

bles: «l'esoterisme com un renaixement de la interpretació de l'Antiga Acadèmia, l'antidogmatisme com un reviscolament de la interpretació de la Nova Acadèmia». En aquest context, volem subratllar la novetat de l'enfocament del professor Monserrat Molas acostant-lo a la «tercera via» que el professor Gonzalez proposa per sortir de l'atzucac dels estudis platònics. En efecte, la qüestió de fons és la del coneixement filosòfic. I el professor Gonzalez afirma que, «tot i que en part es pot aconseguir, no consisteix en doctrines comprovables. Es tracta més aviat d'un tipus de comprensió pràctica que no pot ser adequadament expressada en paraules», i que en el cas de Plató va més enllà fins i tot de la seva dialèctica (procés d'argumentació i d'anàlisi) «com a quelcom que no es deixa expressar en doctrines o "comprovar" sinó més aviat *mostrar*», cosa que es correspon amb el gènere literari de diàlegs dramàtics i poètics, altament suggerents i inacabats. També el Dr. Monserrat Molas afirma en la conclusió: «Apareix [la veritable política] com el teixit de Penèlope, que procura, de nit, evitar al màxim la destrucció de la ciutat. És un fer i refer constant, que es mostra amb un rostre o semblança esquerpa si no lletja: aridesa i inutilitat aparents del continu teixir i desteixir, errar i corregir. Malgrat això, i de fet comptant amb això, «El polític» ens mostra sense ambages aquesta composició i descomposició, amb mesura i gràcia» (pp. 279-280).

Si aquest enfocament dels diàlegs de Plató com l'esforç de suggerir, en el drama de la recerca pràctica de la filosofia, allò que les paraules només poden mostrar, però mai expressar adequadament, és la via correcta per als futurs estudis platònics, resulta evident que Ludwig Wittgenstein encara té coses a ensenyar-

nos, perquè també ell va descobrir que hi ha quelcom més enllà del llenguatge que aquest no pot fer analíticament palès, sinó només mostrar, val a dir, delimitar, evocar i respectar:

Es nota la solució del problema de la vida en l'esvaniment d'aquest problema.

(¿No deu ser aquest el motiu per què homes als quals se'ls aclari el sentit de la vida després de llargs dubtes no pogueren dir després en què consistia aquest sentit?)

(L. W., *Tractatus*, 6.521)

Joan Ordi

Pierre MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie, la nature des choses*; Paris, PUF, 1998.¹

Llegir aquest llibre, cinquè i darrer volum de la col·lecció *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, té els avantatges (més) i inconvenients (menys) que a continuació específic.

1. Començo pel que més m'ha agradat, que és, també, el que més m'interessa de la filosofia de Spinoza. Contra la interpretació instrumentalista, segons la qual el mètode geomètric desplegat a l'*Ètica només* és l'eina intel·lectual escollida per Spinoza en ordre a expressar amb claredat els seus pensaments (vegeu, per exemple, la pàg. 58 del vol. 1 de Wolfson, H. A.: *The Philosophy of Spinoza*; Cambridge, Massachusetts, Harvard U. P., 1983)², P. Macherey defensa en moltes ocasions (vegeu, per exemple, les pàg. 9 —nota 2—, 13, 16-17, 19, 21, 25, 30, 66, 69, 70, 91, 99, 101 —nota 1—, 135, 141 —nota 2—, 196, 209, 234-235, 237, 244, 246, 264 i 269) la idea —que jo comparteixo— que per al filòsof de Rijnsburg *naturari* és *causari*, i *causari* és, al seu torn, *concludi*.³

1. Macherey, Pierre: *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie, la nature des choses*; Paris, PUF, 1998.

2. La cita, inclosa a la pàg. 52 —nota 7— de Carson Mark, Thomas: *Spinoza's theory of truth*; New York and London, Columbia U. P., 1972, és molt significativa: «the terms *definitions, axioms, propositions, and their like* are used by Spinoza more or less indiscriminately as conventional labels to be pasted on here and there in order to give to his work the external appearance of a work of geometry.»

3. He formulat així aquesta idea —tan sintètica!— gràcies a les pàg. 66 (*causari/concludi*) i 302 (*causari/naturari*) del vol. 1, *Dieu*, de Gueroult, Martial: *Spinoza*; Paris, Aubier, 1968-74.

El nostre autor formula aquest principi —vegeu, per exemple, la pàg. 141— de la següent manera: «Dans ce sens on peut dire, et ce serait l'un des axiomes implicites de l'Éthique, qu'une seule et même nécessité unit une essence à ses propriétés <naturari>, un principe à ses conséquences <concludi>, une cause à ses effets <causari>.» La natura és geométricodeductiva, i el coneixement que en tenim és *adequat* si, i només si, l'obtenim geométricodeductivament. Altrament, no hi hauria el paral·lelisme entre *ésser* i *concebre* que Spinoza pressuposa a partir de la Def. 1 de la Part I (i no Llibre!, vegeu la pàg. 3) de l'Ética.⁴

Què recolza, però, aquesta lectura? Segons interpreto, l'evidència més important a favor del *geometrisme metafísic* que hom pot atribuir a Spinoza és la —suposada— univocitat del verb «seguir-se» (*sequi*), «l'un des termes clés de la terminologie spinoziste.» (pàg. 140-141). Aquest verb significa el mateix (a saber: *la mateixa necessitat*) a l'Axioma 3 (*causari*: «Ex datâ causâ determinatâ necessariò sequitur effectus, & contrâ, si nulla detur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur.»; èmfasi afegit, vegeu la pàg. 16 de l'edició bilingüe de l'Ética a càrrec de B. Pautrat —traductor—, Paris, Éds. du Seuil, 1988), a la Prop. 16 (*naturari*: «Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent»; èmfasi afegit, *ibid.*, pàg. 44) i als Corol·laris i als Escolis com, per exemple, el Corol·lari de la Prop. 6 (*concludi*: «Hinc sequitur substantiam ab alio produci non posse.»; èmfasi afegit, *ibid.*, pàg. 20).

No obstant això, P. Macherey també ens ofereix, a l'«Avant-propos», una explicació instrumentalista contrària a (o, millor, complementària de) l'anterior: «Ceci dit, il reste que Spinoza a eu

aussi le constant souci de décomposer sa démarche en séquences rationnelles susceptibles d'une appréhension distincte, sinon absolument autonome: là se trouve précisément la justification de la présentation du discours sous forme de propositions, qui en découpent la progression, de manière à en faire mieux suivre la nécessité synthétique et causale.» (pàg. 3-4).

El fet, però, que l'autor no insisteixi en aquesta interpretació em fa pensar que no la considera tan important com la hipòtesi realista comentada més amunt.

2. Abans s'ha considerat la filosofia de Spinoza sense fer referència al context dialògic del segle XVII, protagonitzat, entre d'altres coses, per Descartes, la nova geometria analítica (potenciació del mètode analític d'investigació⁵) i les teologies, dit en clau spinozista, imaginativopersonalistes. Ara bé, les pàg. 98-115 («Nécessité de l'existence de Dieu», Prop. 11), al meu entendre les més suggestives del llibre, obren l'anàlisi de P. Macherey a aquest debat. Com interpreta el nostre autor un dels moments més importants del *de Deo*? De la mateixa manera que només un afecte (més fort) —i no la raó— pot vèncer un altre afecte (Prop. 7 de la Part IV de l'Ética), el concepte de «Déu» construït per Spinoza venç els conceptes teològics tradicionals, amb els quals, s'interpreta (vegeu les pàg. 102, 115, 200-201, 202 i 205), manté l'afinitat —mínima— necessària per a aquesta *victòria de la perspectiva de l'enteniment sobre les representacions antropomòrfiques*. Vegeu, per exemple, la pàg. 102: «D'une certaine façon, la représentation de Dieu comme Être absolument infini, pour autant qu'elle n'est pas encore articulée à la conception de la substance consistant en d'infinis attributs, reste attachée aux approches traditionnelles de la nature divine: et on peut considérer que les autres démonstrations <de la Prop.

4. Si no dic el contrari, les definicions, els axiomes, les proposicions, els corol·laris i els escolis de l'Ética citats en aquest treball pertanyen a la Part I d'aquesta obra. Per comoditat, em referiré a aquesta Part I amb el títol original de Spinoza, *de Deo*.

5. Sobre la —inesperada— consideració de Spinoza com a filòsof «reactif», vegeu les pàg. 15 (nota 1: Descartes) i 56 (Aristòtil). En aquest ordre de coses, vegeu també el capítol 2 («Entre Pascal et Spinoza: le vide») de la Segona Part de Macherey, P.: *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*; Paris, PUF, 1992.

11> du caractère nécessaire de l'existence divine ont précisément pour fonction de faire le lien avec ces approches, et de montrer que celles-ci conduisent aussi à leur manière à la conclusion qui vient d'être rationnellement établie de la seule manière légitime possible [la 1^a démonstration].»

Així, el desenvolupament sinteticoductiu de l'Ètica no és aliè, *malgré lui!*, a les controvèrsies de l'època. Resultat, si es vol, trivial, però dotat d'una *virtus* que podem explotar com segueix: és aquesta vessant polèmica del text de Spinoza la raó que explica l'existència de nombroses *proves indirectes* al *de Deo*, aparentment contràries a l'ideal de demostració constructivo-intuitiva (la 2a demostració de la Prop. 11)?

3. Dit això, i en un altre ordre de coses, vull subratllar la utilitat que té dividir —divisió gens artificial— el *de Deo* «en deux grands développements successifs» (pàg. 23), a saber: la lògica d'allò que és *in Deo* (Props. 1-15) i la d'allò que és *a Deo* (Props. 16-36). Com també se senyala a la mateixa pàgina, ambdós moviments conflueixen (vegeu, per exemple, el final de l'Escoli de la Prop. 28: «At omnia, quae sunt, *in Deo* sunt, & à *Deo* ità dependent, ut sine ipso nec esse, nec concipi possint»; èmfasi afegit, pàg. 64 de l'edició citada), amb la qual cosa l'autor desfà la possibilitat d'entendre aquesta divisió d'una manera molt poc spinozista —allò que *natura* i tot el que se'n deriva com a radicalment diferenciats. Aquest escàner del *de Deo*, per bé que poc original, té —si més no— dues virtuts: (i) orienta el lector a l'hora d'estudiar aquesta part, tan complexa, del text de l'Ètica, i (ii) mostra molt bé —tornem-hi!— com el mètode geomètric és indissociable de la *natura rerum*. En efecte, la potència de Déu (Props. 16-36) se subordina a la seva essència (Props. 1-15), de la mateixa manera que la definició genètica de «cercle» precedeix —lògicament i ontològicament— totes les propietats que se'n segueixen (*sequi*). Així les coses, Spinoza capgira Descartes, qui subordinava l'essència de Déu a la seva potència incompreensible.

4. D'altra banda, i en sintonia amb l'observació formal inclosa al § 3, he de

dir que P. Macherey acompanya la seva anàlisi de poques notes, l'objecte de la major part de les quals és el llatí del *de Deo*. L'obra que ens ocupa no és, doncs, erudita, circumstància que en facilita la lectura, ja que el lector no ha de passar per les llargues notes (Gueroult) que, de vegades, enterboleixen la necessària *idea de conjunt* de qualsevol escrit filosòfic (recordeu el § 3). És a dir, aquest és un llibre la lectura del qual exigeix un treball (text principal), però no dos (text principal i notes).

És més, el francès i l'estil amb què l'autor s'expressa s'allunyen, en moltes ocasions (vegeu, per exemple, la pàg. 22: «En cela consiste, dans le texte élaboré par Spinoza, la véritable fonction de la démonstration, qui va bien au-delà de l'exercice rituel de la preuve: en faisant revenir des propositions déjà établies dans des contextes différents où elles sont amenées à de conjindre à d'autres propositions, la démonstration, en nouant entre eux ces contenus de pensée, tisse progressivement la trame de l'intelligibilité du réel») de l'atmosfera digital i, per això, ensopida, dels principals estudis sobre Spinoza (penseu, per exemple, en els 2 vols., *Dieu i L'âme*, de Gueroult).

Val a dir, doncs, que l'obra que aquí ressenyo no només centra l'atenció del lector sense despistar-lo (economia de notes erudites), sinó que, a més, i inesperadament, el diverteix (estil elegant i amè).

Fins aquí, les virtuts, *materials* (§§ 1 i 2) i *formals* (§§ 3 i 4) del vol. 5 de la *Introduction à l'Éthique de Spinoza*. Hi ha algun defecte? Sí, i ho explico al § 5, apartat amb què acabaré aquest treball.

5. Malgrat els avantatges assenyalats —i, segons crec, raonats— als §§ anteriors, no puc deixar de mencionar el problema (lingüístic) que més m'ha cridat l'atenció. Vegem-lo. A les pàg. 12, 86, 119, 160, 170, 176, 184, 186, 201 i 240, el verb «adhérer» expressa —desafortunadament— la relació que hi ha (o es produeix) entre la *natura naturans (in Deo)* i la *natura naturata (a Deo)*. Vegeu, per exemple, la pàg. 12: «On peut voir ici [l'Escoli de la Prop. 10] une occurrence indirecte de l'idée ex-

primée par la fameuse formule *Dieu ou la nature* (*Deus sive natura*), souvent exploitée pour illustrer la conception spinoziste d'un Dieu immanent qui *adhère* étroitement à la réalité des choses et est condition première de leur intelligibilité.» (*adhère*, èmfasi afegit). Per què «desafortunadament»? Perquè el verb escollit per P. Macherey implica un acostament *extrinsecista* al problema que no subratlla prou la immanència (o, millor, intimitat) del Déu de Spinoza —quant a la causalitat i a l'essència (Prop. 25)— a les coses. En aquest sentit, el verb «pénétrer», utilitzat a la pàg. 204, s'acosta més a la idea que *naturari* és *causari*, i *causari* és, al seu torn, *concludi* (recordeu el § 1). Vegem-ho: «Et ainsi, toutes choses ayant en partage cette puissance causale qui les *pénètre* intimement au plus profond de leur être.» (*pénètre*, èmfasi afegit).

Jordi Inglada Burgos

Miquel BELTRÁN, *Un espejo extraviado*, Ed. Riopiedras, 1998.

Segons la Introducció (pp. 11-16), l'objectiu de M. Beltrán a *Un espejo extraviado* és aclarir el concepte spinozista de «Déu». Contra Yovel, però, les anàlisis —sobretot— històriques dels primers capítols (caps. I, II, III i IV) mostren l'ascendència judeomedieval d'aquest concepte. Així, allò essencial del llibre que ens ocupa és, segons interpreto, fer de Spinoza un filòsof deutor dels antics pensadors jueus, encapçalats per Maimònides (cf. el cap. III, «El Uno de Maimónides», pp. 63-81). Amb aquesta interpretació, M. Beltrán aconsegueix dues coses:

(1) Respecte de la metafísica, resoldre les dificultats generades per les definicions de «Déu» i «atribut» («la controvèrsia sobre el atributo», p. 19 i ss.) de la Part I de l'*Ètica*. Com? Identificant el Déu de la def. 6 amb l'existència necessària per a l'acceptació racional de la qual no cal cap demostració *more geometrico*, d'acord amb la tradició jueva (cf., per ex., les pp. 22-23). En aquest sentit, per tant, el de Spinoza és un *pro-*

jecte de racionalització dels continguts —originaris!— de la religió jueva més poderós que els dels seus avantpassats intel·lectuals (cf., per ex., la «declaració d'objectius» de la p. 33).

(2) Respecte de l'anàlisi històrica de la situació de les religions de l'època, una explicació poc convencional (també contra Yovel) de l'expulsió de Spinoza de la comunitat jueva d'Amsterdam. L'autor de l'*Ètica* va patir aquesta humiliació pública per voler ser massa ortodox, en la direcció esbossada al final de (1). Dit d'una altra manera, allò que va separar Spinoza dels seus correligionaris va ser la negativa del primer a acceptar els nombrosos préstecs d'altres religions, com, per ex., les idees (tan imaginativoinadequades!) de «pecat», «penediment» i «predestinació».

Fins aquí, doncs, els dos plans que, intersectats, constitueixen bona part del material del llibre que aquí ressenyo. Dit això, a continuació presento algunes consideracions crítiques.

A propòsit de (2) no vull dir res més, perquè entenc que les anàlisis erudites, utilitzades sistemàticament per l'autor en ordre a prou la veritat de les seves hipòtesis interpretatives, desorienten el lector.

A propòsit de (1), la idea segons la qual la interpretació de Spinoza com a filòsof d'inspiració jueva resol les principals dificultats del sistema de l'*Ètica*, he de dir el següent:

(3) Per bé que interessant, el suggeriment que la Part I de l'*Ètica* tracta de demostrar *la necessitat de l'existència de Déu* no em convenç. En efecte, la necessitat d'una demostració de *l'existència de Déu* tan (més) evident com (que) les veritats matemàtiques és, no ho oblidem, el principal anhel metafísic de Descartes. I el de Spinoza, si entenem per «Déu» allò que se'ns convida a *buscar* a partir del *Tractatus de intellectus emendatione*, a saber: un bé infinit que podem (arribar a) estimar sense patir les limitacions pròpies de l'amor vers les coses corruptibles. Què vull dir amb això? En aquest cas, com en d'altres (vegi's (4)), la interpretació de M. Beltrán arracona, crec, la modernitat cartesiana de Spinoza, a favor dels