto en su apellido así como en el de Spinoza o Nietzsche, éste responde hablando del zigzag como el movimiento elemental de la

creación. En este sentido, el cruzarse es el movimiento básico del zigzag.

Para Antonio Negri, los dos momentos fundamentales de la *pensée* deleuziana se explican por el cruce con Spinoza. En el primer momento “Deleuze utilise Spinoza comme un “passeur, afin de sortir du structuralisme, et comme un architecte de cette trame vitaliste qu’il avait héritée de Bergson”(p. 20) para encaminarse hacia la expresividad, noción clave de su filosofía. Saverio Ansaldi, cuyo texto se titula “L’oiseau de feu: puissance, expression et métamorphose. Sur la rencontre Spinoza-Deleuze”, analiza precisamente este encuentro (pp. 153-165) “Le binôme puissance-expression [...] milieu même de la philosophie de Spinoza” y “foyer lumineux et vivant de son système” (p. 155) constituyen dos de los conceptos principales de la filosofía deleuziana. En un momento posterior, junto con Guattari, Deleuze se introduce en el campo de inmanencia del deseo, en ese cuerpo sin órganos que, al final, como Negri recuerda, es la *Ética* misma (p. 23). Esa relación entre la *Ética* y el cuerpo sin órganos es precisamente lo que Pascal Sévérac analiza en su texto titulado “Deleuze et Spinoza: les deux corps du moi” (pp. 139-151), comparando la amnesia del poeta español mencionada por Spinoza, que muestra las fronteras del cuerpo orgánico con el cuerpo sin órganos deleuziano descrito en *Mille Plateaux* como “ce qui reste quand tout a été ôté” (p. 188).

El volumen está dividido en tres partes. La primera, titulada “L’affect-Spinoza”, acentúa la unión que se produce entre las dos filosofías al encontrarse; mientras que en la tercera parte, titulada “La confrontation”, se busca incidir sobre las diferencias. La segunda parte, titulada “Deleuze lecteur”, es un examen de las maneras con que Deleuze se apropia de la filosofía spinozista. En ese marco Charles Ramond insiste sobre la manera deleuziana de leer a Spinoza, eso que él llama *la tentación del imperativo*, y que no es otra cosa que la metodología deleuziana que busca, de manera categórica, sobrepasar las grietas de la filosofía espinosista en busca de la unidad del sistema (pp. 97-117).

Chantal Jaquet señala la doble particularidad que tiene la filosofía de Spinoza para Deleuze, citando unas palabras del propio Deleuze: “C’est sur Spinoza que j’ai travaillé le plus sérieusement selon les normes de l’histoire de la philosophie, mais c’est lui qui m’a fait le plus l’effet d’un courant d’air qui vous pousse dans le dos chaque fois que vous le lisez, d’un balai de sorcière qu’il vous fait enfourcher” (p. 85). Lo que le llevará a escribir que : “La lecture deleuzienne de Spinoza est salutaire; elle nous fait sortir des faux débats qui opposent philosophie et histoire de la philosophie et elle nous invite à dire oui au balai de sorcière” (p. 95).

Este libro abre el camino al estudio de dos de los autores más influyentes e importantes de nuestra tradición filosófica.

Mario Donoso

Spécial Spinoza: *Spinoza, l’histoire d’une révolution*, Magazine Littéraire, n° 585, noviembre de 2017.

La revista *Magazine littéraire* dedica su último número a Spinoza. No es la primera vez que esto sucede, ya que el número 370 de noviembre de 1998 publicó un dossier titulado “Spinoza: un philosophe pour notre temps”. Como es sabido, esta revista desarrolla una divulgación de alto nivel que pone en contacto a un público culto

aunque no precisamente especialista con autores, principalmente literatos, pero también filósofos, resaltando su importancia actual, su radical contemporaneidad, y la virtualidad que su pensamiento tiene para nuestra época.

El presente dossier se titula: “Spinoza: la historia de una revolución” y parte de la constatación de que Espinosa se ha convertido en una de las referencias intelectuales claves en el siglo XXI. Maxime Rovere explica las razones del retorno actual de nuestro autor debido a que algunos de sus conceptos han sido la llave para el porvenir e inspiran actualmente a muchos filósofos. Entre ellos se encuentra su noción immanente de Dios como potencia infinita ‘naturante’ y a la vez, infinidad de cosas ‘naturadas’; su idea de que no hay criterios de valor externos y trascendentes sino que hay que abordar las cosas en su plano de inmanencia; su ontología, basada más en las relaciones que en las cosas; su emancipación de las normas que implica que devenir adulto es ser capaz de trabajarse la propia imagen de forma que una parte de la naturaleza se convierta en un ser humano, que una parte del cuerpo social se haga individuo.

Maria Jimena Solé, desde Argentina, nos habla de Spinoza como ‘una pasión latinoamericana’, e identifica siete familias espinosistas: los marxo-espinosistas (Althusser, Negri, Balibar, Zizeck, M.Chauí); los espinos-rizomáticos (Deleuze, Sloterdijk, W. Montag); los espinos-psicólogos (Lacan, Damasio); los eco-espinosistas (B. Latour, A. Naes); los socio-espinosistas (F. Lordon, B. Karsenti, I. Citton); las espinos-feministas (J. Bennet, C. Colebrook, E. A. Groz); los espinos-posthumanistas (H. Sharp, C. Malabou, R. Braidotti). La clasificación podría parecer arbitraria, sin embargo tiene la virtud de mostrar la pluralidad de caminos por los que transcurre la recepción de la obra espinosiana y la cantidad de resonancias que está produciendo en nuestra época. En América latina, la profesora argentina identifica tres corrientes principales: el espinosismo latino-americano de izquierdas, basado en las obras de Althusser y Negri y con la brasileña Marlena Chauí, fundadora del partido de los Trabajadores, como principal exponente; el grupo que rodea a Diego Tatián en Argentina, organizador desde 2004 de coloquios sobre Espinosa en Argentina, Brasil (el próximo que tendrá su sede en Chile, centrado en la consideración de la democracia como una vía de emancipación y construcción de una comunidad democrática no institucional); y el animado por la propia profesora Solé, también en Argentina, centrado en el estudio de la génesis del pensamiento espinosiano y en la historia de la recepción de dicho pensamiento.

Pierre-François Moreau nos muestra la existencia de los hombres como el despliegue continuo de su potencia, procurando evitar cualquier identidad fija y determinada. El profesor Moreau nos presenta la antropología espinosiana basada en tres pilares: una doctrina de los afectos; una teoría de las aptitudes y disposiciones y una reorganización del derecho natural. La potencia de actuar sigue un camino que va de la servidumbre a la libertad, de lo pasivo a lo activo, en el ámbito de los afectos. La imitación de los afectos es un elemento esencial en la teoría de las pasiones espinosiana, lo que hace que se tenga una concepción del individuo como perteneciente a una red que lo constituye desde fuera de forma inconsciente. El individuo está, pues, recorrido por, y sometido a, una serie de fuerzas interindividuales sin ser consciente de ello. Los individuos no son transparentes a ellos mismos, conocen sus deseos, pero no por qué desean de la forma que lo hacen. La antropología espinosiana no se basa, pues, en la idea de un individuo libre sino que desvela los mecanismos necesarios y a la vez ocultos que atraviesan a los individuos

y los condicionan. Espinosa piensa la individualidad a partir de la complejidad, del ingenio de los individuos, nudo complejo de afectos, producto a su vez de la historia y la biografía. El individuo tiene que trabajar con su ingenio buscando la liberación y tratando de evitar caer en el delirio o la sumisión a una pasión dominante que lo paralice. La antropología de nuestro filósofo no es estática sino dinámica, siempre en perpetuo devenir, en transformación continua. Las leyes de la naturaleza que moldean los individuos se aplican también a sus relaciones con los otros hombres. Espinosa despliega una visión particular de la tradición del derecho natural, rechazando en cambio la idea del contrato social que suele ser su complemento. Incluso cuando en el *Tratado teológico-político* retoma la idea del contrato social, no lo hace derivar de la libre voluntad de los individuos sino de las leyes naturales que rigen sobre los hombres como sobre el resto de las cosas. El derecho natural es la expresión de la potencia de los individuos y lo que les impulsa a unirse en sociedad no es la razón, ni la libertad, como en Hobbes, sino “las necesidades de la vida, la división del trabajo y las necesidades de la civilización”. También la teoría del estado, como la doctrina de las pasiones y la idea de una esencia humana en continuo devenir, son el producto de la inserción de los seres humanos en un universo material que les sobrepasa en potencia y en cuyo marco se tiene que desenvolver. Como vemos, la antropología espinosiana, para Moreau, es una antropología materialista y no humanista.

Por su parte, Wolfgang Eige descubre gérmenes ecologistas en la obra espinosiana; a pesar de que el filósofo considera que los animales están al servicio del hombre, su filosofía naturalista considera a este mismo como parte de la naturaleza, en el contexto de un continuismo que concibe el universo como un ser único en continuo movimiento y pensante. Philip Buyse destaca las repercusiones que las investigaciones de Huygens, especialmente sobre el movimiento del péndulo y su sincronización, han tenido sobre Espinosa, quien piensa que unas partes de la naturaleza se adecuan a las demás adaptando sus respectivas leyes. Ivan Segré considera las posiciones políticas de Espinosa que han sido analizadas de múltiples maneras: desde las posiciones de Karl Schmitt para quien el filósofo judío fue uno de los inspiradores del liberalismo por su defensa del derecho de los individuos como algo que no se abandona al entrar en la sociedad política, hasta la postura de Negri para quien Espinosa ha sido el filósofo de la democracia radical, pero una democracia no tanto liberal como comunista, ya que su base es la potencia de la multitud. En otro sentido Zourabichvili ha hablado del ‘conservadurismo paradójico’ de Espinosa, al que sitúa en continuidad con Hobbes por considerar que el Estado se basa en la fuerza y su objetivo es contener a las masas. Interpretaciones divergentes, pues, también en el caso político.

Jean Claude Milner analiza el significado del sello de Espinosa que representa una rosa abierta de cinco pétalos y varias espinas, arriba aparecen las iniciales de su nombre Bds y bajo la divisa *Caute*. La primera interpretación es clara: nuestro autor escribe *sub rosa*, bajo la rosa, es decir, no divulgando sus ideas. La divisa, prudentemente, refuerza esta intención. La escritura de Espinosa es una escritura críptica, secreta, que busca la confidencialidad y la discreción, como corresponde a un marrano que tiene que disimular su verdadera posición, como tan bien expresó Leo Strauss. Para Milner la divisa *caute* más que indicar meramente el consejo de obrar con prudencia alude a una frase proverbial: *Si non caste, tamen caute*, dedicada a la castidad de los sacerdotes y que viene a indicar que si no se puede ser casto al menos que se sea prudente. Aplicado a Espinosa querría decir que ya que sus

ideas no se adaptan a lo permitido al menos tienen que ser dichas con prudencia y disfraz. La ‘indecencia’ de los escritos espinosianos tiene que ser contrapesada con la discreción y el ocultamiento. Además, la belleza del razonamiento permite disimular su inconveniencia, igual que los pétalos de la rosa lo hacen con las espinas, espinas que aluden también al apellido del filósofo.

Adma Muhana plantea las relaciones de Espinosa con el judaísmo ya que su pertenencia a la *naçao* (*nación*), los judíos de origen portugués exiliados en Holanda, y su pronta disidencia respecto de la misma, le dieron una identidad compleja y conflictiva. Los judíos portugueses en Holanda mantenían una especificidad respecto a los judíos de otros orígenes, italianos, polacos o alemanes, y sus creencias son el resultado de un movimiento de ida y vuelta, cristianos nuevos, conversos, en España, son expulsados de la península ibérica y, ya en Holanda, vuelven al judaísmo. Más que su disidencia como judío, Jean Pierre Cavallé destaca la increencia de nuestro filósofo y lo enmarca en una casi tradición que venía ya de lejos y que tuvo acogida tolerante en la Holanda de la época. Los apelativos de ‘ateos’, ‘incrédulos’, ‘libertinos’ se utilizaban para estigmatizar a los adversarios y el propio Espinosa tuvo que defenderse de dichas acusaciones que mezclaban elementos religiosos relativos a las creencias con formas de vida disolutas e inmorales. La idea de un ‘ateo virtuoso’ parecía una contradicción insuperable, ya que se suponía que sin Dios no podía haber ni moralidad, ni respeto a las leyes cívicas. La base de la increencia era la identificación de Dios y la naturaleza, cosa que hicieron antes que Espinosa, Campanella y Vanini, ente muchos otros.

La relación de Espinosa con los Colegiantes, cristianos disidentes, cartesianos y humanistas, que practicaban la tolerancia y se abrían todas las confesiones religiosas y hasta al ateísmo, la estudia Andrew Cooper Fix. Su origen fue una escisión del calvinismo liberal, ‘remontrante’, denominado así porque plantearon una queja a los magistrados de Ámsterdam frente al predominio gomarista, extremista y fundamentalista, en el calvinismo holandés. El movimiento de los Colegiantes era muy plural y entre ellos se encontraban pietistas, milenaristas defensores del Quinto Imperio, humanistas y el círculo espinosista en el que se encontraban los amigos del filósofo, Pieter Balling, Jarig Jellesz, y Jan Bredenburg. Balling en su obra “La luz sobre el candelabro” despliega un espiritualismo racionalista que combina la luz interior divina con la luz interior de la razón en clave cartesiana. Jellesz fue el que se ocupó de la obra de Espinosa. La tolerancia de los Colegiantes se basaba en su idea de que la verdad se encontraba en la conciencia individual y admitían todas las opiniones en su interpretación y lectura de la Biblia.

Frank Merten destaca el antiascetismo de Espinosa quien dentro de su moderación no rechazaba los placeres de la mesa ni las artes, especialmente la literatura y el teatro, al que se dedicó en su juventud cuando estudiaba con Van Enden. H. Krop plantea la cuestión de la lengua neerlandesa, lengua que nuestro filósofo no dominaba del todo, a pesar que dos de sus amigos, L Meyer y A. Koerbagh impulsaron un movimiento en defensa de la lengua vernácula frente al latín y desarrollaron un amplio programa de traducciones al neerlandés, pensando que la libertad política y la libertad cultural van unidas. Ya los antiguos bátavos, los antecesores de los holandeses, defendían a la par la libertad y la lengua materna. Los amigos de Espinosa utilizaron una hermenéutica de corte humanista y racionalista para criticar la superstición y el poder del clero. Mogens Laerke recuerda el cambio sufrido por Stenon, médico y teólogo danés, de estar próximo a Espinosa a censurar sus escritos cuando fue obispo. Tras pasar

una temporada en Holanda se desencanta del cartesianismo, especialmente de su teoría de la glándula pineal, se convierte al catolicismo y llega a ser obispo. Contra Descartes enarbola una crítica empirista, mientras que frente a Espinosa utiliza la censura, olvidando que el propio Espinosa había retomado sus críticas contra la idea de la glándula pineal y la acción mutua entre el alma y el cuerpo, con su teoría del paralelismo entre los atributos de la extensión y el pensamiento. Al recibir un ejemplar de la *Ética de manos de Tschirnhaus* lo entrega a la Inquisición en Roma y la Iglesia introduce la obra en el Índice de libros prohibidos.

Omero Proietti y Giovanna Licata analizan las peripecias que llevaron a la publicación por parte de los amigos de Espinosa de su *Opera posthuma* que recoge la *Ética* y varios manuscritos inéditos e inacabados, como el *Tratado de reforma del Entendimiento*, el *Tratado Político* y el *Compendio de gramática hebrea*. Esta publicación se hizo en la casa del editor menonita de Ámsterdam Jan Rieuwertsz que ya había publicado el *Tratado Teológico-político*. La preparación de esta edición fue muy ardua porque hubo que traducir cartas del holandés, así como adaptar el latín de Espinosa. Esta labor de adaptación estilística se debió a L. Meyer y Pieter van Gent que corrigieron y arreglaron el seco latín de nuestro autor. El dossier se cierra con un apunte crítico de Luc Ferry, que plantea el problema del verdugo según el cual la idea espinosiana de la identificación entre perfección y realidad lleva a la conclusión de que hay que aceptar todo, incluido los verdugos y que no se puede elegir entre opciones opuestas como la colaboración o la resistencia. Una lectura de las cartas sobre el mal intercambiadas con Blijenberg por Espinosa podría arrojar luz sobre esta paradoja: Espinosa no dice que todas las cosas sean igual de perfectas sino que cada una en tanto que es real tiene un grado de perfección. Lo que rechaza nuestro autor es el finalismo y la teleología. El mal es el producto de malos encuentros pero no hay una voluntad libre tras el mal. Pero que el mal sea necesario no impide que haya que resistirse a él y dentro de lo posible evitarlo.

En conclusión, se trata de un Dossier muy variado e interesante, reforzado por una cuidada apoyatura gráfica y una maquetación agradable, que cumple sobradamente su objetivo de presentar un obra compleja y profunda como la de Espinosa de manera que resulte asequible para el gran público.

Francisco José Martínez

Yakira, Elhanan : *Spinoza La cause de la philosophie*. Traduction Edith Fuchs, Paris, Vrin, 2017, 377 p.

Dos años después de que Elhanan Yakira publicara bajo el título *Spinoza and the Cause for Philosophy* las investigaciones que durante veinte años había realizado sobre la filosofía de Spinoza, la editorial Jean Vrin ha publicado la traducción al francés: *Spinoza La Cause de la Philosophie*. El objetivo que Yakira se propone en esta obra no es el de analizar la filosofía de Spinoza en su totalidad, sino más bien de partir de lo que, siguiendo una larga tradición, él considera el proyecto central de la filosofía de Spinoza, su crítica a la religión, para después discutir las bases de la filosofía espinosista.

Como el autor mismo avanza en su prefacio a la traducción francesa, la obra parte de un presupuesto metodológico particular, que consiste no tanto en reconstruir el

sistema a pesar de sus contradicciones sino más todo lo contrario, en acentuar las contradicciones para encontrar su singularidad: “Il semble souvent plus fructueux de demeurer attentif aux difficultés du système et à la nature paradoxale, voire bizarre, de certaines de ses doctrines car il paraît possible de parvenir ainsi à une saisie des motivations cachées, de la source de la pensée qui reste souvent muette sous la surface ou derrière l’apparente cohérence du *more geometrico*” (p. 9). Este presupuesto metodológico tiene sus raíces en la manera en la que el propio Spinoza se enfrentaba a los textos bíblicos en el *Tratado teológico-político*, buscando las incoherencias y las dificultades con el fin de problematizar las Sagradas Escrituras: “Ce qu’il y a dans l’approche spinoziste de l’étude biblique [...] c’était la hardiesse avec laquelle les contradictions et les incohérences furent mises en lumière et, surtout, l’usage auquel Spinoza les soumit” (p. 46).

Según Yakira, la particularidad de la obra de Spinoza es su carácter paradójico que explica el método utilizado. Spinoza, por un lado, define la divinidad como *Deus sive natura*, la causa primera que produce todo lo real; pero, por otro lado, hace de Dios un modelo para la vida humana, el modelo de la salvación. Así, la filosofía spinozista se constituye como una tensión entre polos opuestos: de un lado, la divinidad, por ser únicamente una fuerza productiva, no puede ser un modelo para los hombres porque al carecer de forma humana, carece también de poder moral. De otro lado, hallamos una idea de Dios como modelo, sobre todo en el *Tratado teológico-político*. ¿Qué tipo de modelo puede ser un Dios que no se rige por normas morales y que nos aporta una salvación que no es otra cosa que la libertad y la felicidad? ¿Qué religión está en juego dentro de eso que en algún momento Yakira llama “éthique de la vérité” (p. 287)?

Para Yakira, la apuesta de nuestro filósofo no es otra cosa que la originalidad concedida al cuerpo y al papel desempeñado por él. Este es el sólido pilar sobre el que se asienta toda la arquitectura de la filosofía de Spinoza: “La pensée et l’entendement, l’intellect, la connaissance, la compréhension, la rationalité ultime, la personnalité ou la subjectivité: tout cela est affaire du corps et ne relève plus d’aucun domaine transcendant [...]. La liberté, l’agir et le salut se trouvent, eux aussi, à résider dans le corps.” (p. 350). El análisis de la concepción de cuerpo y de alma, en paralelo con el estudio de las ideas adecuadas que Spinoza explica en la quinta parte de la *Ética*, constituyen el recorrido que Yakira lleva a cabo con el fin de sacar a la luz esa singularidad de la filosofía de Spinoza. “Quelqu’un s’est-il jamais approché plus près de la formulation d’une éthique totalement sécularisée qui prône la valeur, l’importance et la gravité absolue de l’*hic et nunc* ?” (p. 361)

Mario Donoso

### **Bibliografía reciente pendiente de recensión**

- Cámara, María Luisa de la y Carvajal, Julián (Ed.): *Spinoza y la Antropología en la Modernidad*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2017.
- Eksen, Çankaya G.: *Spinoza et Sartre*. Préface Chantal Jaquet, Paris, Garnier, 2017.
- Lenoir, Frédéric: *Le miracle Spinoza. Une philosophie pour éclairer notre vie*. Postface et échanges: Robert Misrahi, Paris, Fayard, 2017.
- Moder, Gregor; foreword by Mladen Dólar: *Hegel and Spinoza. Substance and negativity*, Illinois, Northwestern University Press, 2017.
- Morteira, Saul L.; Gregory B. Kaplan: *Arguments against the Christian religion in Amsterdam*. Amsterdam, A. University Press, 2017.
- Sgambato-Ledoux, Isabelle: *Oreste et Néron. Spinoza, Freud et le mal*. Préface P-F. Moreau. Paris, Garnier, 2017.
- Tönnies, Ferdinand: *Schriften zu Spinoza* (Herausg. Arno Bammé), München, Profil. Verl. Cop. 2016.
- Weissman, David: *Spinoza's dream*. Berlin. De Gruyter, cop. 2016.

El Boletín de *Bibliografía Spinozista n° 19* ha sido Coordinado por

María Luisa de la Cámara García (UCLM)  
marialuisa.camara@uclm.es