

GAROZ, Emilio: *El Dios incrédulo. Fundamentación del ateísmo en el pensamiento de Baruch de Spinoza*, Barcelona, Lampedusa, 2010, 305 p.

La presente obra se apoya, según su autor, en cinco hipótesis: a) el sistema de Espinosa es un sistema gnoseológico más que ontológico; b) la esencia de los modos es eterna; c) la eternidad de los modos proviene de la eternidad de la sustancia; d) los modos mismos son la sustancia; e) Espinosa es un ateo que reivindica el ser humano, perfecto y completo.

Estando de acuerdo con las conclusiones del libro, especialmente con la reivindicación de Espinosa como un ateo profundamente humanista que hace del hombre como ser libre y feliz el objeto de su reflexión, no acabamos de ver la necesidad de lo que al autor denomina el giro gnoseológico en la interpretación de Espinosa. La importancia del tercer género de conocimiento no queda empañada sino resaltada en las interpretaciones ontológicas de Espinosa, aparte de la cuestión acerca de que la gnoseología siempre es tributaria de la ontología, a no ser en las interpretaciones idealistas que construyen la realidad a partir del pensamiento, tradición en la que el autor obviamente no se sitúa. Una concepción ontológica materialista no tiene por qué diluir los modos en la sustancia, sino que, al contrario, puede interpretar ésta como una mera hipótesis lógica para aludir a la potencialidad de afirmación y de realidad que se muestra en los modos. Lo único que existe son los modos, pero su capacidad misma de existir y de actuar es lo que se puede denominar sustancia, una sustancia inmanente que sólo a nivel lógico se puede distinguir de los modos. Los modos tienen entre sí una distinción modal y no real, ya que su realidad es la de la sustancia.

Parte del problema reside en considerar que la sustancia es objeto del entendimiento y los modos el objeto de la imaginación. En Espinosa todo empieza siendo objeto de la imaginación (primer género de conocimiento) y posteriormente pasa a ser objeto posible de la razón (segundo género) y por último del entendimiento (tercer género). El proceso de despliegue, ontológico y gnoseológico a la vez, que va de la servidumbre a la libertad, de la sumisión total a las pasiones a su control por la razón (al menos, parcial) es el que permite que además del enfoque imaginativo, del que nunca nos podemos liberar completamente (contra las posiciones del neo-estoicismo y de Descartes), el hombre se abra a una consideración racional de la realidad. Para esta concepción se aplica tanto a los modos como a la sustancia. Los modos pueden ser también objeto del conocimiento de segundo género y del conocimiento de tercer género, la ciencia intuitiva.

Respecto a la cuestión de la infinitud de los modos, el propio Espinosa distingue entre modos finitos e infinitos. Lo que es eterno (más que infinito) en los modos finitos es su esencia, es decir, la idea que permanece de ellos en el entendimiento de Dios; pero no su existencia, finita y temporal. La posible infinitud de los modos finitos es la de su causa inmanente: la sustancia, pero esa infinitud no es propiamente suya. Los modos finitos se siguen de la naturaleza de los atributos de Dios o de la sustancia, pero no en tanto que considerada absolutamente ni en tanto que afectada de una modificación que existe necesariamente y es infinita; sino que los modos finitos se siguen de Dios o de algún atributo suyo, en cuanto se le considera afectado por algún modo finito con una existencia determinada. (E 1, 21, 22 y 28). La determinación de los modos finitos por la sustancia se produce en tanto que ella está afectada por otro modo finito y no de forma inmediata, lo que no impide que dicha sustancia sea causa inmanente del modo finito.

Por otra parte, que un modo sea objeto del tercer género de conocimiento no significa que convierta en infinita su existencia: lo que hace la ciencia intuitiva es insertar el modo finito y temporal en la serie infinita y eterna de determinaciones que constituye la sustancia, lo que permite captar su densidad ontológica en la conexión con el resto de modos y con la articulación causal que relaciona a dichos modos entre sí, que es precisamente la sustancia.

En conclusión, se trata de un libro valiente y bien fundamentado que discute sus posiciones con los principales intérpretes actuales de Espinosa y cuyas conclusiones, exceptuando los puntos tratados anteriormente (la divergencia con los cuales se debe quizás, más a los puntos de partida previos que a una diferencia real de apreciación), son completamente asumibles.

Francisco José MARTÍNEZ

JAQUET, Chantal ; SÉVÉRAC, Pascal y SUHAMY, Ariel (eds.), *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, París, Éditions Amsterdam, 2008, 140 p.

Esta obra colectiva, fruto de un seminario coordinado por sus editores, es una de las publicaciones más interesantes de los últimos años sobre el pensamiento político de Spinoza. Tiene como objetivo hacerse eco de las investigaciones actuales sobre el *Tratado político* y de las discusiones acerca de su interpretación.

La obra comienza con un esclarecedor capítulo de Chantal Jaquet sobre la actualidad del *Tratado político*, actualidad debida, según la autora, a una concepción de la libertad que evita el doble escollo de la utopía devastadora y de la resignación fatalista y a la articulación del *Tratado* en torno al concepto inmanente de la multitud libre como fuente del poder político. Además la autora, en la segunda parte del capítulo, pasa revista, de manera clara y atractiva, a algunas de las publicaciones actuales más interesantes sobre el concepto de multitud: las de Negri, Balibar, Lordon o Zarifian.

En el capítulo segundo, los tres últimos traductores y editores franceses del *Tratado Político* (Moreau, Bove y Ramond) tratan el tema de si los cambios de esta obra con respecto al *Tratado teológico-político* (desaparición de las nociones de contrato y de teocracia y aparición del concepto de multitud) suponen una ruptura con respecto a esa obra. Además, como es natural en una discusión entre traductores, hacen un repaso a los problemas de traducción de algunos términos como *imperium*, *civitas*... Las diferencias interpretativas y de matices entre los tres autores en este capítulo son aquí sumamente enriquecedoras.

Paolo Cristofolini, traductor al italiano del *Tratado*, hace un interesante estudio de la utilización del término *multitudo* en Hobbes, Maquiavelo y Spinoza, subrayando la importante influencia del florentino en el holandés. Defiende que no hay que utilizar en la traducción de *multitudo* palabras que no se usan en el lenguaje común ni en el político, sino palabras de nuestro tiempo, como “pueblo”, con toda la carga emocional y poliédrica que tiene.

Vittorio Morfino explica la relación que tiene el pensamiento de Spinoza con el de Maquiavelo. Para él, Maquiavelo principalmente se encuentra en el rechazo spinozista de la