

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 *natrurari* 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, interseccionats, 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 provar 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

components judeomedievals del seu pensament. Però allò que fa que Spinoza sigui Spinoza i no, per ex., Maimònides, és un fet que M. Beltrán no subratlla prou: l'apreciació positivomatemàtica de la natura.

(4) També en detriment de la «modernitat cartesiana» a què abans he fet referència, l'autor esgrimeix excessivament l'absoluta transcendència del Déu de l'*Ètica*. Tant és així, que arriba a defensar-ne la invisibilitat (cf., per ex., la p. 124). Cosa o, si es vol, exageració, que accepto en un sentit, i nego en un altre. Accepto, si tenim en ment la Prop. 18 de la Part I, en què Spinoza desmarca la causalitat (*immanens*) de la Substància, de la dels modes (*transiens*). Però nego, en virtut de certa lectura (redemptora!) de la Prop. 24 de la Part V. Quina? Contra l'*entweder* «Natura naturans» (invisible) *oder* «Natura naturata» (trivialment visible), l'esmentada Prop. estableix, si no m'equivoco, la possibilitat de la contemplació activa de la matriu geomètrica en tot allò que se'n deriva necessàriament. Lluny d'aquesta lectura conciliadora, i moderna (allò diví és la regularitat matemàticonatural) M. Beltrán identifica «Déu» i «Natura naturans», en sintonia, una vegada més, amb la tradició intel·lectualista judeomedieval. Al meu entendre, però, aquesta equació és parcial i conservadora (Creador vs. creatures), i oblida que allò que se segueix de la Substància n'*expressa* quelcom. De la mateixa manera que el quadre de Caspar David Friedrich «Naufragi de L'Esperança entre els gels» *expressa* la força, o essència (Prop. 34 de la Part I), de la natura. I ho fa per mitjà d'unes imatges de fragments de glaç àrtic que *són*, interpreto, «Natura naturans».

Jordi Inglada Burgos

H.J. VERWEYEN; *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*; Freiburg, Alber, 1975.

Els problemes amb què s'enfronta un projecte d'interpretació de la filosofia social de Fichte desenvolupada en

l'amplíssim període des del descobriment del pensament de Kant (1792) fins gairebé la seva mort (1813), són molts i ben importants. A diferència del sistema de Hegel, per exemple, completat ja en el seu període de Jena, el de Fichte mai no arribà a aquest estat conclusiu, i presentà una evolució plena de salts sovint d'aparença inconnexa, que s'atribuïa ara al propi caràcter dinàmic de l'autor ara als canvis polítics d'aquella agitada època. Això ha portat tradicionalment a una multitud de lectures sovint contradictòries. Per Verweyen, qualsevol intent seriós d'aproximació a aquest aspecte del pensament de l'autor ha de partir de la seva pròpia línia argumentativa abans d'entrar en qüestions externes. En el cas de Fichte, i al meu entendre tenim aquí la clau de volta de la interpretació que ens proposa Verweyen, tot judici sobre la doctrina social de Fichte ha de basar-se en l'aprofundiment de la seva filosofia transcendental. És des d'aquesta consideració que s'han de jutjar els canvis en la seva concepció. Cal prendre com a causa de qüestions provisionalment irresoltes el següent: o bé l'aplicació inadeguada de la Doctrina de la Ciència al domini pràctic o bé a la inconclusivitat i els problemes interns de l'exposició de la Doctrina de la Ciència en el període considerat. Com un estudi detallat de l'obra que ha de donar els principis *a priori* que han de fonamentar tot àmbit del saber aniria més enllà d'un estudi particular com és aquest, Verweyen escull una altra via per fer visible el rerefons sistemàtic. Aquesta via serà la relació entre el dret i la moralitat en l'obra de Fichte, i prendria dues direccions: d'una banda, un continuat aprofundiment de la qüestió pel dret i la moralitat; d'una altra, l'evolució plena de discontinuïtats que apareix com a conseqüència de la discussió interna anterior. Aquestes discontinuïtats fan que es pugui dividir la seva producció filosòfica en cinc períodes amb característiques pròpies respecte al plantejament de la relació entre el dret i la moral, als quals es dediquen els cinc capítols de l'obra. Arran les crítiques a què sotmet Verweyen els diferents tre-