

GALCERÁN, M. y Espinoza, M. (eds.): *Spinoza contemporáneo*, Ciempozuelos, Tierradenadie Ediciones, 2009; 377 pp.

La Profesora Montserrat Galcerán y Mario Espinoza han coordinado la edición de las Actas del Congreso *Spinoza contemporáneo: ética, política y presente*, celebrado en Madrid en noviembre de 2007 como homenaje al Prof. Eugenio Fernández García, uno de los impulsores de la renovación de los estudios spinozianos en España mediante su labor investigadora y docente como profesor de la Universidad Complutense de Madrid y su labor de gestión y de organización como Vicepresidente y Presidente del Seminario Spinoza de España. El conjunto de trabajos recogidos en este libro refleja muy bien cuál fue la intención de los organizadores del Congreso: no simplemente fomentar un debate historiográfico en torno al pensamiento de Spinoza sino reivindicar la actualidad del mismo en sus distintas vertientes: filosófica, ética, política.

El contenido de la obra se distribuye en cuatro secciones de acuerdo con los temas abordados por los distintos trabajos.

La primera sección, titulada *Contemporaneidad de Spinoza*, engloba una serie de trabajos que abordan temas relacionados con la contemporaneidad de Spinoza en el doble sentido en que podemos entender esta contemporaneidad: temas relacionados con la época en que vivió Spinoza y temas relacionados con la vigencia de Spinoza en el presente. —Esta sección se abre con el trabajo de Juan Pedro García del Campo, “Multitud e individuo compuesto”, que defiende la contemporaneidad del pensamiento spinozista, poniendo de relieve por un lado su carácter antimetafísico, que rechaza “toda trascendencia, toda hipóstasis y toda mediación” (p. 20), y por otro, su carácter materialista, que apuesta decididamente por una política “sin absolutos, una política inmanente, una política en y de la inmanencia” (p. 19), fundada en una Física de la actuación humana que extiende el paradigma de la explicación mecánica más allá de lo que lo había hecho Descartes, el cual lo limita al funcionamiento del cuerpo humano, y también de lo que lo hiciera Hobbes, el cual lo extiende a la actividad cognoscitiva y moral de los hombres, pero no a la explicación de la sociedad y del Estado. Spinoza, por su parte, amplía la explicación mecanicista al surgimiento de la sociedad y del Estado. Pero el modelo de Spinoza no es el del mecanicismo del siglo XVII, sino el del atomismo que niega la acción de toda entidad trascendente, llámese *Noús* o *Logos*, para afirmar la inmanencia absoluta de lo real. —Le sigue el trabajo de Fco. José Martínez, “La contemporaneidad de Spinoza: resistir la crisis”, que analiza la vigencia actual de la filosofía de Spinoza a partir del paralelismo entre la época de Spinoza y la nuestra. El autor califica la época “postmoderna” de (neo)barroca por tratarse de una época “de crisis, de duda y, por tanto, de experimentos” (p. 39) y propone la actitud de resistencia a la crisis representada por Spinoza como un posible modelo para nosotros, los postmodernos. Spinoza no se resigna a sucumbir a la crisis de su época: rechaza el pesimismo antropológico, político e histórico de los autores del barroco y propone una filosofía de la vida que rechaza las pasiones tristes y fomenta las pasiones alegres que nos permitan desarrollar acciones liberadoras. —El artículo de Pierre-François Moreau, “Nada hay más útil para el hombre que el propio hombre”, aborda el análisis de las relaciones interhumanas en la obra de Spinoza. Con gran sutileza sigue la evolución de este análisis en el *Tractatus de Intellectus Emendatione*. En un primer momento, estas relaciones aparecen como negativas

en la medida en que se fundan en la imitación de lo que los hombres tienen en común; a saber, lo que comparten *como vulgo*: la búsqueda de los honores, las riquezas y los placeres, imitación que les lleva irremediablemente a pasiones negativas como tristeza, odio, celos, temor, envidia..., y le llevan a Moreau a concluir que “nada es más nocivo para el hombre que el hombre” (p. 54). En un segundo momento, en cambio, se apunta la posibilidad de establecer relaciones interhumanas positivas con tal que no se relacionen con objetos perecederos (placer, riquezas, honores) sino con una cosa eterna capaz de llenar el alma de “alegría pura exenta de tristeza” (p. 55). La tarea filosófica consistirá en formar una sociedad en que el mayor número posible alcance con facilidad el bien supremo, la felicidad a través del amor común de los bienes eternos. Puesto que el bien supremo no es algo al alcance del yo solitario sino que exige la colaboración con los otros en sociedad, Spinoza puede invertir la fórmula anterior y afirmar que “nada es más útil al hombre que el hombre”. Pero Moreau considera necesario matizar esta afirmación, ya que el hombre puede ser útil para el hombre aun cuando no comparta con él ese amor por las cosas eternas que le impulsa a buscar el bien supremo. Por esta razón, Moreau ve en Spinoza una gradación de esta utilidad: en efecto, nada es más útil para el hombre que el hombre que espontáneamente se organiza en sociedad para satisfacer sus necesidades; pero es mucho más útil para el hombre el hombre que vive bajo la guía de la racionalidad que le impone una sociedad bien construida, y mucho más útil para el hombre es todavía el hombre que vive bajo la guía de su propia razón, “pues pueden juntos encaminarse hacia la beatitud” (p. 62). —En su artículo titulado “El involucramiento: Spinoza y la práctica de la sabiduría”, Fco. J. Ramos señala, al hilo del análisis de tesis centrales de la *Ética*, la que constituye a su juicio la “anomalía puntual” de Spinoza —anomalía que ya fue apuntada en cierto modo por Bayle, Kant, Hegel y, en 1979, por Wienpahl, al sugerir la conexión de su pensamiento con el oriental—; a saber: la “filiación entre Spinoza y el budismo, en particular el *Zen*” (p. 81), filiación que no significa que haya contacto alguno directo o indirecto de Spinoza con fuentes asiáticas, sino que comparten una misma concepción de la *práctica de la sabiduría* inseparable del entendimiento de la Naturaleza como principio de la realidad mutuamente condicionada de todos los fenómenos. —La contribución de Miriam van Reijen, “Spinoza y la libertad de pensar, hablar y publicar”, pone de relieve lo mucho que el análisis spinoziano de la tolerancia y sus argumentos a favor de la libertad de pensar y de expresar los pensamientos puede aportar al debate que se está desarrollando en la actualidad en las sociedades occidentales sobre la libertad de pensar y de actuar y sobre sus límites. Spinoza sostiene que el Estado debe conceder una libertad completa de pensar, hablar, escribir y publicar (tolerancia radical), pero sólo una libertad limitada de actuar. La autora expone los tres tipos de argumentos spinozistas a favor de la libertad de pensar y de expresarse en el Estado: *a*) un argumento filosófico fundado en la naturaleza del hombre, según el cual el Estado no puede prescribir lo que los individuos han de pensar, pues es imposible impedir que los individuos piensen lo que piensan, ya que ello depende de su naturaleza y de las influencias del ambiente; *b*) un argumento racional basado en el objetivo del Estado, según el cual éste no puede cumplir su objetivo de garantizar la seguridad y la paz si hace un uso desproporcionado de la fuerza y la violencia para reprimir opiniones, pues provocará descontento y rebelión, y *c*) un argumento ético fundado en la vida buena o la felicidad, según el cual la libertad de pensar, en cuanto virtud en el sentido de potencia, de perseverancia, de realización, es condición nece-

saría de la consecución del objetivo último del Estado: la paz como concordia entre los ciudadanos que les proporciona libertad y felicidad. En cambio, Spinoza defiende la autoridad del Estado para limitar la capacidad de actuar de los individuos por dos motivos básicos: uno práctico, garantizar la paz y la seguridad; otro ético, en la medida en que esa limitación puede preservar de la manipulación y del adoctrinamiento, creando las condiciones para un pensamiento libre. En este punto, advierte la autora que no se debe confundir la libertad religiosa con la libertad de acción de las Iglesias, la cual debe ser limitada cuando coarta la libertad del individuo para desarrollarse como ser humano y como ciudadano.

La segunda sección recoge, bajo el título “Substancia y lenguaje”, una serie de trabajos que abordan cuestiones metafísicas y epistemológicas. –Laurent Bove, en “Lenguaje-Poder: el envite de la interpretación”, se ocupa de la reflexión spinoziana sobre el problema teórico de la articulación entre lenguaje y poder en el marco de la efectiva constitución inmanente y común de una vida humana. La relación semiótica signo-objeto-intérprete se instaura a partir de la compleja dinámica del *conatus*, que se despliega en la costumbre, la memoria y el reconocimiento. Bove trata de aclarar la articulación spinozista entre lenguaje y poder en tres momentos. En primer lugar, examina la explicación spinoziana de la génesis de las palabras a partir de los estados y afecciones del cuerpo y de los correlativos afectos del alma. El lenguaje es un producto del cuerpo de la multitud: “la invención de las palabras es una empresa colectiva y la manera en que los individuos son afectados es ya el efecto de una ‘vida común’” (p. 106). El significado de las palabras surge de un “uso común”, de una práctica colectiva, de una manera de vivir, que teje “la potencia de la multitud”. En este sentido, el lenguaje no puede dejar de mostrar su naturaleza ambivalente: en cuanto efecto de una práctica común, el lenguaje cumple la función vital de reforzar el cuerpo de la multitud; pero, en cuanto producto del *vulgus* ignorante, es “matriz de ilusiones”. En un segundo momento, Bove desvela el funcionamiento de este mecanismo generador de ilusiones: estas ilusiones no proceden de un uso lógico del lenguaje, sino de “un uso retórico cuyo objetivo es convencer, persuadir, es decir, dominar” (p. 108), o sea, obtener de un pueblo una obediencia que se convierte en auténtica servidumbre en el discurso religioso, el cual pretende expresar un sentido oculto, intrínseco, independiente de su intérprete, un sentido originario que sería el fundamento de toda interpretación, esto es, “una Verdad providencial inefable que hay que descifrar indefinidamente”. Aquí residiría “*la matriz de la dimensión tiránica del discurso*” (*ibid.*) que los teólogos emplean para obligar a los demás a pensar como ellos. Finalmente, Bove nos muestra que Spinoza pone en marcha, en el *TTP*, un nuevo método de interpretación de la Escritura, acorde en todo con el método de interpretación de la naturaleza, que permite invertir la relación de poder. Este nuevo método revela que la Escritura enseña y difunde prácticamente, utilizando los efectos oratorios de un lenguaje imaginativo, un mensaje universal de concordia y de paz entre los hombres, que concuerda plenamente con el proyecto spinozista de “restablecer la afirmación misma, esencial y vital, de un lenguaje que es la potencia auto-organizadora de la multitud para hacer cuerpo, para producir y complejizar lo común” (p. 112). Según Bove, el interés contemporáneo de la doctrina spinozista del lenguaje y la interpretación residiría en el “envite político y vital de la interpretación de la Sagrada Escritura” (p. 110) capaz de desencadenar “una modificación emancipatoria del régimen de la potencia” (p. 104). –El artículo de Raúl E. de Pablos titulado “Los efectos políticos de la verdad: hacia una genealogía spinozista” anali-

za el papel central que la genealogía interpreta en el análisis spinoziano del conocimiento racional como explicación de la producción de las cosas, no sólo en su consistencia propia sino también en sus relaciones con las demás, así como sus efectos políticos. Desde esta perspectiva, la filosofía spinoziana constituye una rebelión contra la ignorancia a partir del “entendimiento necesario de cuánto pueden hacer la mente y el cuerpo en su co-implicación y en su experiencia común con otras mentes y otros cuerpos” (p. 134). El autor busca, por otra parte, las huellas de este proceder genealógico de Spinoza en Marx. La virtud de este procedimiento estriba en su potencia para desenmascarar una imagen de la realidad que pretende ocultar la violencia de su origen: en el caso de Spinoza, la imagen de los milagros forjada por los maestros de la finalidad para mantener su autoridad y, en el de Marx, la imagen de la “acumulación originaria” forjada por la burguesía para justificar sus privilegios. –Aurelio Sainz Pezonaga, en su trabajo “Universalismo y singularidad en la *Ética* de Spinoza”, se propone solucionar los equívocos que suscita el recurso, a una idea de hombre para desarrollar la parte IV de la *Ética*: ¿cómo explicar este recurso a una idea de hombre si ésta sólo parece tener sentido como modelo o criterio para discernir entre bueno y malo en el marco de la creencia en una voluntad libre contra la que lucha la ética de Spinoza? El autor expone la tesis de que se puede superar el carácter paradójico de este recurso de Spinoza a la idea de hombre si se entiende esta idea, a partir de una visión materialista de su filosofía, no como un “universal imaginario”, sino como un “universal estratégico”. La idea de hombre que Spinoza “forma” (construye) en la parte IV de la *Ética*, no es una construcción imaginaria producto de la ignorancia y del finalismo. Spinoza rechaza esta idea universal del hombre con libre albedrío que se comporta como un ideal regulativo en cuanto “se convierte en ley que prohíbe una serie de conductas en tanto que se alejan de lo que ella describe como propio del hombre” (p. 146). La idea de hombre que forja Spinoza es un “universal estratégico”, en cuanto interviene en un campo de ideas rearticulando su relación de fuerzas en virtud de un “desvío” consistente en separar la idea universal del hombre de la creencia en el libre albedrío para unirla a la idea del determinismo activo. Así se construye la idea del hombre libre, que es el “que sabe que su *conatus* es siempre causa causada (parcial o adecuada) de lo que hace” (p. 149). “Guiarse por la razón” significa en Spinoza hacer efectivo el conocimiento de que la esencia activa del hombre es la potencia de su *conatus*. El universal estratégico del hombre libre se caracteriza por ser una “estrategia de la razón, en sentido spinoziano, esto es, un afán activo de conocimiento, alegría y amor” (p. 157), que tiene siempre una dimensión colectiva.

La tercera sección engloba un conjunto de trabajos que abordan cuestiones de ética y política. Se abre con el artículo de María Luisa de la Cámara titulado “Spinoza y la sociedad civil”, en el que la autora se propone mostrar que la imposibilidad de dar cuenta de la tensión dialéctica establecida por Spinoza entre el estado y los intereses de los ciudadanos a partir de las tradiciones republicana y liberal, justifica el abrir “la interpretación de la política spinoziana a otros sistemas funcionales, como el de la gobernanza” (p. 185), siempre que no se entienda por gobernanza “una institución de raíz imperialista asociada al neoliberalismo” sino el conjunto de “principios y prácticas informales de actuación político-administrativa que rigen las interacciones del estado con diferentes grupos sociales (asociaciones profesionales, empresas y consorcios, clubes y medios de comunicación, iglesias, ONG, etc), con vistas a un mejor acoplamiento de todos ellos” (p. 179). En este sentido, la gober-

nanza consiste en el diseño de políticas que aspiran a conjugar el poder público con los intereses de los individuos y grupos sociales para gobernar de un modo más eficaz y democrático que favorezca la cohesión social, la autogestión y la participación de las masas en la vida común. La teorización de la sociedad civil desde la gobernanza como un constructo que articula el compromiso cívico con fines comunes, la defensa de intereses particulares por el estado, el pluralismo social y el fomento del debate público sobre temas de interés común, por un lado, con un estado de derecho y una autoridad sólida, por otro, puede ser útil para entender la concepción spinozista de “la sociedad civil como el espacio de actividad de una ‘multitud libre’ y activa”, con tal que no perdamos de vista que Spinoza no piensa la sociedad civil a partir del modelo analítico de “redes de acción” sino del modelo del organismo (p. 185). –Augusto Illuminati, en “Obligación, obediencia, multitud, en el pensamiento político de Spinoza”, elabora su interpretación de la propuesta política de Spinoza a partir de los pasajes del *TP* en los que se desmonta la teología política del *Leviatán* de Hobbes que funda la sociedad en un contrato que impone la obligación de una obediencia ciega, a favor del realismo maquiavélico. No hay en Spinoza una obligación de obediencia incondicional a una ley fundamentada ontológica o teológicamente, sino la de una obediencia a la ley bajo la condición de su utilidad para las partes que componen la sociedad y para ella en su conjunto. En Spinoza, la sociedad no es el fruto de un contrato impuesto por el miedo a la muerte, sino “una suma positiva de esfuerzos y derechos (*conatus, iura*)” (p. 191) que expresan la potencia de la multitud, una multitud formada por ciudadanos articulados en una “democracia conflictiva”, capaces de contrariar a los poderes instituidos y de rebelarse legítimamente. – Juan D. Sánchez Estop, en “Carl Schmitt y Baruch Spinoza. Un jurista y un filósofo frente al Estado de derecho”, siguiendo la sugerencia de Heinrich Meier, establece un “diálogo entre ausentes” a través de los siglos entre dos pensadores malditos, Schmitt y Spinoza –con otro como testigo, Hobbes–, ambos críticos del liberalismo; pero de muy distinto signo, católico reaccionario el primero, demócrata radical el segundo. Tan distintos, que el primero ve en Spinoza un precursor del liberalismo moderno al invertir, en el análisis del *ius circa sacra* desarrollado en el cap. 19 del *TTP*, la relación entre lo público y lo privado establecida por Hobbes en el *Leviatán*. Esta inversión sería el producto del desmantelamiento de la teología política de Hobbes que está a la base de su concepción representativa de la soberanía. Pero, en contra de la lectura de Schmitt, el autor entiende que este desmantelamiento no abre la puerta al liberalismo porque, a la vez que destruye el principio de soberanía, liquida su presupuesto liberal: “la distinción entre Estado y sociedad civil, la trascendencia de la *natura naturans* a la *natura naturata* propia del pensamiento teológico” (p. 225), mostrando así la posibilidad de una verdadera “democracia pluralista” que disuelve la soberanía en el *conatus* plural de la multitud. –Diego Tatián, en “El don de la filosofía. Formas del reconocimiento en Spinoza”, pone de relieve las limitaciones de una sociedad fundada en el concepto moderno de tolerancia, un concepto negativo que entiende la pluralidad humana (de opiniones, creencias, religiones) como un hecho desgraciado que se ha de soportar para evitar males mayores, frente a las excelencias de una sociedad basada en un concepto positivo de reconocimiento de esa pluralidad como manifestación de la generosidad y productividad ontológicas de la potencia, del *conatus*, que no admiten ser toleradas sino que exigen ser reconocidas. Frente a las doctrinas de la tolerancia, ligadas inseparablemente a pasiones tristes como el desprecio y el desdén hacia lo que imaginamos falto de

potencia, Spinoza desarrolla una filosofía del reconocimiento en *Ética* III y IV. Tatián desmenuza los dos aspectos presentes en la reconstrucción spinoziana de este concepto: si por una parte, en cuanto deseo pasivo de ser reconocido (amado o alabado por todos), genera odio mutuo y rivalidad, alumbrando una sociedad conflictiva en permanente lucha, por otra parte, en cuanto deseo activo de reconocer, genera un amor recíproco (al que llamamos agradecimiento o gratitud) y amistad, haciendo posible una sociedad democrática en sentido fuerte cuyo principio es la potencia de la multitud libre.

La cuarta sección, “Spinoza en relación”, reúne trabajos que confrontan el pensamiento de Spinoza con el de otros autores. – Montserrat Galcerán, en “Spinoza y Hegel o la metafísica de la libertad frente a la potencia del libre pensamiento”, ve en estos autores dos pensadores “que hacen del ‘conflicto civil’ o de la revolución, tema privilegiado de su obra” (p. 245), demostrando que la explicación teórica es a la vez intervención política; pero que elaboran discursos filosóficos muy alejados mediante herramientas intelectuales muy distintas. En efecto, la legitimación del proceso revolucionario será muy diferente en Hegel y en Spinoza porque son muy distintas sus metafísicas como consecuencia de la diferencia entre la vía de conocimiento propuesta por uno y otro. La teoría del conocimiento de Hegel recorre, en la *Fenomenología del Espíritu*, el camino que eleva la conciencia desde la percepción sensible al saber filosófico mediante sucesivas negaciones y superaciones; en cambio, la de Spinoza supone la coexistencia de los tres géneros de conocimiento (imaginación, razón y ciencia intuitiva) en el seno de una “práctica del conocer” puramente afirmativa. Hegel, mediatizado por la recepción de la metafísica de Spinoza en el idealismo alemán y las discusiones que suscita en los conocidos como debate sobre el panteísmo (1785) entre Mendelssohn y Jacobi, y como debate sobre el ateísmo (1798) entre Fichte y sus críticos, concibe a Dios (Espíritu o Idea) como “sustancia viva” que es sólo “el movimiento de su constante devenir en función de su capacidad para negar sus diversas configuraciones” (p. 265); por el contrario, Spinoza concibe a Dios (Naturaleza) como sustancia que se expresa infinitamente en sus modos, los cuales pueden oponerse realmente, pero en ningún caso pueden negarse o suprimirse unos a otros. De esta diferencia en sus concepciones metafísicas, se siguen también consecuencias ético-políticas muy diferentes: Hegel entiende la política como un proceso de mistificación en que la superación del conflicto entre sujetos conscientes en el seno de la desgarrada sociedad burguesa por medio de la victoria de unos y la rendición de otros se enmascara como “reconciliación” de los mismos mediante su subsunción en la racionalidad colectiva; Spinoza, en cambio, propone una política “democrática” entendida como un “arte de aumentar la potencia común” mediante una práctica generadora de pasiones alegres que da lugar a nuevas composiciones colectivas y compartidas de cuerpos que, en ningún caso, les hacen perder a estos su singularidad, sino que la afirman. –Filippo del Lucchese, en “Monstruos y milagros en el siglo XVII. De Malebranche a Spinoza”, subraya la importancia de la investigación sobre lo monstruoso y los milagros en el siglo XVII en la medida en que ponen en cuestión la imagen mecanicista del mundo surgida de la revolución científica moderna y revela los esfuerzos que se realizan en el seno del racionalismo para conciliar la existencia de lo monstruoso con el curso necesario de la naturaleza. El autor da cuenta del amplio espectro de las tematizaciones de esta problemática confrontando las dos posiciones extremas de Malebranche y Spinoza. El trasfondo del estudio de lo monstruoso es, a la vez, religioso –la creencia en los milagros– y filosófico –la acep-

tación de la teleología—. Si bien las soluciones de estos dos autores parten del rechazo del antropocentrismo, sin embargo avanzan en direcciones opuestas. La crítica de Malebranche al antropocentrismo no supone el rechazo de la teleología, sino la afirmación de que el universo está teleológicamente ordenado con vistas a Dios y no al hombre, por ello “el mundo está lleno de monstruos y de desórdenes”, ya que Dios ha querido que el mundo le honre por su belleza y por la simplicidad de los medios para producirlo y conservarlo; por tanto, un monstruo sólo es una obra imperfecta cuando se lo considera aisladamente, pero es parte de la belleza y del orden general del universo cuando está junto al resto de las criaturas. La crítica de Spinoza al antropocentrismo supone una crítica radical de la causa final de la que dependen las ideas de perfección e imperfección, nociones que surgen de comparar individuos de la misma especie entre sí y con su esencia entendida como modelo o paradigma al que han de tender. Según Spinoza, hay que entender lo mismo por perfección y realidad, la esencia de una cosa es su existencia, de modo que lo monstruoso no es imperfecto o malo cuando se lo considera en su singularidad, sin compararlo con una esencia o modelo establecido como norma del ser. —En el trabajo titulado “Lucrecio hebraizante: la lectura de Spinoza del *Eclesiastés*”, Warren Montag se propone mostrar que en la obra de Spinoza se produce un encuentro entre los cuerpos de pensamiento de Epicuro-Lucrecio, el *Eclesiastés* y Spinoza “para formar algo nuevo, algo más poderoso que cualquiera de los autores tomado por separado” (p. 309), de modo que Lucrecio ilumine el texto del *Eclesiastés*, permitiendo restituir las doctrinas heréticas de origen epicúreo que ciertos rabinos encontraban en él (reducción de la revelación a la luz natural de la razón común a todos los hombres, rechazo de la creación y de las causas finales, concepción de la providencia divina como orden fijo e inmutable de la naturaleza), al tiempo que el *Eclesiastés* da forma a la lectura y al uso que Spinoza hace de Lucrecio. —Finalmente Vittorio Morfino, en “El mundo por azar. Sobre Lucrecio y Spinoza”, establece un paralelismo entre estos dos autores, como representantes de esa corriente subterránea que Althusser denomina “materialismo del encuentro, de lo aleatorio”, que se centra en tres puntos: la negación de la superstición finalista como producto de la ignorancia; la explicación determinista de la realidad como proceso sin sujeto, y la generación, duración y destrucción de las formas o esencias por una concurrencia de circunstancias azarosas (*connexio*, en Spinoza; *textura*, en Lucrecio).

El libro se cierra con una quinta sección que recoge las comunicaciones de Enrique Álvarez Asiáin, que propone una lectura deleuziana del tema de la servidumbre en Spinoza; la de Mario Espinoza, que trata de reformular la teoría althusseriana de la ideología a partir de la recuperación de la potencia creadora imaginación (ideológica) en Spinoza; la de Luis Franco, que fija el tiempo de la praxis, no en el tiempo abstracto forjado por la imaginación como un auxiliar o instrumento suyo, sino en la duración como lugar donde los modos desarrollan sus acciones, y la de Pedro Lomba, que expone las estrategias discursivas que Spinoza despliega en el *TTP* para dar un contenido propio a la fórmula *Deus sive Natura*.

Esta obra nos ofrece una visión adecuada del amplio abanico de temas que interesan actualmente a los estudiosos de Spinoza y contribuye a situar su filosofía en las coordenadas teóricas de nuestro tiempo.

Julián CARVAJAL