

## Boletín de Bibliografía Spinozista N° 27

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.104984>

### **Preliminar. Congreso Internacional “A través del cristal de Spinoza/Through Spinoza’s Crystal”. Cuenca 11-13 junio de 2025**

Los días 11, 12 y 13 de junio de 2025 se celebró el Congreso Internacional “A través del cristal de Spinoza / Through Spinoza’s Crystal” en la Facultad de Ciencias de la Educación y Humanidades de Cuenca. Animado por el Seminario Spinoza, y organizado por el Departamento de Filosofía, Antropología, Sociología y Estética de la UCLM; y la Facultad de Comunicación de la UCLM (Francisco Javier Espinosa, con la colaboración de Nacho Escutia y de Aurelio Sainz), el objetivo principal del mismo era facilitar el encuentro entre diferentes comunidades de investigación nacionales e internacionales, diferentes generaciones y diversas perspectivas sobre el spinozismo en un momento en el que la realidad social internacional demanda un fuerte compromiso con la racionalidad y la justicia. El lema del congreso estaba inspirado en los versos del célebre poema de Borges sobre Spinoza: “Libre de la metáfora y del mito / labra un arduo cristal: el infinito / mapa de Aquel que es todas sus estrellas”. Siguiendo la estela de estos versos, “A través del cristal de Spinoza / Through Spinoza’s Crystal”, presentaba al pulidor de lentes de su tiempo como metáfora del Spinoza creador de un cristal filosófico con el cual pensar un mundo desmitificado, también hoy.

La Conferencia de Apertura corrió a cargo de Pierre-François Moreau (“I apprit un art mécanique. Spinoza et les thématiques du travail”; y Chantal Jaquet pronunció la lección final: “Repenser l’universel aujourd’hui à partir de la théorie spinozienne de las notions communes”). Las ponencias para los debates, se desarrollaron en torno a ocho temáticas: Teología y política, Relacionalidad e historia, Materialismo y ciencia intuitiva, Conflicto y contrapoder, Spinoza y la modernidad, Afectos de la política, Las políticas de hoy a través del cristal de Spinoza, y Cultura y posibilidad. Además, hubo dos Mesas de comunicaciones, en las cuales un grupo notable de jóvenes investigadores abordaron desde el spinozismo algunos problemas de actualidad. La idea directriz del Congreso buscaba combinar los trabajos de detalle con un enfoque amplio sobre el pensamiento de Spinoza y su recorrido a través de la historia reciente, de manera que quedaran incluidas las nuevas líneas de investigación. Además, resultaba fundamental examinar de qué manera esa filosofía clásica está siendo utilizada hoy para pensar los problemas actuales.

Algunos de los participantes internacionales son figuras muy conocidas en el mundo de la investigación: Andrea Sangiacomo (“The Challenge of Spinoza’s Atheism and the Shifting Core of Christian Faith”), Henri Krop (“The relation between Theology and Politics”), Vittorio Morfino (“De la duración a la historia. La temporalidad plural”), Laurent Bove (“Une pensée inédite des contrepouvoirs et de la décision politique”), y Filippo del Lucchese (“Peut-on aimer la liberté sans haïr la servitude?”). Los intervinientes en español fueron investigadores, senior y junior, especializados en Spinoza y su contexto: Francisco Javier Espinosa, Francisco José Martínez, Julián Carvajal, Juan Domingo Sanchez-Estop, María Luisa de la Cámara, Aurelio Sainz, José Manuel Sánchez, Sergio Rojas, Mario Donoso, Daniel Pino, Myriam Rodríguez del Real, Antonieta García Ruzo, Diego Cataño, Manuel L. Prada, Ken Matsumoto, Alessandro Balbo, Roberto Peña, Imanol Galarraga, Laureà López, José Francisco Gómez, Virginia Fusco y Alvaro Ledesma.

El Seminario Spinoza de España se creó en 1990 bajo el impulso de Atilano Domínguez, y tiene su sede en la universidad de Castilla-La Mancha. Su misión era y es ser una institución académica para el fomento de los estudios científicos sobre Spinoza y el spinozismo, y su difusión. Agrupa a más de sesenta investigadores pertenecientes a las universidades de Castilla-La Mancha, Complutense de Madrid, Carlos III de Madrid, La Laguna, Granada, UNED, Sevilla, Santiago de Compostela, Gerona, Salamanca, Ramon Llull de Barcelona, Valladolid, Universidad de las islas Baleares y CSIC. Entre las universidades extranjeras que participan de sus programas cabe destacar la de Lisboa, Costa Rica y Oporto, así como múltiples investigadores independientes. A lo largo de sus 35 años de historia el Seminario Spinoza ha organizado varios congresos internacionales en Ciudad Real, Santiago de Compostela, Madrid, Évora, Sevilla y otro online (durante la pandemia). Su fruto bibliográfico ha quedado recogido en siete libros colectivos. Además de los Congresos, el Seminario Spinoza ha organizado encuentros anuales en Cuenca (1995, 2005, 2013, 2018, 2024), Salamanca (1994, 2003, 2014), Barcelona (2001), Valladolid (2007), La Laguna (2011), Cáceres (1993), Madrid (1991, 2002, 2009) y Sevilla (1997). El lector interesado podrá consultar las acciones y propuestas del *Seminario Spinoza* en el blog: <https://seminariospinoza.blogspot.com/>.

BAÑERAS, Ignacio: *Spinoza y la no-dualidad. Del cuerpo a la alegría*, Barcelona, Kairós, 2024, 198 p.

Nacho Bañeras es fundador de una escuela de autoconocimiento, pensamiento crítico y apoyo terapéutico denominada *Cura Sui-Cura Mundi*, que se sirve de la filosofía contemplativa occidental como terapia, como una ayuda para el autodesarrollo y como un remedio frente al sufrimiento existencial tan común hoy. El autor del texto está claramente influenciado por el pensamiento hindú, especialmente por la corriente Advaita. Desde esta perspectiva Bañeras ofrece aquí su lectura de Spinoza.

La Introducción se centra en la noción de autoconocimiento, que implica distinguir el mundo de las apariencias (contingente y superficial) del mundo real y verdadero que nos habita desde lo profundo. A este propósito ha contribuido la recepción estoica de Spinoza, sustentada en la unidad de lo real, y ante la cual quedan eclipsados los sentimientos de individualidad y de separación que generalmente tenemos. Además, subraya el autor, la dimensión corpórea del hombre ha sido marginada y subestimada por la tradición filosófica occidental. En contraste con los aspectos que la recepción de Spinoza ha conservado tradicionalmente, defender que su filosofía es no dual significa que no hay ningún tipo de separación ontológica entre el yo y la Naturaleza, y entre cuerpo y mente.

En el primer capítulo, “Filosofía y cuerpo”, el autor argumenta que el cuerpo no es una parte más de nosotros, antes bien se identifica con nosotros mismos. Esta afirmación implica aceptar la realidad material y rechazar la dualidad ilusoria de la herencia recibida.

En “Carne apátrida”, el recorrido a través de la historia muestra la urgencia de dar una respuesta responsable a esta cuestión teórica. Pues desde Platón, tanto el cristianismo como la filosofía moderna (que entendía el cuerpo como una máquina separada del espíritu) y el capitalismo (que lo considera objeto de consumo) han marginado el significado teórico y el alcance prático de la noción de cuerpo humano.

El tercer capítulo del libro es la clave del volumen. Spinoza apuesta por la unidad de la existencia, lo que implica defender que la bienaventuranza o felicidad es precisamente un estado de unión de individuo y realidad, lo que requiere renunciar al prejuicio imaginativo de considerarse como una excepción separada del resto de la naturaleza. Desafortunadamente, no queda del todo claro si el autor distingue, como sí hace Spinoza, entre alegría y autosatisfacción (*laetitia* et *acquiescentia in se ipso*), o si, por el contrario, Bañeras considera la satisfacción de la felicidad como una vibración emitida por el poder de Dios que debe ser escuchado.

En “El olvido de la fuerza del ser o del impulso”, el autor recupera a Wilhelm Reich para reivindicar la dimensión corporal del individuo frente a un psicoanálisis de tipo mentalista.

En “El contento como estado de relajación”, Bañeras considera la filosofía de Spinoza como sabiduría de vida. El filósofo holandés exhortaba a la autonomía del individuo frente a las causas externas que le afectan y que desencadenan la *fluctuatio animi*. En el camino hacia esa liberación e independencia, cada uno está llamado a mirar hacia adentro para evitar ser coaccionado por ellas. De ahí que virtud es justamente esa conciencia de su propio impulso, superando los prejuicios ilusorios del finalismo y el individualismo. Desafortunadamente, el autor afirma

que el fin del libro no es desarrollar las consecuencias políticas de estas ideas de Spinoza, como si la vida común no estuviera en el centro de su filosofía.

Finalmente, en el capítulo sexto, Bañeras resume las ideas anteriores y propone como conclusión que la interpretación no dual de la filosofía de Spinoza no implica atribuir la integridad de su filosofía a la tradición no dual (*Advaita*), y señala cuáles son las tesis que encajan en dicha tradición: (1) el monismo sustancial, identificado con la Naturaleza o Dios; (2) el rechazo de la separación sujeto y objeto de conocimiento; (3) la consideración del individuo como un modo de la sustancia; el rechazo de la dualidad sustancia y modos, la crítica de la libertad ilusoria; y (4) la comprensión del amor como expresión interna de la naturaleza divina misma.

Resulta interesante leer este trabajo para comprobar cómo el pensamiento de Spinoza se ha difundido también por las escuelas de autoconocimiento y terapia.

Francisco Javier Espinosa

**CANASLAN, Eylem: *Spinoza. Método y Ontología*. Traducción Diego Tatián. Córdoba (Argentina), Eduvim, 2024, 223 p.**

Este libro tiene su origen en una tesis doctoral defendida por la autora en Francia, de la cual se ha tomado el contenido de las dos primeras partes -dejando a un lado la tercera parte dedicada a la filosofía política de Spinoza-. El texto de la tesis, escrito originalmente en francés, se ha publicado previamente en turco. La traducción de Diego Tatián vierte al español el texto de la versión francesa.

La tesis defendida por la autora en su trabajo doctoral es que la democracia spinozista -tal como se desprende de sus obras de contenido político- es la forma más perfecta de estado, porque es la que mejor permite conservar su configuración y evitar así su completa destrucción. La configuración o forma del Estado se explica por la teoría del *conatus*, defendida en la *Ética*, y depende también del principio de unidad metodológica que subyace a toda su filosofía. Y esto es precisamente lo que defiende la autora como conclusión en el último párrafo del libro: “la democracia spinozista es una deducción política necesaria a partir de las proposiciones metafísicas y ontológicas”.

El presente libro incluye una primera sección metodológica donde examina con detalle las dos precondiciones mencionadas: la unidad metodológica y la inmanencia ontológica, objeto de la primera y segunda parte del libro respectivamente. En efecto, hay que partir de la unidad e inmanencia metodológicas, que son defendidas apoyándose en la distinción entre forma externa del método -o método expositivo (geométrico)-, y método filosófico (p. 45), cuyo orden es profundo y coincide con el orden ontológico (p. 51). Lo que verdaderamente importa para la filosofía de Spinoza es este último, garante de la continuidad metodológica presente y operante con eficacia en toda su filosofía, desde la metafísica hasta la política. Y esta justificación racional se sustenta en el *conatus*, que es la expresión de la potencia misma de la sustancia en cada una de las individualidades existentes. La segunda parte del libro se centra entonces en esta segunda precondición de

la democracia, lo que supone a su vez la renovación spinozista de las categorías centrales del sistema relacional: fundamentalmente, Dios o naturaleza y sus modificaciones. Si en lo tocante al método Spinoza es confrontado con Descartes y Hobbes, el horizonte con que el filósofo tiene que lidiar para dar curso a su filosofía es la filosofía Escolástica.

El libro es una exposición correcta de la filosofía de Spinoza; aunque -por estar sometido a los requisitos de la escritura doctoral- resulta, a veces, en exceso academicista y en general aporta poca novedad. La Bibliografía citada contiene referencias a obras clásicas pero olvida las aportaciones más recientes que permitirían matizar las ideas de los estudiosos y/o debatir con ellos.

María Luisa de la Cámara

**COSTA, Emanuele: The Structure of Spinoza's World. New York/Oxford, Oxford University Press, 2025, 248 p.**

El libro de Emanuele Costa propone una lectura estructuralista de la metafísica de Spinoza. Uno de los elementos vertebradores de su trabajo es la sustitución del término “relación” por el de “estructura”. Su proyecto se presenta así en oposición a una tendencia reduccionista de la *Ética*. Frente a aquella, Costa reivindica un pluralismo de estructuras metafísicas, de manera que el monismo sustancial de Spinoza aparece defendido, paradójicamente, a través de un pluralismo interpretativo. Costa parte de la observación siguiente: si toda definición en Spinoza incluye los conceptos comprendidos en su esencia, entonces resulta difícil explicar cómo las relaciones quedan excluidas de dicha esencia. De manera que propone abandonar la categoría de relación y reemplazarla por la noción de estructura, que considera más acorde con el modo en que Spinoza concibe los vínculos ontológicos fundamentales. En este punto entra en juego la teoría estructural de Althusser, expuesta principalmente en *Lire le Capital* (1965): los efectos ya no se situarían fuera de la estructura, sino que la estructura misma sería inmanente en sus efectos. Dicho en otras palabras: puesto que la causa resulta inmanente a los efectos, ya no se trataría de una cadena causa-efecto, sino más bien de un entramado complejo de determinaciones. No obstante, el autor introduce también una distancia crítica respecto a Althusser al rechazar lo que denomina el “reduccionismo causal” propio del marxismo althusseriano. A su juicio, tal reduccionismo resulta ajeno a las intenciones de Spinoza, quien no subordina la ontología a la primacía de la causa, sino que articula un entramado plural de estructuras irreductibles.

La idea central que orienta el estudio de Costa parte de considerar que la tesis más radical de la *Ética* de Spinoza consiste en afirmar que los individuos —y con ellos, la estructura misma del mundo— no son causa sino el resultado de las múltiples relaciones que los configuran y atraviesan. Este constituye, en palabras del propio autor, el giro decisivo que fundamenta su interpretación de Spinoza.

El volumen, compuesto por cinco capítulos, examina estructuras como la causalidad, la concepción y la inmanencia, para luego avanzar hacia nociones como eternidad y afecto, concluyendo hacia el final con el tercer género de conocimiento. Si bien los

capítulos no siguen un hilo conductor lineal y sistemático, los conceptos fundamentales de la metafísica spinoziana se reiteran y reaparecen generando un trasfondo común. El autor evita, con ello, clausurar su propuesta en un sistema cerrado o en torno a un juicio definitivo y dogmático, demostrando, por otro lado, que las categorías estructuralistas pueden resultar útiles al estudio y exposición de la metafísica spinozista.

El primer capítulo analiza la tríada clásica de la metafísica de Spinoza —causalidad, inmanencia y concepción— y, al final, introduce la noción de limitación como estructura clave a la hora de distinguir entre los modos y la sustancia. En este punto resultan de gran interés tanto las convergencias como las divergencias respecto a otros estudiosos como Della Rocca, Melamed y Newlands. En el segundo capítulo completa la descripción de la metafísica de Spinoza mediante la introducción de las nociones de “expresión” y de “distinción aspectual”. Costa subraya además como éstas, en realidad, trazan una delgada línea entre la metafísica y la epistemología, generando el universo diversificado del individuo. El tercer capítulo trata un aspecto central de la metafísica de Spinoza: la distinción entre eternidad y duración. El cuarto capítulo plantea el problema de la individualidad y aclara que, al dejar de lado una ontología centrada en objetos, se requerirá de una reconstrucción del concepto de individuo. Se entiende así a ojos del autor que Spinoza solo ofrecería una noción derivada de éste, privilegiando en cambio estructuras como la composición, entendida como base elemental de la ontología de los modos. Finalmente, en el quinto capítulo, Costa cambia de estrategia y abandona el mero mundo de la ontología para adentrarse en cuestiones relativas a la etiología. Propone así un estudio de la acción y de la pasión, red estructural clave en la filosofía de los seres finitos en Spinoza. Este intento parece culminar, según Spinoza, en la consecución del tercer género de conocimiento, que será el tema final que Costa aborda en el libro a través de dos figuras. En consecuencia, el tercer género de conocimiento no se entiende como una mera meta epistémica, sino más bien a través de una transformación afectiva, a juzgar por las descripciones alternativas que ofrece Spinoza, como “amor Dei intellectualis”, prerrogativa necesaria para la posterior noción de beatitud. Así, la cima epistemológica de la cognición coincide con un conocimiento de las estructuras que causan, fundamentan y posibilitan la concepción de los seres, ya sean éstos finitos u infinitos, extensos o pensantes, activos o pasivos. Costa entiende que todos estos rasgos ontológicos, para Spinoza, derivan en realidad de un orden fundamental racionalmente accesible y al mismo tiempo inaccesible al entendimiento a través de una lente objetual.

En conclusión, el libro de Costa aporta una lectura renovadora y no reduccionista de la metafísica de Spinoza que desplaza el énfasis desde la categoría de relación hacia la de estructura. Lejos de ofrecer un sistema cerrado, o dogmático, el autor propone un marco conceptual que permite releer la *Ética* como una obra plural, en la que el monismo de la sustancia se sostiene a través de un pluralismo estructural.

Laureano López



**GARBER, Daniel, LAERKE, Morgens, MOREAU, Pierre-François and TOTARO, Pina (Eds): *Spinoza: Reason, Religion, Politics. The relation between the Ethics and the Tractatus Theologico-Politicus*, Nueva York, Oxford University Press, 2024, 464 p.**

Casi todos los capítulos de este extenso volumen proceden de un congreso que tuvo lugar en mayo de 2017 en la universidad de Princeton, con el propósito de celebrar la publicación del segundo volumen de la traducción de las *Collected Works of Spinoza* por Curley. El volumen está dividido en 6 partes. La primera, titulada “Dos textos entrelazados”, comienza con un capítulo de PIET STEENBAKKERS donde muestra que la *Ética* y el *Tratado teológico-político* (de ahora en adelante *TTP*) de Spinoza fueron escritos para diferentes audiencias, en diferentes registros y para diferentes propósitos, aunque pertenecen a un mismo plan y comparten el mismo impulso y conjunto de ideas: los dos textos se iluminan mutuamente por los efectos intertextuales que emergen del proceso entrelazado de su escritura. Un punto importante a la hora de sostener que no hay contradicción entre las dos obras es la cuestión religiosa. Steenbakkers afirma que Spinoza consideró la religión como un fenómeno inexorable, que siempre existirá en la medida en que los hombres son siempre susceptibles al miedo, por lo que los intentos de erradicar la religión son fútiles. Pero, ¿Spinoza afirma que la religión es algo de lo que no se puede prescindir? ¿La religión es algo que el propio Spinoza no pudo abandonar?

En el segundo capítulo, PINA TOTARO piensa que, a pesar de la diversidad de temas, estructuras y propósitos, la *Ética* y el *TTP* están inspirados en una única visión filosófica. Si vamos desde la letra al espíritu de las Escrituras, podríamos decir que el espíritu que Spinoza dice hallar en la Biblia, producto de una lectura secularizada del texto, está también en la *Ética*, donde es presentado como una consecuencia de la reflexión filosófica: el amor a Dios y el amor al prójimo son el fundamento de la religión según el *TTP* y que al mismo tiempo constituyen el último fin de la *Ética*. Un elemento central domina las dos obras y atraviesa todas las áreas: el concepto de Dios. Para la autora, el Dios de la ley divina natural del *TTP* es el mismo que el Dios del orden y conexión de cosas e ideas de la *Ética*. El análisis del espíritu de Cristo se revela crucial en este capítulo.

También STEVEN NADLER, en el tercer capítulo, afirma que no hay contradicciones entre la *Ética* y el *TTP*, señalando que la *Ética*, de alguna manera, es un tratado teológico-político también, principalmente por sus concepciones metafísicas de Dios y de la inmortalidad. La metafísica de Dios en la *Ética* va contra la imagen supersticiosa de un Dios antropomórfico manejado por la religión. Otro elemento metafísico que contribuye al proyecto teológico-político de Spinoza es la necesidad que gobierna toda la naturaleza y todos sus fenómenos: los milagros son imposibles. Estos dos elementos metafísicos, Dios y la necesidad, señala el autor, contribuyen al proyecto teológico-político de Spinoza, socavando las creencias supersticiosas que respaldan la autoridad de los eclesiásticos. En lo que concierne a la inmortalidad

y su exposición en la quinta parte de la *Ética*, el no entenderla dentro del proyecto teológico-político es precisamente lo que hace que a menudo no se comprenda adecuadamente esta parte de la *Ética*: para Spinoza no hay inmortalidad, ni un más allá que haya que ser esperado o temido. La última parte de la *Ética* es, de algún modo, el corazón del ataque de Spinoza a la doctrina religiosa de la inmortalidad del alma, que de hecho es la más perniciosa de todas las ideas supersticiosas con que los eclesiásticos dominan a sus seguidores, pues lleva inexorablemente a una vida de miedo y esperanza, cuyo resultado es el servilismo y la esclavitud.

La segunda parte de la obra que comentamos trata de Dios y el ateísmo. La sección se abre con un capítulo de MOGENS LAERKE, que confronta una aparente inconsistencia de *E2p47* y su escolio, y también con lo que se dice en *TTP* 6. Las dos cuestiones tratadas son: 1) si todos los hombres tienen un conocimiento adecuado de la esencia de Dios, o no, y 2) el hipotético papel desempeñado por las nociones comunes en el conocimiento de Dios. Laerke piensa que los problemas se resuelven cuando se entiende que todos los humanos tienen un conocimiento adecuado de la esencia de Dios; desgraciadamente hay muchos individuos que, llevados de los prejuicios y el lenguaje corriente, llaman *Dios* a lo que no lo es. Pues bien, la ignorancia de Dios no consiste en no conocer lo que Dios es, sino en aplicar este nombre a una idea inadecuada e imaginaria que nos distrae de su verdadero conocimiento. Y esto sucede a causa de los prejuicios que tenemos acerca de Dios, prejuicios que toman residencia en el lenguaje, dando lugar a un tipo de “realidad paralela”. Y aquí vendría el papel solucionador de las nociones comunes, segundo género de conocimiento, en cuanto ayudan a los hombres a desembarazarse de los prejuicios, por una parte, y a conocer la existencia y la esencia de Dios, dando paso al tercer género de conocimiento. Lo que nos hace pasar del segundo género de conocimiento al tercero es saber que todas las cosas existentes hay que entenderlas por las nociones comunes de extensión o de pensamiento, pero la extensión y el pensamiento no se pueden entender más que por sí mismos y es en este momento cuando entramos en el tercer género de conocimiento. El pensamiento y la extensión expresan, de acuerdo con el autor, al mismo tiempo nociones comunes de todas las cosas y la esencia misma de Dios.

En el siguiente capítulo de esta parte YITZHAK MELAMED, en un polémico escrito, critica a los que afirman que Spinoza fue ateo. Repasa muchos textos clave en los que el filósofo habla de Dios; y señala que no es lo mismo el ateísmo que el panenteísmo, - esta sería la posición de Spinoza, y la crítica al Dios antropomórfico de las religiones-. Se propone relacionar la postura de Spinoza con la literatura rabínica y la Cábala, cercanas a Spinoza y que sin embargo no han sido catalogadas de ateas. Algunos han alegado que la identificación de Dios y la Naturaleza es redundante: “la estrategia de la redundancia”, lo llama Melamed. En su argumentación es importante además mostrar que en la concepción de Dios que tiene Spinoza, hay junto a aspectos immanentes, otros aspectos transcendentales. Por ejemplo, el Dios de Spinoza -además de pensamiento y extensión- tiene

infinitos otros atributos: por una parte Dios es idéntico a la Naturaleza o substancia de infinitos atributos, pero por otra parte Dios trasciende a lo que nosotros entendemos por naturaleza en nuestra experiencia vital. Su crítica se extiende y rechaza la interpretación que ve en Spinoza un filósofo enmascarado que ocultaba su verdadero sentir: si Spinoza no ocultó su pensamiento de que la Trinidad era para él algo ininteligible (y eso era un ataque frontal al cristianismo), ¿por qué habrían de ser máscaras sus afirmaciones sobre la existencia de Dios?

Resulta en todo caso discutible su tesis de que ciertas posiciones que afirman el ateísmo de Spinoza incluyen violencia conceptual, resultando de la aplicación de categorías de una cultura hegemónica, el cristianismo occidental, sobre una cultura minoritaria, el judaísmo rabínico, en cuanto que se quiere interpretar la tradición judía desde el cristianismo occidental. El autor se olvida de toda la tradición cristiana de la teología negativa. De alguna manera comete el pecado del que acusa: el cristianismo ha sido muy plural en sus afirmaciones sobre Dios y hay un cristianismo bastante cercano a Maimónides y la literatura cabalística (o Maimónides y la Cábala están cercanos a ese cristianismo). Plotino, el neoplatonismo, el Pseudo Dionisio están muy presentes en el origen de estas corrientes.

La tercera parte de esta magna obra, tiene por objeto el examen de las leyes (natural, humana y divina). Da comienzo con un macro-capítulo (más de 60 páginas) de EDMUND CURLEY, en el que afirma que la concepción spinozista de las leyes de la naturaleza es básica y central para entender la metafísica de Spinoza y dar respuesta a los problemas que plantea. De alguna manera, es una suerte de continuación-conclusión de la tesis que viene sosteniendo el autor desde hace decenas de años. Aunque el foco está puesto en las leyes de la naturaleza, el capítulo que comentamos ofrece una amplia visión del estado actual de los estudios sobre la metafísica de Spinoza. Explica el papel de las leyes de la naturaleza en Descartes, y las dos diferencias principales en la concepción de Spinoza: las leyes naturales de Spinoza son necesarias y no dependen de la voluntad de Dios; y además la mente se rige por leyes necesarias. Es muy importante comprender que en el pensamiento de Spinoza existe un ideal de ciencia unificada, semejante, de alguna manera, al que se difunde en el siglo XX. El autor no considera que la filosofía de Spinoza sea el ateísmo, ya que el Dios/Naturaleza engendra devoción, entendida como conocimiento adecuado y alegría, porque entendemos las leyes de la naturaleza y experimentamos admiración por tal orden. El autor parece reducir nuestra relación con el *Deus sive Natura* a algo puramente académico, y no la entiende, como hace Spinoza, como una experiencia vital (también por supuesto intelectual), de sentirnos parte del efecto infinito de una potencia infinita necesaria, lo que aumenta nuestra potencia de actuar y produce amor (no solo devoción entendida como admiración académica). Quizá en esta cuestión también sería conveniente tener en cuenta que la felicidad – esto es la salvación – también está al alcance de los que viven la religión de justicia y caridad que promueve en el *TTP* y no llegan a alcanzar ese conocimiento “científico” del orden legal de la naturaleza.

En su capítulo titulado “La ley divina en el *Tratado teológico-político* de Spinoza”, THEO VERBEEK analiza el tratamiento de la ley divina en el *TTP* sobre el fondo de la concepción de Spinoza en la *Ética*, que niega la voluntad libre de Dios (por lo que Dios no puede ser concebido como un legislador) y las concepciones de Grocio de la ley divina como efecto de la voluntad divina. El autor cree que las palabras “ley divina” en Spinoza no son más que una cortina de humo para ocultar sus verdaderas ideas, pues expresarlas abiertamente habría sido demasiado peligroso para él. Pero sabemos que sus declaraciones literales en el *TTP* y en la *Ética* produjeron en su tiempo una gran crítica contra Spinoza, lo que Spinoza conocía: no habría sido muy inteligente si realmente lo que hubiera querido es ocultar sus verdaderas ideas bajo términos aceptables. Por otra parte, ¿por qué no entender la ley divina como ley natural necesaria de un Dios/Naturaleza sin voluntad libre?

DONALD RUTHERFORD piensa que el *TTP* ofrece un marco completo para entender la teoría ética de Spinoza, que, según él, queda obscurecida en la *Ética*. Este marco consiste en la conexión entre la ley divina y la *ratio vivendi* (que él llama ética universal) que se produce en *TTP* 4. De esa forma el *TTP* es el marco oculto de la teoría ética de la *Ética*. Este marco consiste en no interpretar la ley divina como una prescripción, sino como una ley natural necesaria y asegurar que la mente tiene que entenderla más que obedecerla por premios o castigos, de modo que el conocimiento de Dios sería nuestro mayor bien y la base de nuestra bienaventuranza. La distinción del *TTP* entre ley humana y divina nos permite conceptualizar más claramente algunas afirmaciones centrales de la *Ética*, distinguiendo las que tienen que ver con la finalidad humana de vivir más seguramente y agradablemente de las que tienen que ver con la felicidad individual o el conocimiento y el amor de Dios. Al final del capítulo señala que “la libertad de la mente puede ser alcanzada de dos maneras diferentes: o en la forma de una existencia corporal más segura y agradable (el fin de la *ratio vivendi inter homines*), o en la forma de la bienaventuranza, el fin de la verdadera *ratio vivendi*. Pero habría que decir que los dos objetivos están unidos y no son independientes en Spinoza. Parece que el capítulo orilla de alguna manera la parte política de la filosofía de Spinoza. Por otra parte, no se debería olvidar que la religión universal propuesta en el *TTP* sería otra forma de ley divina que no necesita un verdadero conocimiento de Dios, pero que también conduce a la salvación y a la bienaventuranza.

La parte cuarta del presente volumen trata de la admiración, de las causas finales y los milagros, y se abre con un capítulo de ANDREA SANGIACOMO sobre la consideración spinozista de la admiración. Partiendo del papel desempeñado por la admiración en la filosofía cartesiana, muestra que Spinoza no sigue las pautas de Descartes. En el *TTP*, la admiración juega un papel importante, aunque ambivalente, pues sirve tanto para explicar la superstición como para justificar la paz y la cohesión social. En cambio, en la *Ética* ya no presenta esa ambivalencia, pues la admiración no es algo bueno ya que la mente se fija en algo considerado excepcional y pierde de vista las propiedades comunes compartidas por todas las

cosas. En la *Ética* los afectos son más o menos útiles dependiendo de si promueven, o no, encuentros concordantes con otros seres, lo que aumenta la potencia de obrar: cuanto mayor acuerdo, mayor potencia de actuar. Mientras las pasiones arrastran a cada individuo por su lado, los afectos activos implican la aptitud del cuerpo para ser afectado de muchas y diversas maneras, lo que depende de las propiedades comunes de ese cuerpo con los otros cuerpos. Por su parte, la admiración implica la consideración de cuerpos como aislados y excepcionales, lo que es contrario a los afectos activos focalizándose en algunos individuos aislados y excepcionales y no en todos los cuerpos, lo que incapacita a la mente para concebir las propiedades comunes compartidas por gran número de cosas.

EMANUELA SCRIBANO examina la evolución de la conceptualización sobre los milagros y el finalismo desde el *TTP* hasta la *Ética*. En el *TTP*, de acuerdo con la autora, Spinoza afirma que el finalismo y la aceptación de los milagros surgen de un particular grupo, los judíos, que inventaron las causas finales para demostrar que ellos eran el pueblo elegido por Dios, que hacía todo (hasta milagros) con el fin de que los judíos tuvieran ventaja. En la *Ética*, en cambio, Spinoza considera que el finalismo es una tendencia general compartida por todas las gentes. Más bien, Spinoza ve el prejuicio en favor de las causas finales como una tendencia espontánea y completamente general de todo el mundo. Scribano piensa que en *Elap* hay una crítica no solo de la religión supersticiosa, sino en general de la religión: la religión aparece como un fenómeno universal derivado de la ignorancia, aunque su universalidad no es un índice de su verdad. Pero hay dos cuestiones a resolver: ¿la crítica de la *Ética* también afectaría a la religión universal de justicia y caridad en la que la verdad no es lo importante? ¿Por qué en la *Ética* se concibe a veces su propia filosofía como religión?

La quinta sección de la obra examina la relación entre revelación, razón y salvación. El capítulo de ÚRSULA RENZ y PHILIP WALDNER señala que, frente a las visiones excesivamente secularistas del pensamiento de Spinoza, este no considera la religión en general como un mal ni asume que la política debe hacerse enteramente sobre bases racionales: no se puede presuponer que todo el mundo va a actuar siempre bajo la guía de la razón. Por eso el *TTP* trata de cómo las prácticas religiosas pueden contribuir al buen funcionamiento de las sociedades y así no solo se evalúa la religión según criterios epistémicos, sino también por sus resultados sociales y políticos. Y este es el contexto desde que se examina la profecía en el *TTP*. El profeta en Spinoza carece de la excelencia de la verdad, pero puede haber una certeza moral de que es un líder confiable. Los autores quieren a partir de estas afirmaciones hacer una reflexión para nuestro tiempo, pues el problema de los profetas es parecido al de nuestro tiempo: ¿cómo reconocer a los líderes confiables en un momento de incertidumbre? La respuesta de Spinoza es que los profetas, además de tener una vívida imaginación y buenas capacidades comunicativas, tenían un ánimo solamente inclinado a lo justo y a lo bueno. Pero la conclusión que sacan los autores no es incuestionable para el momento actual: ¿no exigiríamos a un líder político que

tuviera un buen conocimiento de la realidad para saber qué hacer o nos contentaríamos con que tuviera una gran capacidad de comunicación y con que fuera buena persona?

El capítulo de DANIEL GARBER aborda el estatuto de “los dogmas de fe universal” y su concepción de la teología en el *TTP* como contrapuestos al concepto de Dios y la filosofía en la *Ética*. En efecto, en el *TTP* lo importante en lo que a la revelación y la teología afecta es la obediencia y no la verdad, que es cosa de la filosofía. Esto aleja a Spinoza de las concepciones corrientes de la teología que la ven como una ciencia. Spinoza sostiene que la obediencia a la revelación produce la salvación, lo que abre el camino para quienes no pueden alcanzar la vía de la filosofía, que son la mayoría de los hombres. Parecería que hay en Spinoza un conflicto en esta contraposición entre teología y filosofía: ¿cómo van a producir la salvación unos dogmas que la filosofía sabe que son falsos? Pero el autor, siguiendo un análisis minucioso de la palabra *dogmata*, considera que el problema es resoluble, se considera a “los dogmas de fe universal” no como creencias sino como ideas imaginativas y principios de vida que facilitan la obediencia: no son importantes debido a su verdad o su falsedad, sino por el modo en que estas percepciones promueven la obediencia. En la conclusión Garber sostiene que la separación entre filosofía y teología en el *TTP* no contenta a filósofos ni a teólogos, pues los primeros criticarían ese tipo de religión por sus implicaciones epistémicas, mientras que los teólogos no se conformarían con la obediencia, sino que pretenden tener la verdad. El capítulo es muy interesante, pero quedan cuestiones relacionadas por abordar: (1) el foco de la salvación en el *TTP* está más en la práctica de la justicia y la caridad que en la obediencia, lo que nos lleva a preguntarnos por el significado de salvación y bienaventuranza en la religión universal; (2) de alguna manera Spinoza lo que hace es un estudio racional, filosófico, de la revelación, la obediencia y la salvación, lo que significa de alguna manera que la filosofía está por encima de la teología; (3) ¿realmente coinciden en cuanto a la moral de justicia y caridad la revelación y la filosofía de Spinoza, o éste interpreta, desde su punto de vista filosófico racional, el corazón moral del mensaje de las Escrituras, de modo que, cambiando su sentido, las hace decir lo mismo?; (4) de acuerdo con Spinoza, ¿Cristo fue un teólogo o un filósofo?

RUSS LEO estudia uno de los primeros intérpretes del pensamiento de Spinoza, Jarig Jelles, autor del prefacio a la traducción holandesa de las obras de Spinoza. Afirma que uno de los principales objetivos de Jelles es señalar la armonía entre la filosofía racional de Spinoza y las Sagradas Escrituras. Jelles presenta la obra de Spinoza en la línea de la tradición intelectual del movimiento colegiante, ilustrando cómo Spinoza, así como Cristo y los Apóstoles, enseñan exactamente lo que la razón prescribe. En este sentido, Jelles afirma que la filosofía de Spinoza ni contradice ni desafía los principios básicos del cristianismo. Por el contrario, Leo afirma que Jelles piensa que lectores cuidadosos reconocerán una religión racional en la *Ética* y que la propuesta de vida de Spinoza se corresponde exactamente con la propuesta de vida de la



religión cristiana. Jelles afirma que Spinoza defiende la racionalidad del cristianismo. Es más, señala que Cristo no es otra cosa que la razón o el intelecto de Dios. Al hacer esta operación, señala el autor hablando del prólogo de Jelles, quizá deja de lado los orígenes judíos de Spinoza, algunos aspectos básicos de su filosofía (como la equiparación entre virtud y *potentia*) y las cuestiones políticas. Además, Jelles presenta a Spinoza como concordante con el cristianismo de los apóstoles, señalando que es el cristianismo moderno el que se desvía. Quizá lo más importante de este capítulo es que el autor señala que el prólogo de Jelles nos recuerda que los colegas fueron interlocutores de Spinoza y sugiere que sus primeros lectores identificaron a Spinoza por su contribución crítica a un debate holandés en curso sobre la razonabilidad de cristianismo.

KRISTIN PRIMUS, mediante un análisis de la ciencia intuitiva en la *Ética*, intenta hacer una distinción entre la felicidad que alcanza el que llega a la ciencia intuitiva, la felicidad del filósofo que se rige por nociones comunes y la felicidad de aquellos que siguen la religión universal que se propone en el *TTP*. En este capítulo intenta explicar por qué la ciencia intuitiva es especial, así como clarificar cómo la razón puede preparar a la mente para la intuición. Primus sugiere que la ciencia intuitiva es una confluencia del conocimiento intuitivo de la ontología correcta y de un entendimiento intuitivo de uno mismo existiendo en este marco monista. Parecería que hay una gran diferencia entre quien tiene ideas adecuadas y quien sigue la religión por obediencia, pues ni el filósofo del segundo grado de conocimiento ni el filósofo con ciencia intuitiva permanecen en las viejas maneras de pensar acerca de Dios y las cosas, pues tienen un conocimiento adecuado. Pero el filósofo del segundo grado de conocimiento, según la autora, está más cerca de la religión en una dimensión muy importante: la persona religiosa piensa que es un agente distinto de Dios y el filósofo del segundo grado podría entenderse a sí mismo como siendo un agente diferente de Dios. Pero el filósofo con ciencia intuitiva tiene el autoconocimiento explícito que le posibilita ver su propia actividad de entender y la actividad de entendimiento de Dios no siendo dos distintas mentes entendiendo el mismo contenido, sino más bien el mismo entendimiento entendiendo el mismo concepto. Y esta persona que tiene ciencia intuitiva podría entender también que cualquier otra mente que experimenta un conocimiento adecuado es el mismo intelecto de Dios que él es. Y así se da cuenta de que la virtud de los otros o su poder de entendimiento es literalmente el mismo que el suyo: amar al prójimo es exactamente amarse a sí mismo y esto es ya amar a Dios.

En el último capítulo de esta parte JULIE KLEIN trata de los medios de producir filósofos: cómo se puede llegar a ser filósofo siguiendo las ideas de Spinoza. De alguna manera, podríamos decir, trata de la pedagogía de Spinoza, utilizando el *TTP* y la *Ética*. La autora analiza especialmente el papel de las nociones comunes, conectando lo que se dice en el *TTP* con lo que se dice en la *Ética*: la mejor manera, piensa, de entender las nociones comunes es pensarlas como principios generativos y dinámicos de razonar. Pone en el foco también la importancia

que da Spinoza a la labor de desprenderse de los prejuicios y de emendar las ideas. Igualmente, el capítulo habla de que en el *TTP* Cristo es presentado como un enseñante cuyas enseñanzas concierne a la paz de la mente y a la felicidad, pero afirma que Spinoza dice que Cristo no nació ignorante de las causas de las cosas ni sujeto a los prejuicios ni a los afectos que sustentan estos prejuicios, lo cual parece que no fundamenta en textos. En resumen, para la autora, Spinoza no nos ofrece tanto una teoría abstracta del conocimiento humano cuanto una práctica generativa para llegar a ser filósofo.

En la última parte del volumen, titulada “Filosofía política”, MICHAEL A. ROSENTHAL afirma que, aunque para Spinoza las cosas son necesarias, también es bueno tratarlas, por propósitos prácticos, como si fueran contingentes. Lo mismo sucede, piensa el autor, con la voluntad libre, que no existe, pero es bueno, piensa el autor del capítulo, utilizarla por propósitos prácticos, tanto en política como en ética. Esto es importante incluso para actores que se guían en la mayor parte de su vida por la razón y saben que la voluntad libre no existe, porque que seamos afectados por la imaginación y las pasiones es una consecuencia inevitable de nuestra naturaleza finita. Pero no se trata de utilizar una idea imaginativa falsa e ingenua de voluntad libre, que está ligada a la superstición y tiranía, sino de una idea imaginativa que Rosenthal llama “voluntad-casi-libre”. Esta voluntad-casi-libre es como una idea intermedia. Se trata de una idea de voluntad libre que indica un yo coherente que proyecta una unidad alcanzada como una imagen hacia el futuro: es una herramienta que sirve para la autopreservación. De algún modo, igual que, al hablar de política, usamos la ficción de la voluntad del soberano (ya sabemos que el poder del soberano depende de la *potentia multitudinis*) también Spinoza usa la ficción de la propia voluntad para hablar de constituirnos a nosotros mismos.

El objetivo del último capítulo del volumen, a cargo de JONATHAN ISRAEL, es mostrar la coherencia entre la orientación individualista de la *Ética* y la política del *TTP*. Focalizándose en la noción de libertad, tanto personal como política, muestra cómo se unifican la perspectiva individualista de la *Ética* con la perspectiva política del *TTP* y del *Tratado político*. Es precisamente, según él, el uso deliberado del término *libertas*, junto con la noción de bien e interés común, lo que une lo ético y lo político. El final del capítulo es una defensa de su utilización en sus obras del giro “Ilustración radical” (en cuanto proposición de un republicanismo que promovía el bien común y la libertad, así como la crítica del poder de las autoridades religiosas) y del papel de la Edad de Oro Holandesa en ese movimiento, del que Spinoza no fue la fuente ni el origen, aunque sí, según el autor, el principal filósofo del grupo de pensadores holandeses que lo promovieron.

En suma, se trata de una obra con diferentes temas y diversas perspectivas, que no solo es recomendable, sino de necesaria lectura para el estudioso. Quizá está demasiado centrada en el mundo anglosajón y se ven pocas perspectivas de los estudios en francés y español. Pero eso la hace más atractiva para nosotros.

Francisco Javier Espinosa

**GIANCOTTI, Emilia: *Baruch Spinoza. La ragione, la libertà, l'idea di Dio e del mondo nell'epoca della borghesia e delle nuove scienze*, a cura di Daniela Bostrenghi, Milano – Udine, Mimesis Edizioni, 2024; 155 p.**

Hemos de agradecer a Daniela Bostrenghi y a la editorial milanese Mimesis la nueva edición de esta obra de Emilia Gianscotti, así como a Editori Reuniti de Roma, responsable de su primera edición en 1985, y al hijo de la autora, Federico Boscherini, su autorización para hacerla posible. Con esta edición, Daniela Bostrenghi cumple con un doble objetivo: por un lado, realiza un merecido reconocimiento a la labor de investigación y divulgación del pensamiento spinoziano llevada a cabo por Emilia Gianscotti, y por otro, presta un notable servicio a todos los interesados tanto en iniciarse como en profundizar en el estudio de la filosofía de Spinoza, de su innovación respecto al pensamiento filosófico anterior y de su influencia rica y prolongada en el posterior. El trabajo intelectual de Emilia Gianscotti en torno a Spinoza presenta una doble dimensión: por una parte, desarrolla una intensa actividad investigadora muy especializada, de la que dan clara cuenta su *Lexicon Spinozanum* (1970), sus *Studi su Hobbes e Spinoza* (1985) y sus traducciones con introducción y comentarios de la *Etica. Dimostrata con metodo geometrico* (1988) y del *Trattato teologico-politico* (1972); por otra, despliega una amplia actividad divulgadora del pensamiento spinoziano. En este ensayo “relativamente breve” (148 pp.), la primera dimensión mencionada se refleja en el rigor, precisión y profundidad tanto de la exposición de la doctrina spinoziana como de las interpretaciones críticas de esta, desplegadas por los principales representantes del spinozismo y del anti-spinozismo; la segunda dimensión se percibe en el notable esfuerzo de claridad para facilitar la comprensión de la teoría a lectores no especialistas. Claridad, rigor, precisión y profundidad son caracteres constantes en el discurso gianscottiano y, por tanto, también en este libro al que su autora se refería como el “spinozino” en el círculo de sus colaboradores más estrechos (p. 9). La obra se articula en tres secciones: la primera dedicada al relato de la vida de Spinoza en el contexto de la Holanda del siglo XVII; la segunda, a la exposición del sistema spinoziano, y la tercera, al estudio de la historia de la difusión y recepción del spinozismo en Europa desde el siglo XVII al XX.

**1.-** La primera sección condensa en 25 páginas la biografía de Spinoza en el marco de la próspera República de Holanda en el siglo XVII, considerado como su “siglo de oro”. Esta era, sin duda, el centro más floreciente del capitalismo mercantil y el mejor ejemplo de tolerancia religiosa y de libertad de pensar en ese momento. La autora señala los hitos fundamentales de la vida de Spinoza a partir de los datos aportados por sus biógrafos y de los extraídos de su *Epistolario*, “fuente insustituible –nos dice– para reconstruir el recorrido intelectual de Spinoza a partir de 1661” (p. 23). Gianscotti centra su interés en explicar las razones que justifican el nacimiento de una leyenda en torno a la figura de Spinoza: su origen judío en el seno de una familia de “marranos” establecidos en Ámsterdam; su expulsión de la comunidad hebrea el 27 de julio de 1656 por no retractarse de sus ideas ni

aceptar una pensión a cambio de guardar silencio; su renuncia a la herencia paterna; su empeño en aprender latín para estudiar la Escolástica, la filosofía moderna (sobre todo, Descartes) y las nuevas ciencias; su reducción de la cuantía del legado de su amigo Simon de Vries como condición para aceptarlo; su intento de protestar contra el asesinato de los hermanos de Witt, arriesgando su vida; su aceptación de realizar gestiones ante el príncipe de Condé, jefe del ejército francés invasor, a sabiendas del peligro que podía suponer para él; su rechazo de una pensión a cambio de dedicar una de sus obras a Luis XIV; su negativa a ocupar una cátedra en la Universidad de Heidelberg para preservar su libertad de filosofar; su actitud de cautela en las relaciones sociales y su valoración, no obstante, de la amistad por encima de cualquier consideración, de modo que comparte y discute con su “círculo” de amigos el resultado de sus investigaciones y reflexiones en busca de la verdad. Todos estos datos acaban por describir una personalidad caracterizada por la fortaleza en su doble vertiente de firmeza y de generosidad, fuente de toda virtud en el pensamiento spinoziano. Estos caracteres, unidos a “la escasez e incertidumbre de datos biográficos derivadas de la extrema reserva de su modo de vida” (p. 13), son responsables del nacimiento de la leyenda del “ateo virtuoso” que difundió Pierre Bayle.

**2.-** La segunda sección expone las líneas básicas del sistema filosófico de Spinoza en cinco apartados.

**2.1.-** El primero de ellos sintetiza los principios fundamentales de la ontología spinoziana deducidos mediante el método geométrico. El punto de partida es la definición de Dios o Naturaleza o sustancia como una, infinita, necesaria, eterna y libre (no determinada por otro). La sustancia o Dios se expresa en infinitos atributos, de los que conocemos la extensión y el pensamiento, y en infinitos modos o afecciones de los atributos de la sustancia, de forma que la sustancia “no es nada fuera de la serie infinita de los modos finitos” (p. 43) de los que es causa: “La sustancia es una e idéntica a sí misma, pero también es infinita actividad causal y se produce a sí misma produciendo en el mismo acto sus modos” (p. 44). La causa primera de todo el proceso generador es, pues, la sustancia, en tanto que se articula y expresa en la serie infinita de las cosas finitas. El problema del origen del mundo y el concepto de creación desaparecen en Spinoza, ya que las cosas finitas son los modos de la sustancia que, en cuanto *causa sui*, es eterna. La causalidad de la sustancia es “inmanente” y, por tanto, su efecto no se separa de la causa que lo produce al producirse a sí misma, de suerte que el efecto subsiste en la sustancia. Los modos son expresión de la potencia infinita de la sustancia. El desmantelamiento de la ontología tradicional se completa en Spinoza con la crítica del prejuicio “finalista”, que está a la base de otros prejuicios como la imagen de un dios antropomorfo y la atribución de un carácter absoluto a los conceptos de bien y mal, mérito y pecado, alabanza y reprimenda, orden y confusión, belleza y fealdad, que son para Spinoza meros “modos de imaginar la realidad” (p. 48). Para Spinoza, la realidad es perfecta en la infinita variedad de sus determinaciones. Al rechazar el principio finalista, niega cualquier forma de jerarquía entre los



seres naturales y “teoriza una ontología rigurosamente igualitaria: todo lo que es, es perfecto” (*ibidem*), no porque se adecue a un inexistente modelo, sino por el pleno acabado de su ser determinado. Esta ontología mostrará todo su potencial revolucionario en el campo de la moral y de la política. Giancotti se pregunta por qué conserva Spinoza el nombre de Dios, tan cargado de significados en la tradición teológica y filosófica judeocristiana, para referirse a la sustancia o Naturaleza, concepto que no tiene nada que ver con el Dios persona, espíritu puro, creador del mundo de esa tradición. Y menciona tres motivos: la cautela, aconsejable en un ambiente de lucha ideológica y religiosa; la funcionalidad del término para dirigirse a sus posibles lectores, y el motivo fundamental: “La sustancia o Naturaleza es para Spinoza Dios, si por Dios se entiende el Ser en su totalidad, que tiene en sí mismo la razón de su propia existencia y de la existencia de todo cuanto es. No hay que sorprenderse, pues, de que mantenga el término *Dios*. Siempre que quede claro que este Dios que es materia e infinitas otras cosas, no es en absoluto el Dios persona de la tradición judeocristiana” (pp. 50-51).

**2.2.-** El segundo apartado expone el escrutinio racional al que somete Spinoza los fundamentos de la cultura hebrea: la validez de la revelación, la autenticidad de los libros del Antiguo Testamento, el contenido de la “palabra de Dios”, la relación entre teología y filosofía. En el *Tratado teológico-político*, Spinoza sienta las bases de una nueva crítica bíblica, que rechaza la aplicación de principios filosóficos a la interpretación de la Escritura y emplea a tal fin el mismo método de reconstrucción histórica del texto que se aplica a toda obra literaria, método cuyo instrumento es la “filología”, de modo que la determinación de la autenticidad de los Libros Sagrados pierde su componente blasfema y se reduce a un mero problema filológico, que no pone en cuestión el contenido de las enseñanzas de la Escritura. Frente a la tradición hebrea, que considera el conocimiento profético superior al conocimiento racional, en tanto que vehículo de los mensajes divinos, Spinoza lo considera un conocimiento de primer género o imaginativo, fuente de error y causa de divisiones y conflictos entre los hombres. Frente a la religión revelada, que incita a la práctica de la virtud a través de la obediencia y que degenera fácilmente en superstición cuando se lanza a la especulación, Spinoza propone una religión verdaderamente “católica”, universal y común a todo el género humano que, aunque basada en la creencia en un Dios personal, brota de la “luz natural” y está inscrita en el corazón y la mente de los hombres. Spinoza asigna a esta religión natural una importante función social, en la medida en que se basa en el amor a Dios y al prójimo del que se deriva la práctica de la justicia y la caridad. A partir de la distinción entre religión y filosofía, Spinoza establece una división del género humano en dos partes desiguales: la *masa* de los incapaces de conocimiento verdadero impulsados al dominio de las pasiones y la práctica de la virtud por la obediencia, y los *pocos* que practican la virtud y se liberan de las pasiones gracias al conocimiento verdadero de la realidad. También en este punto, la interpretación giancottiana tiende a poner de relieve la carga revolucionaria de la filosofía spinoziana: “El

Dios bíblico sirve a una política de dominio y servidumbre. La concepción spinoziana de Dios es el presupuesto teórico general de una política de liberación, cuya perspectiva última es la superación misma de la política” (p. 52). De acuerdo con la tendencia igualitaria de su pensamiento, Spinoza rechaza la presunta superioridad del pueblo hebreo sobre los demás pueblos, pues los hebreos no fueron “elegidos” por Dios porque estuvieran más dotados que otros para la vida verdadera y las especulaciones sublimes, si bien “pueden decirse ‘elegidos’, porque gozaron de una particular prosperidad material, aunque solo temporal, y de una libertad que derivaba de su particular constitución política” (p. 55), basada en leyes exclusivas de ese pueblo que entrelazaban estrechamente religión, derecho y política.

**2.3.-** El tercer apartado sintetiza la antropología spinoziana. Aquí la autora centra sus esfuerzos en subrayar, por un lado, la inversión radical de la doctrina defendida por toda la tradición filosófica occidental hasta Descartes y, por otro, la dimensión emancipadora de la doctrina spinoziana. Toda la tradición occidental antes de Spinoza sostenía que el alma es una sustancia independiente y separable del cuerpo, dotada de inmortalidad, principio de vida y sede de la espiritualidad. Para Spinoza, el alma es, como el cuerpo, solo un modo de la sustancia como todas las cosas finitas; no es más principio de vida que el cuerpo (ambos son movidos por el *conatus*) y no sobrevive al cuerpo, sino que goza de cierta forma de eternidad en tanto que idea verdadera de un cuerpo existente en acto. Así Spinoza anula la subordinación del cuerpo al alma, pues ambos son expresiones de la sustancia, e incorpora al hombre al conjunto de la naturaleza como una parte de esta. La mente, como idea del cuerpo, percibe todo lo que sucede en este, expuesto siempre a la acción de otros cuerpos externos que el hombre necesita para conservarse. — La ley de determinación causal explica también el funcionamiento de la vida intelectual, afectiva y ética. En cuanto a la vida intelectual, Spinoza distingue tres formas de conocimiento: el conocimiento de primer género u opinión o imaginación, el de segundo género o razón y el de tercer género o ciencia intuitiva. El primero es un conocimiento imaginativo por signos o por experiencia vaga; el segundo es un conocimiento racional y discursivo de las propiedades de las cosas a partir de las nociones comunes, y el tercero consiste en un conocimiento intuitivo-intelectual de la esencia de las cosas. El conocimiento imaginativo puede ser fuente de error en la medida en que produce un conocimiento inadecuado, fragmentario y parcial que considera las cosas como contingentes. El conocimiento racional y el intuitivo-intelectual producen un conocimiento adecuado y verdadero, que considera las cosas como necesarias y eternas en tanto que modos de la sustancia, esto es, momentos de la potencia infinita de la sustancia. — La vida afectiva está estrechamente vinculada a la actividad cognoscitiva: “El hombre –escribe Giancotti– está sujeto a las pasiones en cuanto tiene un conocimiento inadecuado de sí, de las cosas y de sus relaciones; la liberación de las pasiones es consecuencia necesaria del tránsito a un conocimiento adecuado” (p. 59). Cuando nuestras ideas son inadecuadas y parciales, somos

causa inadecuada de nuestras afecciones y el afecto se configura como *pasión*; en cambio, cuando nuestras ideas son adecuadas y verdaderas, somos causa adecuada de nuestras afecciones y el afecto se configura entonces como *acción*. La liberación de las pasiones depende, pues, de la supresión de la aportación de causas exteriores y de la correspondiente eliminación de la parcialidad del conocimiento. Desde el punto de vista ético, la pasión no es condenable por tratarse de un fenómeno natural que, como tal, no se puede eliminar por completo de la condición del hombre, en la medida en que este, como parte de la naturaleza, está sometido a la acción de otras partes de las que depende su mantenimiento. Spinoza identifica la virtud con la potencia del individuo para dominar las pasiones, obrando bajo la guía de la razón en la búsqueda del provecho propio. De acuerdo con esto, Giacotti sostiene que, en Spinoza, no se puede concebir el paso de la esclavitud pasional a la libertad racional como un deber ser o imperativo, cuyo incumplimiento conlleva una condena moral, sino como “un proyecto que cobra forma en el momento en que se dan las condiciones necesarias en el cuerpo y en la mente” (p. 63). El proceso de liberación culmina en el “amor intelectual de Dios”, que acompaña al tercer género de conocimiento, en cuya práctica consiste la suprema virtud de la mente. Giacotti insiste en la vertiente emancipadora de la doctrina antropológica spinoziana, no solo a nivel ético sino también social: no deja de señalar el carácter elitista, aristocrático, de la propuesta ética de Spinoza, una propuesta que reproduce la división de los hombres en una minoría de “sabios” libres y felices, y una mayoría de “ignorantes” esclavos apasionados, división que parece negar toda posibilidad de liberación colectiva. Sin embargo, su teoría política confirma la confianza de Spinoza en una transformación del mundo, invirtiendo la relación entre la minoría y la mayoría aludidas. El reconocimiento, en las últimas líneas de la *Ética*, de la dificultad que encierra esta empresa es un signo claro del realismo, contrario a toda utopía, en que se funda su teoría política, que propone establecer mecanismos idóneos para contener los efectos nocivos del desencadenamiento de las pasiones.

**2.4.-** El cuarto apartado, en el que se expone la concepción spinoziana del derecho natural y sus relaciones con la sociedad civil, muestra cómo confluyen en su teoría política los elementos emancipatorios que hemos visto en su ontología y en su antropología. Para Spinoza, el hombre, como parte de la naturaleza, tiene pleno derecho a hacer todo lo que puede en orden a la conservación de su ser, incluso acciones éticamente condenables y perjudiciales políticamente, de modo que la afirmación incontrolada de este derecho produce graves inconvenientes. Por ello, son razones económicas, de seguridad y de progreso de las ciencias y las artes, las que inducen a los hombres a instituir la sociedad civil en virtud de un pacto por el que el derecho natural de cada uno pasa a ser administrado por la colectividad. La forma política de la sociedad así constituida es la “democracia”, entendida como “la unidad de todos los hombres que tienen colegiadamente pleno derecho a todo lo que está en su poder” (*TTP*, c. xvi). Ahora bien, aunque el poder soberano está en manos de todos, también en la

democracia está presente el poder coactivo ejercido por una autoridad para garantizar la observancia de la ley por quien no lo haría espontáneamente. Pero este poder coactivo no puede ejercitarse arbitrariamente, suprimiendo la libertad y reduciendo los hombres a bestias; ya que en tal caso desaparece la utilidad como criterio regulativo del pacto social, que induce a las autoridades del Estado a respetar el objetivo para el que han sido instituidas: el bienestar del pueblo, de modo que este deja de estar obligado a la obediencia. En la democracia spinoziana, sociedad y Estado se identifican: no hay distinción entre gobernantes y gobernados porque el poder está en manos de todos. El pueblo es libre cuando se obedece a sí mismo, pues a la vez es fuente de la ley y está sujeto a ella. En otras formas de gobierno (monarquía y aristocracia), se da la distinción entre gobernantes y gobernados: los primeros hacen la ley, los segundos la cumplen. Aunque en estas formas de gobierno no democráticas la ley también puede ser expresión de la razón y pueden mancomunarse gobernantes y gobernados para respetarla, hay en ellas una mediación y, por tanto, una posibilidad de ruptura que no se da en la democracia. Giacotti reivindica la democracia, cuyo modelo institucional solo se esboza en el *Tratado político*, como la forma política que mejor responde a la concepción que Spinoza tenía de la condición humana y de las relaciones entre los hombres. Es la única forma de gobierno capaz de establecer las condiciones necesarias para *generalizar* la posesión del “bien supremo” al que alude el *Tratado de la reforma del entendimiento*: “En el interior de la democracia –dice Giacotti– son concebibles el proyecto de liberación de los hombres y el intento de superar la separación y contraposición entre sabios y vulgo” (p. 70). Finalmente, Giacotti subraya que la libertad de la que las autoridades políticas no pueden privar al hombre, es la libertad de pensamiento y de palabra, que está en la esencia de la razón y son condiciones necesarias de la paz en el Estado. Pero Spinoza advierte que su ejercicio ha de mantenerse dentro de los límites de la racionalidad para no ser perjudicial; si se utiliza para prescribir acciones contrarias a la ley, se convierte en sediciosa y es condenable. Por tanto, los ciudadanos pueden con toda legitimidad criticar todo aspecto de la vida institucional y comunicar sus opiniones a los demás, participando así en el mejoramiento de las leyes o de la organización de la vida social y política, pero permaneciendo siempre dentro de la legalidad. Giacotti concluye: “Esta libertad representa, de hecho, un dique frente a procesos de degeneración del cuerpo político y una perspectiva de conquista de espacios más amplios de libertad” (p. 72).

**2.5.-** El último apartado de esta sección incide en los peligros que la confusión entre poder eclesiástico y poder político representa para la libertad de los ciudadanos. A partir de la crítica de la religión revelada y del estudio de la historia del pueblo judío, Spinoza establece la subordinación de la autoridad eclesiástica a la autoridad estatal como principio central de su teoría política. Después de Moisés, que concentró todo el poder en sus manos, el Estado “teocrático” se basa en la división de poderes: el sumo pontífice se encarga de interpretar las leyes dadas y de comunicar los veredictos divinos a petición de la autoridad encargada de administrar la

cosa pública. Más tarde los pontífices adquirieron el poder de legislar y de tratar de las cuestiones civiles, usurparon así el derecho soberano e instituyeron la monarquía absoluta. Spinoza concluye que atribuir el poder legislativo o el gobierno civil a los ministros del culto es peligroso tanto para la religión como para el Estado: “La religión –dice Giancotti– degeneró entonces en ‘superstición perniciosa’, surgieron sectas en lucha entre ellas mientras que la paz interna fue turbada por continuas guerras civiles” (p. 73). A las autoridades supremas del Estado les corresponde ejercer el poder de fundar el derecho “no solo en cuanto atañe al derecho civil, sino también al derecho eclesiástico, del que ‘deben ser los intérpretes y los custodios’ (*TTP*)” (*ibid.*), de suerte que la autoridad civil debe regular el culto externo de la religión y la práctica de la piedad para adecuarlos a la paz y el interés del Estado; por el contrario, la piedad y el culto interior forman parte de los derechos individuales inalienables sobre los que el poder estatal no puede ejercer control alguno.

**3.-** La tercera sección, que expone la difusión de las ideas spinozistas, ocupa prácticamente la mitad de este ensayo y revela un ingente trabajo de investigación y de síntesis: la autora cita un total de 196 obras, repartidas a lo largo de cuatro siglos, y comenta las más significativas, en 61 páginas. Distingue tres fases en esta historia de recepción.

**3.1.-** La primera fase, que se extiende a lo largo de un siglo (desde mediados del siglo xvii a mediados del xviii, se caracteriza por un rechazo cuasi pasional de la figura y del pensamiento de Spinoza. Su doctrina se mezcló rápidamente con toda forma de disidencia. La difusión de las ideas de Spinoza empezó antes de que se publicasen sus escritos por obra de los amigos del “círculo Spinoza”, como Koerbagh y Cuffeler, y después por la de hombres del pueblo (párrocos como van Hattem, tejedores como Bril, zapateros como Booms, predicadores como Leenhof) y con la difusión apareció también el rechazo. El primer ataque público, a las pocas semanas de publicarse el *TTP*, vino de J. Thomasius, seguido de los de F. Rappolt, J. Musaeus, H. Horch..., y arreciaron en los años precedentes a la muerte de Spinoza. En esta etapa abundan los encuentros y desencuentros con teólogos y filósofos: Velthuysen, Burman, Malebranche, Fénelon, H. More, S. Clarke, J. Toland, G.W. Leibniz. Giancotti señala que muchos de ellos tuvieron afinidad con el pensamiento spinoziano, pero se empeñaron en negar públicamente todo vínculo con él. La autora presta especial atención a las acusaciones de spinozismo contra Malebranche, a la relación Spinoza-Leibniz y al papel de P. Bayle en la difusión de las ideas y de la leyenda de Spinoza. — Comenta la aparición, entre finales del siglo xvii y principios del xviii en Alemania, de una forma de spinozismo que se extiende por ambientes heterodoxos, progresistas y disidentes, entre cuyos representantes menciona a J.Ch. Edelmann. M. Knutzen, F.W. Stosch o L. Lau. Y en Italia comenta la polémica entre el platónico P.M. Doria y el cartesiano F. M. Spinelli, que se acusan mutuamente de spinozismo; el rechazo del spinozismo por G. Vico, pese a su acuerdo con algunos de sus principios, y observa que el objetivo de muchos autores italianos de este momento (Giannone, Genovesi, Rossi, Luchi,

Barbieri) es la crítica del panteísmo, del materialismo, del determinismo y del ateísmo que perciben en la doctrina de Spinoza. — En Francia, en los años que preceden a la aparición del vol. xv de la *Enciclopedia*, surge una orientación interpretativa materialista, cuyo representante más célebre es al abad Meslier, al tiempo que los defensores de la fe cristiana, como los abades Houtville, Laurent y Plouquet consideran las teorías spinozianas como la raíz del mal que se ha de combatir. Sin embargo, el capítulo más importante de la historia del spinozismo en Francia está representado, para Giancotti, por la relación del movimiento ilustrado y el “neo-spinozismo” con Spinoza. Comenta los artículos “Spinoza” y “Spinozista” de la *Enciclopedia* en los que Diderot sintetiza los conocimientos del momento sobre Spinoza, y describe el “neo-spinozismo” como una corriente compleja, surgida en el siglo xviii en conexión con los nuevos descubrimientos científicos sobre la naturaleza y el origen de la vida, corriente que adopta la forma de monismo vitalista, de la que son ilustres representantes La Mettrie, Boerhaave, Maupertuis, d’Holbach, Robinet. Por estos mismos años, el deísmo francés seguía centrado en la defensa del dualismo como vemos en Montesquieu, Condillac, Voltaire y Rousseau. Giancotti concluye: “El siglo xviii francés ha visto a Spinoza desde diferentes puntos de vista. Estos intelectuales, en conjunto y de modo diverso según la perspectiva en que cada uno se situaba, tuvieron en cualquier caso el mérito de contribuir a la difusión, aunque no siempre a la comprensión, de la filosofía de Spinoza y a preparar el terreno para su rehabilitación” (p. 116).

**3.2.-** La segunda fase de la historia del spinozismo, la de la aceptación entusiasta de la teoría spinoziana, se pone en marcha con la publicación de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* de Jacobi a Mendelssohn (1785), que da inicio a su rehabilitación: “Después de haber sido –escribe Giancotti– un ‘escándalo para Europa’ durante dos siglos, Spinoza se convierte progresivamente en el punto de referencia obligado de toda una generación de pensadores y en un guía y modelo para algunos de ellos” (pp. 116 s.). En la polémica desatada por estas cartas, que ha pasado a la historia con el nombre de *Pantheismusstreit*, intervinieron directa o indirectamente todos los grandes representantes de la *Aufklärung* y del romanticismo alemán: Jacobi, Mendelssohn, Herder, Goethe, Kant, Schleiermacher, Schelling. En el terreno abonado por esta disputa arraiga la *Spinoza-Renaissance*, la revalorización de la filosofía spinoziana. Su núcleo está en el idealismo alemán: Schelling y Hegel se confiesan spinozistas, y “en este clima –escribe Giancotti– el problema particular del ateísmo de Spinoza pierde relevancia. Spinoza es el filósofo del Absoluto, el teórico de la intuición intelectual, el pensador que ha bajado lo divino a la Naturaleza. Como tal, se convierte en un punto de paso obligado para la reflexión filosófica” (p. 125). De “monstruo de impiedad” ha pasado a ser la encarnación del pensamiento filosófico: la rehabilitación está consumada. — La interpretación del spinozismo como panteísmo de la filosofía romántica alemana pasó a la francesa de la primera mitad del siglo xix: la escuela ecléctica y espiritualista de Victor Cousin, el socialista utópico Saint-Simon y sus seguidores fueron acusados de panteísmo. Esta



cuestión del panteísmo se plantea también en Italia en este mismo período con la polémica entre Rosmini y Gioberti, que se acusan mutuamente de spinozismo. Del estudio de esta fase Giacottti concluye: “En el marco del debate sobre el panteísmo, tanto en Francia como en Alemania, se juega el choque entre religión y filosofía. Por un lado, esto muestra cómo ha cambiado la imagen del spinozismo; por otro, representa un ejemplo de su presencia e influjo en el pensamiento italiano y francés, si bien de modo distinto al de la de la cultura romántica alemana” (p. 128).

**3.3.-** La tercera fase de la historia del spinozismo, que se inicia a finales del siglo XIX, se caracteriza por una consideración más serena y distanciada de la filosofía spinoziana. Spaventa inaugura una nueva fase en la historia del spinozismo en Italia, en la que por primera vez el análisis sereno sustituye al rechazo visceral y a la aceptación entusiasta, y se empieza a ver la filosofía de Spinoza como uno de los momentos más significativos de la cultura moderna. El inicio de esta nueva fase coincide en el tiempo con el del positivismo -Spencer, Darwin- y el estudio científico del hombre como producto de una evolución compleja y gradual de la especie, en cuyo marco la concepción spinoziana de la relación mente-cuerpo se mostraba adecuada para explicar el funcionamiento de la psique humana. El nuevo curso de la historia del spinozismo analizará, a partir del siglo XIX, “la filosofía spinoziana en todos sus aspectos. Spinoza es ya un clásico de la filosofía, del que no se puede prescindir, al que se recurre una y otra vez para buscar una respuesta a los problemas emergentes y cuyos textos se tratan de aclarar a través de la identificación de sus fuentes” (pp. 129 s.). De esta tercera etapa, Giacottti estudia el interés por Spinoza en la izquierda hegeliana (Heine, Hess, Feuerbach); en el marxismo, centrándose en las figuras de Marx, Engels y Plejanov, sin olvidarse de su presencia en Rusia antes de la Revolución de 1917 en autores como Galich, Kovner, Chicherin, Volynski, Kirilovich, Frank. Y cierra su recorrido por la historia del spinozismo con sendas referencias a la presencia de la doctrina spinoziana de la liberación de las pasiones en el fundamento de la terapia psicoanalítica de Freud y a su influjo en Nietzsche. Este ve la misma tendencia general de su filosofía en la de Spinoza: “Hacer del entendimiento la pasión más poderosa”; pero a la vez, señala su limitación en cuanto forma de “nihilismo incompleto”, que reintroduce en el “inmanentismo” los prejuicios del idealismo racionalista a través del concepto de *amor dei* (pp. 137 s.). En el último párrafo de su ensayo, Giacottti deja constancia del interés despertado por la filosofía spinoziana y del florecimiento de los estudios spinozianos en los últimos decenios del siglo XX, “tras el paréntesis abierto por el irracionalismo nazi-fascista”, que exigirían “hacer una suerte de bibliografía razonada” imposible de realizar en este ensayo (p. 138); no obstante, la editora, Daniela Bostrenghi palía parcialmente esta carencia en su anexo “Bibliografía esencial” (pp. 149-155).

Para terminar nuestro comentario de esta obra, me gustaría poner de relieve las características fundamentales de la interpretación giacotttiana del pensamiento de Spinoza: 1) En primer lugar, como señala Bostrenghi, es una interpretación “‘militante’, fruto de su adhesión juvenil al marxismo” (p. 10), que

resalta la dimensión emancipadora presente en todos los temas (ontología, antropología, religión, ética, política) sin alejarse por ello un ápice de los textos spinozianos; 2) En segundo lugar, es una interpretación que busca mostrar la gran potencia innovadora del pensamiento spinoziano en su relación con las tradiciones filosóficas anteriores, así como su plena incardinación en la “época de la burguesía y de las nuevas ciencias”; 3) En tercer lugar, se esfuerza en poner de manifiesto el papel central de Spinoza en la formación del pensamiento moderno merced a de su influjo no solo entre intelectuales, sino también entre personas no eruditas; 4) Finalmente, subraya la actualidad de la filosofía spinoziana, que sigue gozando de amplia aceptación en distintos estratos de población docta e indocta: Giacottti estima muy interesante “el hecho de que, según cuanto afirman estudiosos contemporáneos, el nombre de Spinoza se repita todavía recientemente en los círculos obreros de Ámsterdam” (p. 81).

El volumen se completa con un “Glosario”, en que se expone el significado, la etimología y evolución histórica de una serie de términos esenciales; un índice de términos fundamentales definidos a lo largo de la obra (pp. 143-144); fichas explicativas internas sobre algunos conceptos clave (Ilustración, idealismo, materialismo); la relación de los títulos originales de las obras citados en italiano en el texto (pp. 145-147), y a todo ello se suma una “Bibliografía esencial” para abordar el estudio del pensamiento spinoziano, elaborada por la editora (pp. 149-155).

Julián Carvajal

### ***Journal of Spinoza Studies* 3,1 (2024): “The global receptions of Spinoza’s thought”.**

De Portugal a Brasil, de las Indias Orientales a España, de Francia a Marruecos, Italia o Argelia: rutas que se extendían durante miles de leguas hasta llegar a puertos donde se escuchaban todas las lenguas del mundo. La rigurosidad que caracteriza al autor de *Ética demostrada según el orden geométrico* nos invita a imaginar que en el libro de cuentas de la sociedad Bento y Gabriel de Spinoza quedaban anotados con precisión destinos y orígenes de sus operaciones comerciales. Esos mismos muelles, donde antaño circulaban granos, especias, frutos, lana o tabaco, trazan hoy una red simbólica de circulación internacional del pensamiento filosófico.

Spinoza es un producto característico de la cultura barroca europea y exponente de una modernidad-otra. Al mismo tiempo, sus rasgos heterodoxos lo hacen afín a tradiciones filosóficas alejadas de la vieja Europa, como la iraní o la japonesa. Esta dimensión internacional se refleja en el número especial del *Journal of Spinoza Studies*, titulado “The Global Receptions of Spinoza’s Thought”, editado por Henri Krop y Andrea Sangiacomo, fruto del Congreso Internacional celebrado en Róterdam en 2023 (Congreso del que D. Doyle daba cuenta en el *Boletín de Bibliografía Spinozista* n. 25). En el texto publicado, una docena de especialistas examina el desarrollo de los estudios spinozistas en sus países de referencia, mostrando el marco político particular en el que se inserta la correspondiente recepción así como la diversidad de interpretaciones,

adaptaciones e integraciones del pensamiento de Spinoza en sus diversos contextos culturales.

Aunque la influencia internacional de Spinoza es un hecho indiscutible, los Países Bajos constituyen un lugar singular en cuanto depositarios del patrimonio físico y espiritual de su legado. La *Vereniging het Spinozahuis* y la *Societas Spinozana*, activas durante más de un siglo, y a pesar de las crisis provocadas por las dos guerras mundiales, garantizaron la continuidad de los estudios spinozistas hasta su fusión en la década de 1970, lo que consolidó su proyección académica e internacional. La recepción en Francia es igualmente significativa. Desde el siglo XIX la figura del pulidor de lentes ha sido reivindicada en una sólida tradición de intérpretes: primero en los debates sobre panteísmo y ateísmo, en oposición a la filosofía espiritualista y a menudo filtrados por la mediación del idealismo alemán; más tarde, tras el giro materialista de los años sesenta, en un proceso de cierta “nacionalización” de Spinoza en Francia. Figuras como Alain, Martial Gueroult, Gilles Deleuze y los seguidores de Althusser -Alexandre Matheron y Pierre-François Moreau-, entre otros, recuperaron la inmanencia causal del spinozismo y mostraron todo su potencial como instrumento para pensar un materialismo filosófico desde los márgenes.

Italia constituye otro foco fundamental en el estudio contemporáneo de Spinoza. También en la segunda mitad del siglo la erudición italiana adquirió autoridad internacional gracias a las investigaciones histórico-filológicas de Emilia Giancotti (*Lexicon Spinozanum*, 1970), la *Associazione degli amici di Spinoza* (1989) y las ediciones italianas de sus escritos. Destaca por su extraordinaria repercusión la publicación en 1981 de *L'anomalia selvaggia* de Antonio Negri, que puso de relieve en el debate contemporáneo el carácter político del spinozismo. Por el contrario, en los países anglófonos, la hegemonía del pensamiento positivista y la tradición analítica distrajeran su interés por Spinoza en comparación con el continente. Destaca aquí la aportación de Stuart Hampshire, que recuperó a Spinoza desde una perspectiva materialista e interesada por su trasfondo histórico. En el último cuarto de siglo se ha despertado un nuevo interés, centrado en sus dimensiones sociales, históricas y en su relación con el judaísmo. Sirvan de ejemplo los trabajos de Jonathan Israel y la biografía de Steven Nadler, referencia imprescindible para una aproximación a la vida del filósofo.

En España, el pensamiento spinozista resurgió en los últimos años del franquismo ofreciendo una alternativa racionalista a la filosofía escolástica dominante en la Academia. Fueron fundacionales las traducciones de Enrique Tierno Galván, Vidal Peña, y especialmente de Atilano Domínguez, así como los rigurosos estudios de Sergio Rábade y la insoslayable *La sinagoga vacía* de Gabriel Albiac. Desde los años noventa el Seminario Spinoza de España ha convertido a la Universidad de Castilla-La Mancha en un referente nacional, configurando un espacio creciente de diálogo con la tradición spinozista hispanoamericana, especialmente las de México, Brasil y Argentina.

La relevancia de la filosofía de Spinoza hoy es global, superando tanto el continente que lo vio nacer como los países vecinos vinculados a los mercados holandeses o a la tradición sefardí de sus

antepasados. Su pensamiento alcanza horizontes tan diversos como Brasil, Irán o incluso Japón, donde su recepción ha sido notable en un contexto cultural influido por el budismo y cercano la idea de superación del ego.

Spinoza constituye un hogar compartido de la modernidad: el filósofo que mejor encarna la vocación de universalidad al hacer comprensible la naturaleza de lo real con un lenguaje geométrico accesible a todos, sin distinción de creencias o bagajes culturales. La amplitud de su recepción, desde sus primeros lectores en Holanda hasta la tradición analítica anglosajona, pasando por la fructífera herencia italiana y francesa, confirma esa proyección. En definitiva, aquella obra nacida en la sobriedad de un taller donde se pensaba acerca del infinito se ha universalizado hasta ser hoy patrimonio común de la filosofía contemporánea.

Álvaro Ledesma

**Henri Laux: *Introduction au Traité théologico-politique de Spinoza*, Paris, PUF, 2025, 193 p.**

La pasada primavera ha visto florecer en el mercado editorial este libro de Henri Laux sobre la libertad de pensamiento en Spinoza, como clave del *Tratado teológico-político* y de toda su filosofía. En efecto, la idea directriz de este libro “forjado en el infierno” (al decir de Nadler) es la liberación del hombre por la racionalidad -propósito anunciado en la Introducción-. Ello implica la emancipación del lector del siglo XVII respecto de las opiniones y creencias recibidas a través de una reforma del entendimiento que implica a la vez la liberación filosófica, política y religiosa. Ahora bien, el lector apelado por Spinoza en la Introducción del TTP no es el receptor pasivo de un mensaje autoritario más, sino el ciudadano llamado a pensar por cuenta propia tanto en su aproximación al texto bíblico como en la vida política. Esta lectura adecuada o interpretación del texto bíblico ha de llevarse a cabo de modo demostrativo -tal y como Spinoza muestra al analizar las profecías, los milagros, la historia del pueblo hebreo, la fe y su relación con la filosofía. Y además demanda una precisa configuración práctica, ética y política, que respete el pensamiento libre del lector-ciudadano. De ahí que, además de ofrecer una hermeneútica de la Escritura, el TTP es un texto político porque la libertad es algo a construir tanto individual como socialmente.

El interés por la libertad en Spinoza ya había sido manifestado por Laux con anterioridad, particularmente en su artículo “Le Traité théologico-politique dans la Correspondance de Spinoza” (2004) y en el capítulo: “La correspondance” (*Lectures de Spinoza*, dir. P.F. Moreau et Ch. Ramond, 2006), donde proponía la idea de “libertad en acto” en oposición a una noción abstracta. El autor defiende que la filosofía de Spinoza responde a un pensamiento contextualizado e histórico que reacciona al horizonte de crisis (religiosa y política) del país, que amenazaba la libertad del hombre y del ciudadano.

El contenido del libro es desarrollado a lo largo de los siete capítulos del libro, los cuales proceden de textos publicados del autor -adecuadamente revisados y actualizados con pulcritud (p.11). El capítulo 8 es una vuelta reflexiva sobre la perspectiva adoptada

por Spinoza en su Aviso al lector. La conclusión enfatiza el objetivo de libertad como proceso de liberación en el *Tratado teológico-político*. Los campos conceptuales concernidos en el libro dan la clave para comprender la propuesta de Laux: el contexto de crisis, la filosofía que invita a una praxis de reforma, el imperativo de actuar éticamente y la exigencia de determinadas condiciones políticas.

El examen de la correspondencia de Spinoza -en el primer capítulo- permite seguir las huellas históricas del *Tratado teológico-político* antes, durante y después de su publicación; y el recorrido llevado a cabo por el autor permite comprender el interés y el pavor que suscitó ese libro “forjado en el infierno”. Un ejemplo concreto lo proporciona la carta de Velthuysen a Jacob Ostens, primer texto público en el que Spinoza es ya considerado como ateo y condenado (p. 40). Ello explica la respuesta de Spinoza, y el horizonte de opinión que ofrece las claves para la posterior recepción del libro (p. 41, 43 y 45).

El capítulo segundo se hace eco de un diálogo sostenido entre el propio autor y André Tosel a propósito del carácter teórico-práctico del *Tratado teológico-político*. En efecto, este libro de Spinoza no ofrece un puro contenido informativo cuanto la invitación al lector dispuesto a desplegar el deseo humano de filosofía: un despertar a la libertad, una pedagogía de vida. En este sentido, Henri Laux incorpora a la reflexión la relación de André Tosel con Éric Weil a propósito de su concepción de la filosofía como pedagogía y enseñanza de vida (p. 57).

El diálogo con Tosel se prologa en el tercer capítulo, retomando un debate sostenido por ambos investigadores entre los años 1993-1995 sobre el verdadero alcance del TTP: ¿se trata de una crítica de la imaginación religiosa, o es más bien una introducción a la filosofía que exige la renuncia a la fe? El se encontrará aquí ante un texto controvertido que muestra el contraste de opiniones y la disparidad de las perspectivas: Henri Laux defiende la concordancia de ambos extremos, gracias a la distinción entre un significado común de revelación, y otro significado de revelación convergente con las enseñanzas de la razón filosófica (p. 70). Por el contrario, André Tosel considera que el TTP exige al creyente que quiere devenir filósofo que renuncie a la vía religiosa -lo que para Laux no es necesario (p. 71).

En el capítulo cuarto se presenta la noción spinozista de amor de Dios como la clave ética de la acción humana. Lo específico radica en que se trata de un conocimiento adecuado de Dios y de la naturaleza en la que el hombre se inscribe. El autor argumenta que esta noción, desarrollada en los capítulos XII- XIV del TTP y en la *Ética*, armoniza con la noción de amor de Dios presente en la Escritura y en el evangelio de Juan (p. 86), y se inserta en un marco o “trame johannique” que identifica el *amor Dei* con el amor al prójimo, con la justicia y la caridad.

El examen crítico de la noción teológico-política de elección divina es el objeto del capítulo quinto. No hay que interpretar la elección religiosa y la vocación de los hebreos como un privilegio basado en alguna característica específica que los separa de los demás pueblos. La verdadera elección, según expone Spinoza en TTP III-V, es siempre fraternal e inclusiva, es un llamado a la responsabilidad para vivir una vida compatible con el universalismo (p. 110). Así pues, la

elección spinozista es católica, es decir, universal, tanto como lo son la luz natural de la razón y los derechos humanos.

Una de las cuestiones que más ha intrigado a los especialistas es la de si, para el filósofo, Cristo fue un político revolucionario, un hombre de barricadas. En el capítulo sexto se argumenta que el Cristo de Spinoza no es lo que entendemos hoy por un “político de barricadas” ni tampoco fue esencialmente un teórico de la política, como podría desprenderse de los capítulos más políticos del TTP: “Il n’est pas question de politique” (p. 117), sostiene con contundencia Henri Laux. Sin embargo, esto no significa que Cristo se haya situado más allá de la historia. Por el contrario, enraizado en la naturaleza humana y solidario con su miseria, Cristo aporta una enseñanza moral (p. 123), sin ser por ello un moralista. Henri Laux argumenta que la exhortación de Cristo a la reforma personal concurre con la reforma de la sociedad, y sale al encuentro de lo político precisamente en su deseo de libertad, justicia y racionalidad: “sous l’aspect de l’éthique, qu’il est le plus profondément politique, alors même qu’il ne prétend à aucun pouvoir dans l’État. Il indique à tous une pratique possible de la politique » (p. 139). Esta lectura de Laux a propósito del Cristo de Spinoza se sustenta en el encuentro del *Tratado teológico-político* con la *Ética* y con la prolongación de su cuarta parte en el inacabado *Tratado político*.

Al final del recorrido, el capítulo séptimo del libro que comentamos aborda la libertad de palabra como principio político en los capítulos XVI-XX del TTP. Mas esta noción spinozista de palabra, subraya Laux, no es un sonido cualquiera que implique engaño, astucia, táctica ilusoria, o sedición, sino que es expresión del *logos*. La palabra auténtica, fundada en la razón, es común-icación y permite construir un espacio político común. Así el ejercicio de la palabra es la expresión más neta de la soberanía popular. La *libertas philosophandi* es libertad de pensar y de expresarse los individuos desde la crítica al Estado, pero en el respeto a la ley: “Il en résulte un rapport de l’éthique et de la politique qui est un rapport d’immanence... c’est la cohérence même de la *ratio imperandi* qui se découvre identiquement éthique et politique » (p. 158). Este es precisamente el significado de las palabras de Spinoza en el capítulo XX a propósito de que el verdadero fin del Estado es la libertad.

La descripción fina del contenido de estos estudios de Henri Laux sobre el *Tratado teológico-político* no exime al lector de llevar a cabo una reflexión propia, pues el libro está lleno de matices argumentativos e impregnado de referencias a otras obras del filósofo y a sus intérpretes: un texto, en suma, abierto al diálogo y al libre pensamiento de cada cual.

María Luisa de la Cámara

**MORESCO, Andrea (ed.): Spinoza Rosso, Quaderni Materialisti n° 22, Milano-Udine, Mimesis, 186 p.**

Este interesante número de *Quaderni Materialisti* está dedicado a las repercusiones que la obra de Spinoza ha tenido en el marxismo, especialmente en la obra de Althusser y sus discípulos y en la de Toni Negri. El editor Moresco hace un recorrido por la tradición marxista desde el punto de vista de los



intentos de pensar con el filósofo y refiere los temas de esta articulación que son variados: la cuestión de la historia del materialismo, que lleva al materialismo de Spinoza y su relación con el materialismo marxiano. Este tema ha sido trabajado por André Tosel, al cual se le dedican dos artículos: uno de Chantal Jaquet sobre “La finitud positiva en André Tosel”, y otro de David Maruzella sobre “El materialismo de Spinoza según André Tosel”. Detallamos a continuación el contenido de algunos de los once textos que constituyen el cuerpo del volumen.

El principal reparo respecto del materialismo de Spinoza es su teoría del paralelismo entre ideas y cosas, término que el filósofo nunca empleó. El paralelismo excluye la relación causal entre los atributos pensamiento y extensión, y rechaza en especial la preeminencia de las cosas sobre la ideas -lo que por el contrario es una de las premisas de todo materialismo-. El otro punto al que los autores marxistas han recurrido a Spinoza ha sido a la hora de reconducir la dialéctica, especialmente la hegeliana, en clave materialista.

Para la elaboración de una teoría del sujeto que escape de las trampas del cogito cartesiano (retomado en parte por Kant y por Husserl) al potenciar -siguiendo a Balibar- la idea de *transindividualidad* en detrimento de la intersubjetividad idealista y fenomenológica. Esta noción, tomada de Simondon, considera la individuación como un proceso que surge en un plano preindividual, pero, además, que el individuo y el sujeto que se desarrollan desde ahí son entidades relacionales. Partiendo de la idea marxiana de que la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales, Balibar despliega una ontología relacional inspirada en la idea spinoziana de substancia infinita productora de infinitos modos. En ese sentido los individuos, o modos finitos, son el resultado de un proceso de individuación producido a partir de una red de relaciones que les precede y los constituye; no son datos originarios, sino efectos de la substancia entendida como causa immanente. De igual manera, es importante retomar la teoría de la imaginación de Spinoza en relación con la categoría marxista de ideología, como el ámbito histórico y cotidiano en el que viven los individuos y que nunca puede ser eliminado del todo. En este punto se evoca a Althusser, pero no se recuerda a Gramsci -quien desarrolló una teoría de la ideología cercana a las posiciones spinozianas. A partir de Negri se han destacado las relaciones esenciales que se dan en el filósofo marrano entre la metafísica y la política, en particular su defensa de la democracia como la forma política absoluta y estable por estar basada en la potencia de la multitud. Este concepto es recuperado también por Negri en clave marxista revolucionaria. Los pensadores soviéticos de los años veinte, siguiendo a Plejanov, hicieron de Spinoza un precursor del materialismo marxiano en contraste abierto con el revisionismo neokantiano de Bernstein siguiendo una deriva subjetivista y eticista. Tanto los seguidores de Deborin, o “dialécticos”, como los seguidores de Plejanov y Akseelrod, los “mecanicistas”, se volvieron hacia Spinoza, los unos para subrayar la importancia del determinismo y los otros para invertir la dialéctica hegeliana interpretando la substancia spinoziana como la materia que produce las objetivaciones del pensamiento. Labriola, por su parte,

recupera el método geométrico como instrumento para refutar todo finalismo y teleologismo en el proceso histórico.

Althusser es el marxista que hace un uso más explícito de Spinoza al exponer las diferencias entre la dialéctica idealista hegeliana y la dialéctica materialista de Marx. Es el inmanentismo materialista lo que el comunista francés contrapone al marxismo de corte hegeliano y a los humanismos socialistas concomitantes. Por su parte Negri, añadiendo las reflexiones de Deleuze y Matheron a las posiciones de Althusser, despliega una filosofía de la afirmación pura y de la inmanencia absoluta, cuya derivada política supone el rechazo de todo contractualismo y de toda mediación jurídica y estatal del poder constituido en beneficio del poder constituyente, es decir, de la potencia de la multitud que se despliega como democracia radical. Por su parte Lordon se ha centrado más en el tratamiento de los afectos, lo que facilita el desarrollo en clave marxista de una “crítica de la economía política de los afectos” que explica la manipulación neoliberal de los afectos humanos. Así pues, Lordon enfatiza el gobierno de los afectos por parte del capitalismo y desarrolla una teoría comunista de las instituciones con resonancias de Spinoza y Marx, en la cual se examinan los conflictos sociales de una multitud en búsqueda de contrapoderes alternativos a los procesos políticos.

Mariana Gainza propugna, a partir del encuentro entre Spinoza y Marx, un nuevo humanismo crítico que adapta la crítica anti-humanista del siglo XX a las condiciones del presente siglo. Algo así como un humanismo revolucionario, opuesto a las proclamas de algunos intelectuales burgueses que “denunciaban la muerte de la humanidad en general de un modo abstracto e indiferenciado”.

Bernardo Bianchi analiza los cuadernos de Marx sobre su lectura del *Tratado teológico-político* de Spinoza, y su crítica de la idea de influencia. Se detiene en la crítica de Martial Gueroult a H. A. Wolfson, quien pretendió diluir la originalidad de Spinoza refiriendo todas sus ideas a precedentes escolásticos medievales. Wolfson se limitó a la utilización de los términos en lugar de atender al significado de las nociones filosóficas spinozianas. En efecto, los campos semánticos determinados por las palabras son diferentes según los contextos en los que se encuentren, como sucede con las categorías ontológicas en Descartes y Spinoza. Este emplea una terminología clásica, escolástica, por paleonimia, es decir, por aprovechar su prestigio y camuflar la radicalidad de su pensamiento, pero al hacerlo modifica el sentido de las nociones heredadas de la tradición. La manera en la que un autor lee a otro es un acto de producción de sentido nuevo lo que supone una reinención de lo dicho.

Esteban Domínguez de Vincenzo reconstruye el pensamiento de Althusser desde su tesis sobre Hegel del año 1947 hasta sus estudios sobre Marx del 1967, pasando por Montesquieu y sobre todo por Feuerbach -considerando la advertencia de Foucault acerca de que los pensamientos no contienen un único sentido o una sola verdad, sino también tienen una historia, aunque contingente, incoherente y dispersa-. Así, el joven Althusser recorrió el materialismo del XVIII, Hegel y Feuerbach en busca de la singularidad del pensamiento de Marx, haciendo

el mismo camino que hizo éste en su juventud. La crítica fundamental que el joven Althusser hace a Feuerbach es que este afirma que la verdad del hombre encuentra su explicación en la religión, mientras que para Hobbes, Spinoza, Helvetius, Condorcet o Rousseau al hombre hay que explicarlo en un marco causal de razones históricas, económicas, sociológicas o psicológicas, pero no religiosas. Pues la religión no explica la verdad del hombre, sino que al contrario exige, como ideología, ser explicada. En la religión no se escucha la voz del logos sino: “la inaudible e inteligible traza de los efectos de una estructura de estructuras”. En los esbozos del libro que Althusser iba a escribir sobre Feuerbach –según consta en los archivos del filósofo francés– se reconoce, con todo, la posibilidad de relacionar el origen de las religiones con el hombre, aunque sea “imposible encontrar en las religiones, como en una imagen y un espejo exacto, la naturaleza misma del hombre”. Althusser al final elige a Spinoza frente a Feuerbach, y así se inclina por considerar los textos y su sentido como efectos de un proceso de producción teórico, frente a quienes defienden el sentido oculto de los textos. Así, Althusser no solo se distingue del marxismo clásico sino también de la tradición hermeneútica de Dilthey, Weber o Heidegger centrada más en la comprensión que en la explicación de los textos.

Juan Domingo Sanchez Estop contrapone la noción de producción del sentido a la idea de revelación del mismo, lo que supone una crítica a la teoría del conocimiento clásica y a las nociones de sujeto y objeto, de abstracción y de la esencia cognoscible. Frente al conocimiento, concebido como una revelación de la esencia del objeto conocido al sujeto cognoscente mediante la abstracción, para Spinoza el conocimiento es un proceso productivo que se basa en la autosuficiencia de lo verdadero. Entonces no es preciso buscar una garantía exterior del conocimiento adecuado, ya que lo verdadero es índice y norma de sí mismo y de lo falso. Esta teoría le permite a Althusser elaborar una teoría de la ideología como un materialismo de lo imaginario centrada en el primer género de conocimiento, en el mundo cotidiano e histórico donde se viven los individuos. Tanto para Althusser como para Gramsci y Spinoza, vivimos en la ideología; pero vivir no es conocer y en consecuencia es necesaria una cierta superación/ruptura respecto al mundo vivido (basado en el lenguaje y la imaginación) para construir un conocimiento racional de dichas condiciones de existencia. Es la ruptura facilitada por el conocimiento racional de segundo y tercer género de conocimiento lo que permite conocer las condiciones reales de la existencia vividas en el primer género.

Los dos artículos centrados en la lectura de Tosel, el de Jaquet y el de Maruzzella, analizan su noción de “finitud positiva” y su exposición del materialismo spinoziano. La “finitud positiva” da cuenta de la paradoja de la acción de los modos finitos en un sistema necesitarista a partir de la distinción entre los dos tipos de determinación a que están sometidos los modos finitos: 1) la producida por los otros modos y 2) la que lo relaciona con la substancia en el seno del atributo, ligando el modo con la potencia de Dios de la que él es parte. La capacidad de actuar de ese modo finito que es el ser humano se basa en que es una parte del infinito, lo que confiere positividad a su

finitud. Esta “finitud positiva” se sitúa entre la finitud impotente y limitada del hombre desde su caída y el ideal prometeico e ilustrado que hace del hombre un imperio dentro del imperio. Respecto a la cuestión del materialismo de Spinoza, ya hemos señalado más arriba la dificultad de armonizar la independencia de los atributos sustanciales en Spinoza con la prioridad materialista de lo real sobre el pensamiento. En Marx estas tesis se reformulan como el conjunto de las relaciones sociales con prioridad causal frente a las ideas. Para Tosel, la objetividad de lo real puede ser conocida a través de la ciencia; el conocimiento de la realidad permite al sujeto liberarse del miedo y vivir bien; el hombre es naturaleza dentro de la naturaleza lo que supone un anti-anropomorfismo radical; la ciencia permite orientar la vida humana hacia una buena vida posible en la inmanencia. Y aunque se admite el paralelismo entre la extensión y el pensamiento, Tosel admite cierto privilegio de la materia en Spinoza porque, mediante la reflexión, la extensión lleva al pensamiento y el cuerpo conduce a la mente. En suma, la identidad substancial entre la serie de la extensión y la serie del pensamiento no impide cierta disimetría entre ambas con privilegio de la extensión pero sin causalidad reciproca.

Filippo del Lucchese retoma el Spinoza de Negri en relación con sus ideas de autonomía y comunismo. Negri consideró la noción de absoluto spinoziano en oposición a la totalidad hegeliana: lo absoluto alude a la expansividad inmanente del ser que se libera continuamente de los límites exteriores trascendentes. Y abandona la idea de contrato social, apuntando en cambio a una teoría antijuridicista basada en una metafísica de fuerzas productivas frente a las relaciones de producción que las constriñen. Negri aporta las nociones de autonomía de clase y de su obrar sin mediaciones jurídicas.

Vittorio Morfino examina la utilización que hace Negri del concepto de *multitudo*. Morfino reconstruye los puntos esenciales del libro de Negri *La anomalía salvaje* destacando la evolución de una primera fundación de orientación panteísta a una segunda fundación ya netamente materialista cuyo protagonista es el plano colectivo de la multitud. Negri distingue la tradición Hobbes- Rousseau-Hegel (el poder constituido) de la tradición Maquiavelo-Spinoza-Marx (la línea de la potencia, de la praxis colectiva constituyente). Asimismo la distinción entre poder y potencia implica una distinción entre el tiempo que somete a la vida y la mantiene en la ilusión y el tiempo de la potencia, de la esperanza, y abierto al futuro, que es producto de la imaginación productiva. El poder constituyente es la democracia; el poder constituyente es la revolución; el poder constituyente es el comunismo en el sentido del Marx de *La ideología alemana* que lo concibe no como ideal a realizar sino como “el movimiento real que destruye el estado de cosas presente”.

En resumen, este texto es una buena aproximación a la relación entre Spinoza y Marx que no trata tanto, a pesar del título, de presentar un Spinoza rojo, o sea marxista, sino de reconstruir los elementos del judío de Ámsterdam que atrajeron a diversos autores de la tradición marxista en sus intentos de comprender a Marx y sobre todo de adaptarlo a las necesidades contemporáneas. Para mí, faltaría aludir a la tradición del materialismo aleatorio que no queda muy

clara y, sobre todo, considerar la otra genealogía del materialismo filosófico construida por Ernst Bloch, quien parte de la concepción científica y materialista de Aristóteles y de Alejandro de Afrodisia, así como de otros filósofos medievales y renacentistas, para alcanzar la etapa privilegiada de Spinoza que llega hasta Marx.

Francisco José Martínez

**MORFINO, Vittorio: *Intersubjetividad o transindividualidad. Una alternativa materialista*. Madrid, Dado ediciones, 2025, 446 p.**

El concepto de transindividualidad proviene de los estudios sobre la individuación psíquica y colectiva del filósofo francés Gilbert Simondon (1924-1989). Para Simondon, la transindividualidad es el nombre de la individuación entendida como un proceso doble y correlacionado, al mismo tiempo psíquico y colectivo. Su propuesta ha influido en diferentes pensadores contemporáneos como Gilles Deleuze, Bernard Stiegler, Paolo Virno, Étienne Balibar o Jason Read.

Vittorio Morfino, en su nuevo libro, traducido para Dado ediciones por Roberto Peña León, recoge el desarrollo del concepto realizado por estos dos últimos. El impulso principal proviene de la elaboración llevada a cabo por Balibar, quien empezó a trabajar con la noción de lo transindividual en los años ochenta, incluyéndola en sus análisis de la filosofía de Spinoza, de la igualibertad, del marxismo, del nacionalismo y el racismo, para, posteriormente, adoptarla como objeto de reflexión en sí misma a partir de las teorías de Spinoza, Marx y Freud. Morfino considera que no basta con contraponer la transindividualidad a otras formas de entender la individuación, sino que esa teoría debe poder explicar también aquellas formas respecto a las cuales se contraponen; es decir, las formas de la individuación según son pensadas, tanto en el marco del individualismo y la intersubjetividad como en el interior de modelos organicistas, holistas o comunitaristas.

El autor construye su propuesta asumiendo que, en la historia de la filosofía moderna y contemporánea, la tradición más exitosa corresponde al modelo de la intersubjetividad. Este deriva, a su vez, de una concepción del sujeto entendido como espacio de interioridad, cuyo comienzo es ubicado en las obras de Descartes y Locke. Ahora bien, desde una perspectiva histórica, se puede considerar que la transindividualidad como alternativa a la intersubjetividad y la “interioridad” del sujeto como efecto son aportación de Spinoza, verdadera alternativa a Descartes en la medida en que su filosofía puede explicar el sujeto cartesiano como el efecto de la conjunción entre la conciencia de nuestros apetitos y la ignorancia de las causas que nos determinan a actuar.

El libro se estructura entonces en cuatro partes. En la Introducción se plantea la alternativa histórica entre intersubjetividad y transindividualidad. A continuación, hay nueve capítulos divididos en tres grupos de tres secciones cada uno. El primer trío corresponde a las relaciones de Spinoza con Descartes y con Leibniz y Husserl, considerado continuador de Leibniz. El segundo trío de artículos gira sobre Marx: primero, en su relación diferencial con Hegel, luego con Feuerbach y sobre todo con Stirner y con Engels.

Y los tres últimos artículos se centran en otra de las apuestas fuertes del libro: la “transindividualidad implícita” de Althusser es contrastada con el pensamiento de Gramsci, Goldmann y Pêcheux, siempre con Freud como trasfondo.

Morfino ha sabido movilizar gran número de pensadores de la filosofía moderna y contemporánea en torno a una cuestión que es claramente objeto de disputa político-filosófica. El sujeto, entendido como espacio de interioridad no ha existido siempre, sino que está ligado a un modo socio-histórico de individualidad que, en palabras de C. B. Macpherson, se diría “individualismo posesivo”. El “individualismo posesivo” es una forma de individualidad surgida con (e inventada por) el capitalismo histórico y destinada a desaparecer con él. Acumulación originaria, reforma protestante y nacimiento del Estado moderno son los tres elementos que, conjuntados, forman el terreno que hace posible la invención del sujeto cartesiano. Estos tres elementos tienen en común el establecer una relación inmediata del individuo tanto con la propiedad (en la acumulación originaria), cuanto con Dios (en la reforma protestante), y con la autoridad política (en el Estado moderno). Ahora bien, esa relación inmediata entre el individuo y la propiedad, Dios y el poder de mando, se ha realizado siempre gracias a una relación también mediada con el otro. De tal manera que la Propiedad, Dios y el Poder son esas instancias de mediación entre los individuos separados.

Siguiendo a Spinoza, Morfino atribuye a Descartes la invención de un espacio de interioridad que se convertirá en el eje de la filosofía moderna. A través de la duda metódica, Descartes separa el *ego* como *res cogitans* del mundo material como *res extensa*. Para Descartes, el yo es un espacio donde existen las ideas que son propiedad del yo, en el doble sentido de que inhieren en él y éste las posee, quedando el mundo exterior reducido a una suma de imágenes que pertenecen al yo. La interioridad del yo es tan decisiva que va a definir no solo la interioridad mental sino también “la interioridad del cuerpo”, su unidad como “mi” cuerpo, y con ella la distinción entre *un locus internus* y *un locus externus*. La fórmula con la que Spinoza critica el sujeto cartesiano es suficientemente lapidaria: el hombre no vive en la naturaleza como un Estado dentro de otro Estado (*imperium in imperio*). La naturaleza no es algo externo al individuo y el individuo no es un interior respecto de la naturaleza. Si Descartes inventa el sujeto como espacio de interioridad, Spinoza lo transgrede. La clave de su intervención radica en Dios como única sustancia; y pasa por concebir que mente y cuerpo son un mismo individuo bajo dos atributos divinos distintos. En consecuencia, la mente no puede ser propietaria de las ideas, ni las contiene en un espacio interior, puesto que ni siquiera es sustancia. Spinoza desecha la idea cartesiana de sustancia creada y afirma que la única sustancia es Dios. La mente es un modo del atributo pensamiento, por ser la idea de un cuerpo singular en acto y solo se conoce por medio de las ideas de las afecciones de ese cuerpo. De aquí derivan toda una serie de proposiciones a propósito del carácter relacional de la realidad (ontología de la relación): las ideas no están en la mente como en un recipiente, sino que la constituyen. Y la mente no es sino una determinada relación entre las ideas y su configuración cambiante. Pues las ideas



existen en Dios, que tampoco es un recipiente, sino una realidad absolutamente infinita, y una red infinita de ideas (si consideramos el pensamiento, uno de sus infinitos atributos).

Tampoco cabe sostener que la mente percibe o se representa un “objeto externo” tal cual es. La mente percibe el encuentro entre el cuerpo del que es idea y otros cuerpos, de modo que, espontáneamente, las ideas dicen más sobre la constitución del cuerpo que sobre las cosas externas. Mente y cuerpo “se pertenecen” el uno al otro, están unidos, solo en la medida en que son un mismo individuo bajo dos atributos distintos, pero no en tanto en que uno pueda determinar al otro a actuar, pueda sojuzgar o simplemente usar al otro. La naturaleza de las mentes y la naturaleza de los cuerpos son enteramente relacionales. Son composiciones dinámicas de ideas y de cuerpos que no pueden existir antes o al margen de las relaciones con otras ideas y otros cuerpos. No pueden existir separados ni cerrados, sino siempre implicados en tramas de relaciones, abiertos a múltiples conexiones. Y tampoco pueden existir como unidades simples, sino siempre como efectos del concurrir de ideas y cuerpos y de la duración de una forma o *ratio*: conexiones abiertas a conexiones, comunicaciones estructuradas de sentido y de movimiento abiertas a comunicaciones de sentido y de movimiento.

Esta nueva concepción spinoziana de la unión de la mente y el cuerpo impulsa una nueva teoría de la imaginación y de las pasiones. La imaginación no es la facultad de un sujeto, sino el mundo que resulta de la comunicación entre los cuerpos, que es también la comunicación entre las mentes. Las pasiones no son “cosas” que suceden en el interior de un sujeto ni propiedades suyas, sino los modos en que la potencia del cuerpo y de la mente aumenta o disminuye de resulta de los encuentros con otros cuerpos. El individuo mente/cuerpo o cuerpo/mente para Spinoza “no es ni sustancia ni sujeto, es una relación entre un exterior y un interior que se constituyen en la misma relación” (p. 87). El exterior y el interior no son previos a la relación. En una ontología de la relación nada hay previo a la relación. Es la relación la que constituye un adentro y un afuera como efecto de un encuentro. En este punto reside la fuerza del *modelo de la transindividualidad*. La relación con el mundo nos constituye, define nuestra singularidad y nuestra comunidad con otros seres. No podemos entender nuestra realidad, nuestra mente y nuestra vida si no es a través de la relación con los seres humanos y no humanos con los que co-existimos y con los que co-actuamos. Somos nuestras relaciones con los otros y con todo lo otro. Igualmente, toda comunidad, todo común es resultado del encuentro de muchos distintos, de muchos singulares. Toda singularidad es un común de una determinada complejidad (somos la comunidad relacional de nuestras ideas y de las partes de nuestro cuerpo) y todo común es un singular (cada grupo o colectividad de la que participamos, incluso cada coyuntura o ecosistema en los que se desenvuelven nuestras vidas, es una realidad singular: el efecto del concurrir de muchos individuos o singularidades). Así pues, todo lo que existe es un singular-plural, dice Morfino retomando una expresión de Jean Luc Nancy. Y, también podríamos decir, un plural-singular. Mientras Descartes piensa entonces la relación con el otro y con el mundo como una relación mediata, una

relación que tiene que pasar por el rodeo de la apropiación solipsista del *cogito* y de la bondad de Dios; Spinoza entiende que la relación con el otro y con el mundo es una relación inmediata, aunque no por sí transparente, que explica nuestra misma existencia, pues es condición o ámbito de toda otra relación, incluida la relación con nosotros mismos. Con otras palabras, toda relación en la que estamos implicados (relaciones sociales y relaciones físicas y ecológicas) es una modalidad de nuestra relación inmediata y a menudo opaca u oscura con el otro y con el mundo.

Morfino aborda con todo detalle la original teoría spinoziana de la imaginación y de las pasiones en los capítulos 3 y 4 del libro. La idea fuerte respecto a la imaginación es que no es una facultad de la mente. Morfino explora la interpretación de la imaginación de Lorenzo Vinciguerra en *La semiótica de Spinoza* (Cactus, 2020). La propuesta de Vinciguerra es entender las *affectiones* del cuerpo como *vestigia*, o trazas. El cuerpo es imposible sin las relaciones que necesariamente mantiene con otros cuerpos que le afectan y a los que afecta, que le trazan y a los que traza. Todo cuerpo es cuerpo trazado. A su vez, las trazas conducen a las imágenes. Las imágenes llevan a los signos. Imágenes y signos requieren un interpretante, para el que tienen sentido. Y una mirada spinozista del interpretante lo descubre comprometido en una dinámica de producción de signos, una dinámica sin origen absoluto y que no es más mental que corporal. La clave de esta mirada reside en que escapa al esquema cartesiano de la distribución de pensamiento y lenguaje según un espacio interior y uno exterior. El lenguaje no tiene la función intersubjetiva de unir espacios separados de interioridad donde hipotéticamente reside el pensamiento. Más bien, el pensamiento está implicado desde el punto de vista cognitivo en la trama de la imaginación, la memoria y el lenguaje. La imaginación no es, entonces, una facultad del sujeto individual, pero tampoco la facultad de un sujeto colectivo. Morfino rechaza también esta segunda opción en la lectura (Laurent Bove) de una imaginación constituyente en tanto que imaginación de una multitud pensada como sujeto (deudora del espíritu objetivo de Hegel). Y a la imaginación constituyente opone la imaginación transindividual. Morfino propone pensar la imaginación como el mundo vivido que resulta de las prácticas del cuerpo. Al modo de la ideología en Althusser, la imaginación tiene una existencia material, existe en las prácticas sociales. Es lo cognitivo de la compleja red de relaciones que los cuerpos-mentes mantienen entre sí y que constituye estratos de individualidad de grado diferente. La imaginación es el resultado de que los cuerpos vivan y actúen entrelazados y de que las mentes sean estructuras abiertas y comunicantes, de modo que, como planteaba Freud, el individuo singular existe siempre en uniones de nivel diferente. Diferentes grados de individualidad implican diferentes estratos de temporalidad, así como tensiones y conflictos entre ellos.

De ahí, entonces, paralelamente si la imaginación transindividual se opone a la idea de un sujeto colectivo, la teoría transindividual de las pasiones en Spinoza rehúye concebir el modo spinoziano según los parámetros de la mónada leibniziana. Para Morfino, esta última es el paradigma de la intersubjetividad metafísica, es decir, de la armonización divina de las mónadas

internamente separadas. Es, en última instancia, el modelo en el que recae Husserl cuando intenta desarrollar una intersubjetividad trascendental. Pensar el individuo spinoziano como mónada, incluso si se evita la armonía preestablecida, equivale a entenderlo como una esencia individual que es anterior y que funda las relaciones. Y es entender las pasiones como propiedades o variaciones de esa esencia fundante. La lectura que Balibar propone del individuo spinoziano desde la mirada transindividual ofrece un panorama completamente contrario al leibniziano. Morfino recuerda las tres tesis de la lectura de Balibar: “todo individuo es al mismo tiempo pasivo y activo” (p. 131), “todo individuo existe entre un nivel inferior y un nivel superior” (p. 132), “tanto la estructura de la imaginación como la de la razón son esencialmente transindividuales” (p. 133), es decir, que son formas de vida en común. Las pasiones no son, ni pueden ser, variaciones de una esencia sin relación. En la medida en que la relación es constitutiva, las pasiones son efectos de las tramas complejas de relaciones que nos atraviesan.

Podemos decirlo de otra forma. La esencia, el deseo, o sea, la potencia, y los afectos, o sea, el aumento y la disminución de la potencia, se definen en función de la relación con los otros y con el mundo, se definen en el “entre” de la naturaleza del cuerpo y la naturaleza de los otros cuerpos que afecta y le afectan, con los que entra en relación de composición o conveniencia, de oposición o discrepancia, etc. Estamos atravesados por las pasiones porque las relaciones de afección que aumentan o disminuyen la potencia, aumentan o disminuyen la esencia; es decir, nos definen, nos constituyen. La esencia-deseo-potencia no es fundante, es siempre en relación. Sin la relación con el otro y lo otro, no somos: carecemos de potencia de actuar.

Los tres capítulos en torno a la transindividualidad desde el punto de vista de Spinoza son la base de los seis siguientes que, como he dicho, giran en torno a las teorías de Marx y Althusser. La alternativa que hemos visto abrirse entre Descartes y Spinoza, se reproduce entre Hegel y Marx. Morfino lee la filosofía de Hegel como una “totalización del espacio de interioridad”. El Espíritu es ese proceso de absorción de la exterioridad y la intersubjetividad en una interioridad colectiva. Cuando Marx reinserta el “espíritu” en la materialidad histórico-social en tanto que “ideología”, la totalización se rompe. El espíritu se muestra, entonces, en su exterioridad contingente y parcial, resultado del conjunto de las relaciones de fuerzas sociales y de la separación imaginaria de las ideas de la clase dominante respecto del conflicto material que las constituye.

El contraste entre Marx y Stirner es igualmente esclarecedor. La defensa que Stirner realiza del único y su propiedad frente a todo universal es consecuencia de llevar el espacio de interioridad a su extremo solipsista y posesivo, hasta el punto de rechazar la misma intersubjetividad, que depende de un presupuesto metafísico. Marx se aleja tanto de la “esencia humana” de Feuerbach como del “individuo aislado” de Stirner, y lo hace remitiendo, como en la famosa tesis VI sobre Feuerbach, al conjunto de las relaciones sociales. Precisamente, la revisión en paralelo de las lecturas que Gramsci y Althusser realizan de la tesis VI sobre Feuerbach sirven a Morfino para atravesar las posiciones y los “riesgos” del historicismo y del

estructuralismo que cada uno de los dos pensadores marxistas representan. Se trata de no caer ni en la historización de la esencia humana, dependiente de una idea de sujeto colectivo (este es el riesgo con Gramsci) ni en una combinatoria de posiciones dadas de antemano (este el peligro que asoma en Althusser). La vía transindividual, es una vía estrecha que pasa por Maquiavelo, quien entiende las relaciones sociales como relaciones de fuerzas y la coyuntura como una articulación de prácticas compleja y no cerrada.

En los dos últimos capítulos, la contraposición entre Althusser y Goldman y la revisión de la propuesta de Pêcheux sirven a Morfino para relanzar una lectura de Althusser muy próxima a Spinoza. Morfino propone leer juntos, a través del concepto de transindividualidad, los dos préstamos spinozistas que articulan la filosofía de Althusser: la causalidad estructural, importación de la causalidad immanente a la problemática marxista, y la interpelación ideológica, con la que Althusser actualiza la crítica del sujeto cartesiano y el materialismo de lo imaginario, impulsados en el Apéndice del primer libro y en el segundo y tercer libros de la *Ética*, en juego con la teoría del inconsciente de Freud. Cruzando a Spinoza, Marx y Freud, Althusser se pone como tarea la explicación del efecto sujeto y del efecto sociedad.

En conclusión, el modelo de individualidad como *transindividualidad*, que parte de Spinoza, determina la relación inmediata con el otro y con lo otro y define las relaciones sociales económicas, ideológicas y políticas. Las relaciones sociales son formas de la relación inmediata con el/lo otro. Solo hay propiedad como efecto de la cooperación (o de la explotación); solo hay religión y cultura como efecto del amor al prójimo (o del odio); sólo hay autoridad como efecto de la democracia efectiva (o de la imposición). Y en lo epistemológico, el conocimiento es efecto de las nociones comunes (o de los universales ficticios). De modo que la relación del individuo consigo mismo (el ser o no ser “dueño” de sí mismo: *sui juris*) y las relaciones del individuo con la propiedad, la cultura, la política y el conocimiento están constituidas por la relación con el/lo otro. Y esto es la transindividualidad: no hay relación con uno mismo, ni relación del individuo con la sociedad y la realidad, sino como modo de la relación con el/lo otro, como modo de “eso de lo que estamos entretejidos” (p. 141). Y viceversa: no hay “el/lo otro” sino respecto a procesos de individuación psíquica y colectiva, sino respecto a procesos de concurrencia y articulación. En el esquema básico del *ego* y el *alter*, la relación prima sobre *ego* y *alter*, porque ambos se constituyen en la relación, porque ambos se constituyen mutuamente.

Aurelio Sainz Pezonaga

**SANGIACOMO, Andrea: *Spinoza's yoga. Practice of Power and Experience of the Infinite*. Groningen, University of Groningen Press, 2025, 220p.**

Cuando hablamos de un filósofo de la talla de Spinoza, que ha influido enormemente a multitud de pensadoras y pensadores, es fácil caer en la trampa de pensar que todo lo que se puede decir sobre él ya está dicho. Los manuales y monográficos dedicados a su pensamiento se cuentan por miles, y cada uno de sus conceptos ha sido ya analizado por alguien

en algún lugar. En esta situación, es difícil imaginar que algo realmente nuevo pueda decirse sobre su pensamiento, más allá de reexaminar algún término o aplicar sus ideas a un contexto actualizado. Sin embargo, Sangiacomo logra, en su libro recién traducido al inglés, “abrir una pequeña ventana en un paisaje inmenso y en gran medida inexplorado” (p. 188). El filósofo italiano inaugura un rico campo de estudio dedicado a la relación entre el pensamiento de Spinoza y el yoga, tendiendo un puente entre culturas aparentemente muy lejanas pero que, como demostrará, presentan importantes resonancias.

El punto de partida para la investigación del autor es que, tanto Spinoza como el Budismo y las corrientes del yoga, comparten una misma concepción antropológica acerca del *problema* de la naturaleza humana. Para ellos, la impotencia de la humanidad es un hecho: el hombre no ha sido capaz de acompañar el enorme desarrollo de su potencia de actuar y de transformar la naturaleza con un incremento proporcional de su capacidad de pensar y de comprenderse a sí mismo (p. 18). El ser humano se imagina aún hoy como un ser autónomo e independiente, como única causa libre de sus apetitos y voliciones. Esta concepción sustancialista e individualista del ser humano es en realidad la causa de pasiones como el orgullo y la ambición, que nos llevan a enfrentarnos con quienes nos rodean.

Sangiacomo acompaña a Spinoza en su recorrido por la psicología humana y, con un minucioso análisis de la *Ética*, muestra cómo tanto el neerlandés como el yoga alcanzan un diagnóstico similar: existe un problema estructural relacionado con el componente apetitivo de los seres humanos, pues el *conatus*, en su búsqueda de alegrías de toda clase, genera en realidad impotencia y tristeza (p. 66). Esto ocurre porque, para el filósofo de la Haya, no conocemos, en un primer momento, las causas reales que determinan nuestros deseos y pasiones, solo los efectos de los cuerpos externos sobre el nuestro. De ahí que la imaginación, como primera guía del *conatus*, nos hace perseguir ilusoriamente lo que alguna vez nos produjo alegría, sin comprender la verdadera causa de que aquella alegría primera. Así, el apetito oscila irremediabilmente entre el deseo, al que siempre acompaña la tristeza de la experiencia perdida e irrecuperable, y la fijación enfermiza sobre una única afección. En ambos extremos, tal y como Sangiacomo subraya, este acaba siendo causa de tristeza e impotencia (p. 64).

También el yoga pone el foco de atención sobre el problema de la vida apetitiva, considerándola la raíz del sufrimiento humano y de la insatisfacción crónica. Sin embargo, la *solución* que ambas posturas proponen es diferente; pues, mientras que las corrientes del yoga abogan por la eliminación de toda vida apetitiva, en la ontología spinoziana eso es imposible, por lo que habrá que buscar la salvación en el *conatus* que se expresa en el apetito.

El apetito consiste en el deseo de todo individuo por conservarse y aumentar su potencia en el atributo del pensamiento, lo que lleva al hombre a abandonar el *conocimiento imaginativo* buscando un conocimiento mucho más profundo de todas las cosas: un conocimiento esencial de Dios y del resto de cuerpos, que no se logra sino mediante el que Spinoza denomina el *conocimiento intuitivo*. El *amor Dei intellectualis* es así causa adecuada inmediata

del conocimiento de nuestro propio cuerpo y de todo lo demás, lo que nos lleva a comprendernos como parte de la naturaleza. En este sentido puede decirse que se abandonan las pasiones que nos empujan a enfrentarnos con el resto, como si fuéramos sustancias individuales y contrarias; y por el contrario vivimos la experiencia de eternidad.

Sangiacomo propone comprender la filosofía de Spinoza como una suerte de meditación en cinco pasos, que recuerda a las prácticas del yoga: 1) traer una idea del cuerpo a la mente; 2) pasar de la conciencia del cuerpo a la de la extensión infinita de la que el cuerpo es un modo; 3) dar un paso al costado y reconocer que el encuentro con la extensión infinita está mediada por una idea; 4) pasar de esa idea a la del atributo infinito del pensamiento; 5) intuir la relación entre nuestra mente finita y el pensamiento infinito, comprendiendo que nuestra mente es una expresión finita de lo infinito (pp. 128-143). Este proceso meditativo, como muestra el libro, guarda importantes similitudes con diversas prácticas del yoga, logrando el objetivo –compartido por ambas visiones del hombre– de deconstruir el sujeto y sacar a relucir la relacionalidad que subyace a todo cuerpo, para escapar así de la insatisfacción.

Además, el autor dedica también algunas páginas a mostrar otras similitudes entre ambas corrientes, como la crítica del dualismo mente-cuerpo o las concordancias entre la idea spinoziana de *hilaritas* y los esfuerzos del yoga por lograr una igual distribución de la energía vital en la totalidad del cuerpo (p. 160-175). En definitiva, lo que Sangiacomo pretende, tal y como señala, es “poner a prueba la eficacia de un pensamiento que, a pesar de haber tenido cierta circulación, nunca hasta ahora se ha tomado totalmente en serio, o al menos no con la seriedad a la que puede aspirar: esto es, no solo como una serie de ideas sobre las que especular intelectualmente y discutir con palabras, sino como una receta que debe ponerse en práctica para transformar la manera de vivir y de experimentar la realidad” (p. 188).

Imanol Galarraga

**ROSALES, Marcela, Cemal Bâli AKAL, Z. Efe ANTALYALI (comps.): ¿Qué le dice Spinoza al jurista? Traducción de M. Rosales. Villa María (Córdoba, Argentina), Eduvim, 2024, 143 p.**

Este volumen reúne trabajos procedentes de una recopilación anterior en turco, a los que se une la contribución de Marcela Rosales, responsable de la preparación de esta edición. Con diversos acentos, se muestran algunas de las aportaciones e interrogantes que la filosofía jurídico-política de Spinoza plantea al jurista.

Spinoza sostiene una singular concepción del derecho, no normativa, como poder de actuar (*potentia*), que se corresponde con las leyes necesarias de la Naturaleza. Por eso, el tema central de su filosofía del derecho –observa M. Walther en “Derecho natural, derecho civil y derecho internacional en Spinoza”– es la relación entre esa potencia natural y la “*potestas*” legislativa de los gobernantes. No hay hiato entre derecho natural y civil, porque la potestad política se basa en la potencia de la multitud: la organización colectiva de la potencia común garantiza la autonomía de todos, sobre todo en la democracia.



Esa vía de la cooperación equitativa abre también el camino a la paz internacional.

Pfermann (“La normatividad del derecho en el naturalismo de Spinoza”) subraya igualmente el estricto naturalismo spinozista, que no admite un espacio normativo diferenciado, como reclaman desde distintos supuestos tanto el iusnaturalismo como el positivismo jurídico. Sin embargo, parece que un reduccionismo psico-sociológico no logra explicar la autonomía y persistencia que de hecho tienen las normas jurídicas respecto a sus estructuras causales y el paso del tiempo. Una posible salida a este dilema es concebir el derecho –un discurso prescriptivo respaldado con sanciones y compensaciones– como herramienta de un esfuerzo colectivo consiente, un proyecto colectivo de autonomía.

La pregunta “¿Qué le dice Spinoza al jurista?” la responde Akal con una audaz lectura spinozista de Kelsen. El jurista austríaco coincide con el filósofo holandés en un enfoque inmanentista y antiidealista, opuesto al dualismo e idealismo iusnaturalista y afín al naturalismo epicúreo. Además, Kelsen sostiene un positivismo jurídico no voluntarista, en el que la juridicidad constituye una estructura pura y autónoma, sin trascendencia respecto del Estado. Lógicamente, ambos pensadores coinciden también en el anti-contractualismo, así como en la opción por la democracia, basada en la autonomía, el rechazo de valores absolutos, el acuerdo y la tolerancia. Cabe resaltar el apartado dedicado a la integración de los migrantes en la democracia, apoyada en textos del *Tratado político* de Spinoza.

En el capítulo “La inocencia de la multitud”, Rosales se pregunta por el encaje de la pena de muerte, máxima sanción penal, en la filosofía política de Spinoza. Si la inocencia es la condición natural del individuo y de la multitud, en cuanto obran pasional o racionalmente según su potencia, ¿no atenta contra sí misma la multitud libre al dañar mortalmente a una de sus partes? Tras referirse a la visión biopolítica del poder en Canetti y Foucault, Rosales recuerda que en Spinoza el objetivo del poder político es la conservación autónoma de la multitud, y que el delito tiene su origen en la mala constitución del cuerpo social, por lo que un Estado que condena a muerte no ha alcanzado aún la plenitud propia de la multitud libre en la democracia.

El volumen recoge finalmente el artículo “Esse *sui iuris* y ciencia política” de Paolo Cristofolini, a cuya memoria se dedica esta compilación. Su autor destaca la importancia de la noción *sui iuris* esse en Spinoza, tomada del derecho privado romano. En Spinoza significa no estar sujeto al poder de otro, pero también ser capaz de usar de la razón para dirigirse autónomamente y no estar sometido a las pasiones. Esto, vivir conforme a la razón, vale para el individuo y para la *civitas*. Por eso el *Tratado político* busca un método conducente a una ordenación racional de la vida pública. Cristofolini sostiene que Spinoza propone un conocimiento del tipo de la “ciencia intuitiva” de la *Ética*, que procede deductivamente de la naturaleza humana a los mecanismos institucionales de canalización racional de las pasiones en distintas condiciones específicas. Sin proponer utopías ni ocupar el papel del legislador, el filósofo muestra vías de transición del ser pasivo al activo sujeto autónomo.

Javier Peña

## Artículos de revistas científicas en español:

- Rodrigo M. BENVENUTO: “Obediencia y *obsequium* en la filosofía de Spinoza”. *Revista de filosofía* (2025), n° 50, 2, 357-367
- Juan P. ESPERÓN. Ricardo ETCHEGARAY: “Una ética inmanente y relacional a partir de la interpretación conjunta que Gilles Deleuze hace de Nietzsche y Spinoza”. *Tábano* (2025), 25.
- Antonietta GARCÍA RUZO: “New reflections on Being finite modes of infinite Substance in Spinoza”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (2025), vol 42, n° 1, 39-51
- José F. GÓMEZ: La imposibilidad de ser felices desde el neoliberalismo. Una explicación desde la filosofía de Spinoza”. *Oxímora. Revista internacional de ética y política* (2025), n° 25, 165-183
- Eduardo HALFON: “La casaca de Spinoza”. *Cuadernos Hispanoamericanos* (2025), n° 893, 72-77
- Enrique KRANZ: “Las otras lecciones de Spinoza”. *Letras Libres* (2025), n° 281, 29-31
- Claudio E. MARÍN: “El trasfondo spinocista del monismo de doble aspecto contemporáneo”. *Pensamiento* (2025), vol 81, n° 313, 81-103
- Javier MELLONI: “Baruc Spinoza”. *El ciervo. Revista mensual de pensamiento y cultura* (2025), n° 810, p. 31
- Gonzalo RICCI: “Ante la ley de Franz Kafka. Una interpretación de las condiciones mínimas de la justicia a la luz de la obra de Spinoza”. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho* (2025), n°49, 429-457.
- Diego Alberto RIVAS: “El problema de la libertad desde la propuesta spinoziana”. *Prometeica. Revista de Filosofía y Ciencias*, n.29 (2024), pp. 193-203
- Leonardo D. RIVERA: “Vygotsky y Spinoza”. *Revista de Historia de la Psicología* (2025), vol 46, n° 1, 22-31
- Sergio RODRÍGUEZ: “Gobierno y Religión en Maquiavelo y Spinoza”. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas políticas* (2025), vol 28, n° 2, 135-145
- Arturo ROJAS: “Libertad y conocimiento en Spinoza. ¿Por qué el ser humano no escapa a su propia concepción del libre albedrío?”. *Sincronía* (2025), n° 87, 3-11
- Guillermo SIBILIA: “Esencia y existencia de las cosas singulares, o la univocidad del ser como prolegómeno de la doctrina de la temporalidad de Spinoza”. *Pensamiento* (2025), vol 81, n° 314, 483-502
- Natalia SABATER: “Circulaciones y resonancias del spinozismo en las primeras décadas de siglo XIX argentino”. *Revista de filosofía moderna y contemporánea* (2025), n° 21, 134-16
- Edith VELÁZQUEZ: “Sobre la firmeza del ánimo contra la esclavitud humanan en la Ética de Spinoza”. *XipeTotek. Revista trimestral del Departamento de Filosofía y Humanidades*. ITES (2025), vol 33, n° 122, 81-104
- Lucía VINUESA: “Étienne Balibar lector de Baruch Spinoza”. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía política* (2024). Vol 13, n° 1

### Publicaciones recientes pendientes de recensión:

- Delphine ANTOINE-MAHUT, André CHARRAK, Pierre GIRARD, Marina MESTRE-ZARAGOZÀ : *La raison au travail, 1. Pour une histoire rationnelle des idées*, Lyon, ENS, 2024
- Raphaëlle ANDRAULT, Mogens LAERKE : *La raison au travail, 2. Traversées du spinozisme*, Lyon, ENS, 2024
- Cyprien COSTE: *L'éducation chez Spinoza : conquérir sa liberté*. Paris. Hermann, 2025
- Emmanuel CHEIRON : *La simple éthique de Spinoza*. Saint Geours de Maremne. Ed Acarias-L'Originel, 2025
- Kimberly DEFAZIO: *Spinoza. New materialism and contemporary*. New York. Palgrave Mac Millan, US, 2025 (resource online)
- Patrick GRANT : *Reading Modernity, Modernism and Religion today: Spinoza and Van Gogh*, New York. Routledge, 2025
- Karolina HÜBNER and Justin STEINBERG (edited by): *The Cambridge Spinoza Lexicon*, Cambridge, CUP, 2025
- Olli KOISTINEN: *Spinoza Metaphysics, and the Possibility of Salvation, the finite in the infinite*. Abingdon. Routledge, 2025
- Robert LANGAN: *Jung and Spinoza. Passage through the blessed Self*. Oxford. Taylor and Francis Group, 2025

Pablo MONTOSA: *Mos sive Substantia. La crítica de la costumbre de Averroes a Spinoza*. Tesis Doctoral, Barcelona, Universidad de Barcelona, 2025 (recurso en línea)

Florian VERMEIREN: *A Geometry of Sufficient Reason: Space and Quantity in the works of Spinoza, Leibniz, Bergson, Whitehead and Deleuze*. New York. Routledge, 2025

### Los autores de las Reseñas son:

M. Luisa de la Cámara. Universidad de Castilla-La Mancha

Julián Carvajal. Universidad de Castilla-La Mancha

Francisco Javier Espinosa. Universidad de Castilla-La Mancha

Imanol Galarraga. Universidad del País Vasco

Laureano López. Universidad de Milán (Italia)

Álvaro Ledesma. Universidad de la Rioja

Francisco José Martínez. UNED y FIM

Javier Peña. Universidad de Valladolid

Aurelio Sainz. Presidente del Seminario Spinoza. Investigador independiente

### El Boletín de Bibliografía Spinozista N° 27 ha sido coordinado por:

María Luisa de la Cámara García [marialuisa.cámara@uclm.es]