

RECENSIONES

SPINOZA: PERSPECTIVAS POLÍTICAS, CIENTÍFICAS E ILUSTRADAS

Francisco José MARTÍNEZ (Ed.), *Spinoza en su siglo*, Biblioteca Nueva. Madrid. 2012. pp. 201.

Spinoza en su siglo muestra temas que nos descubren, a la vez que contextualizan, el razonamiento de un filósofo que logró pensar en su época sin someterse a ella.

Baruch Spinoza se comprometió con su tiempo, analizando de manera crítica y racional el pensamiento que daba forma a la sociedad en la que vivía, y mostrando otra visión.

Los textos que se comentan seguidamente parten de un análisis que cuenta con esa seña spinozista de relación con su época. Los artículos se agrupan en base a tres temas: política, ciencia e ilustración, además de incluir un apartado final que descubre detalles recientes en torno a la reproducción de un retrato de Spinoza encargada por el doctor Simarro a Sorolla.

La democracia y el poder de la multitud son conceptos spinozistas contenidos en el apartado dedicado a la política. Francisco José Martínez y Adelina Sarrión Mora explican por qué ve Spinoza en la democracia la mejor representación del pueblo, y esto en un siglo en el que la monarquía se afianzaba como la estructura más sólida de gobierno. La apuesta monárquica, apoyada por teóricos civiles y eclesiásticos, cobraba fuerza al tiempo que se debilitaba la idea sobre la conveniencia de un gobierno popular.

Francisco José Martínez, en busca de elementos visibles en apoyo a la democracia en el siglo XVII, comienza con el análisis de una monarquía sacralizada que convierte al rey en la

figura del poder absoluto. En el rey se centraba la identidad nacional para tratar de eludir, entre otras cosas, las crisis políticas y sociales que sacudían la época. La defensa de la monarquía frente a la democracia ofrece argumentos que giran en torno a la dificultad de que gobiernen muchos, por el conflicto que esto pueda generar, frente a la conveniencia de que sea uno solo el que lo haga desde una perspectiva monolítica de la racionalidad.

Lo dicho vale tanto para contrarreformistas como para absolutistas, constitucionalistas o los propios libertinos. Son estos últimos, con su carácter escéptico y fatalista, los que ven en la monarquía absoluta la mejor forma de gobierno, en parte por esa tranquilidad social que asocian a la voluntad única del monarca. El autor explica el hecho como una comodidad que elude conocer las causas de la crisis para superarla, según una posición spinozista, evitándola por temor a las masas. La separación entre política y religión no es tema de crítica abierta para los libertinos eruditos porque en esta última encuentran un modelo útil en el que asentar la monarquía. La ambigüedad que exhiben sobre la división entre Estado e Iglesia queda lejos de Spinoza, para quien dicha división es fundamental. Esta tradición libertina, apoyada en Montaigne, tiene en común con Spinoza la idea de libertad integral para filosofar, de una ética inmanente y del concepto sobre lo bueno y lo malo en vez del Bien y el Mal.

Sobre esta cuestión, la reforma protestante, con su propuesta sobre la igualdad de los creyentes, parece abrir paso a la democracia. Sin embargo, el teocentrismo desplaza la soberanía del pueblo a Dios y la idea de democracia se sustituye por el autogobierno sistemático y represivo, tanto

por parte de la iglesia como por parte del Estado secular. La idea de no pertenencia a este mundo, unida a la inmediatez de la relación con Dios, son dos de las limitaciones que los alejan de una propuesta democrática.

Las teorías del derecho de defensa, impulsadas por los protestantes, no tuvieron repercusión democrática porque no estaban basadas en un derecho moral sino en la obligación de mantener la ley de Dios. Otro paso hacia el derecho jurídico lo darán los hugonotes: esto es un punto novedoso en apoyo a la soberanía popular, aunque limitado por exigencias del secreto sobre un grupo de funcionarios electos en los que delegar esta soberanía.

El pueblo de la revolución plantea derechos políticos y no deberes religiosos. En Escocia, Buchanan y Althusius muestran dos posiciones en relación a dicha revolución: para el primero, el pueblo tiene el derecho a la resistencia sin intermediarios respecto al gobernante. Para Althusius, que ve en la revolución una revuelta, el Estado es más una representación orgánica que la expresión de la voluntad popular y defiende la monarquía como mejor forma de gobierno.

El autor sigue investigando la idea de democracia a través de las distintas tradiciones y nos sitúa en el caso de los conciliaristas. Según éstos el Papa era superior al obispo, pero inferior al concilio. El marco de poder para el gobierno lo definía un constitucionalismo regio contrarreformista que limitaba el poder del rey respecto a Dios. Al mismo tiempo, Dios depositaba el poder en la comunidad y, por último, ésta lo delegaba condicionalmente en los gobernantes. De esa manera el derecho de defensa de sociedades e individuos quedaba a salvo, pues nunca se cedía. A pesar de todo, el miedo a que la fortaleza de la comunidad diera lugar a una revolución política reforzó la autoridad de los clérigos y el respeto al gobernante predicado por Pablo.

La escolástica de corte aristotélico se aleja de la posición monárquica y avanza en los ideales republicanos. Para el republicanismo, la afirmación esencial es la libertad. Basado en el modelo cívico italiano en el que la oligarquía se hacía cargo del gobierno, el republicanismo clásico encuentra su déficit democrático en la ausencia de participación ciudadana. Las dos variantes del republicanismo italiano son la que considera

a toda la ciudadanía (o de Maquiavelo), y la que desprecia a la plebe a favor de la nobleza. Por otro lado, las salidas para el republicanismo clásico pasaban por educar a la ciudadanía en virtudes cívicas directamente o por medio de instituciones justas (vía preferida por Spinoza).

En Holanda se hace prácticamente una política aplicada, sistematizada posteriormente por Spinoza. En esta rama del republicanismo se encuentran el propio de Witt, que propone la «libertad verdadera», y los hermanos De la Court. Éstos no defienden abiertamente la democracia porque su posición burguesa exige ciudadanos educados y con propiedades, y excluye a la plebe como parte de la ciudadanía. En su estudio, el autor señala la especificidad naturalista del republicanismo holandés, según la cual los intereses de los ciudadanos deben ser coordinados necesariamente por instituciones sólidas, en las que el debate en el senado y la toma de decisiones en el consejo ni coinciden ni adoptan formas democráticas, sino más bien aristocráticas.

La Revolución Inglesa también aporta tendencias radicales: señaladamente, en el caso de los Niveladores y los Cavadores, defensores de una democracia con límites parecidos a los spinozistas. A pesar de los avances democráticos conseguidos en esta época, ni en Holanda ni en Inglaterra se materializó una auténtica democracia hasta siglos después.

En la misma línea, Van den Enden, maestro de Spinoza, sostenía junto a su discípulo que el gobierno más justo era el popular. Fue, además de un teórico político, un activista que defendía la tolerancia, la separación de poderes, el trabajo cooperativo y la libertad de expresión. La sustitución de la caridad cristiana por la solidaridad política y civil, junto con las propuestas de educación universal en lengua vernácula y asistencia sanitaria para todos, convierten a Enden en un protoilustrado. Defiende la democracia como el gobierno más estable, eficiente y ético; es decir, aquel que consigue la igualdad entre los ciudadanos. Dicha igualdad atiende a un concepto fundamental en Van den Enden: «perfecta y completa igualdad», esto es, «el esfuerzo porque cada uno en su nivel no sea debilitado sino que salga fortalecido, elevado y avanzado». Los individuos económicamente dependientes, sin embargo, quedan excluidos. Tanto

en lo anterior, como en la idea de sometimiento de las acciones humanas a las leyes naturales, sintoniza con el pensamiento de Spinoza.

A partir de las revoluciones inglesas del s. VII, la impresión de panfletos y la independencia en la opinión pública deshicieron el poder de información de la iglesia y el gobierno. Esa nueva situación permitía el debate político y el surgimiento de una tendencia democrática que se hace auténtica sobre todo en los Niveladores. Este grupo de origen religioso se convierte en grupo político cuya doctrina se condensa en un documento esencial para la democracia, *An Agreement of the people*. Este ejército de hombres libres defiende los derechos del pueblo y un radical igualitarismo, mediado por la naturaleza, la razón y la equidad. Si para ellos la esencia humana era la libertad, no cabía más que luchar por ella desde un Parlamento que representase a los individuos y no a las corporaciones. Eran radicalmente antimonárquicos y antiaristocráticos. El sufragio universal que defendían estaba limitado también a hombres independientes, pues mujeres, niños, sirvientes y pobres ya estaban sometidos a sus respectivos poderes: maridos, padres y empleadores. Representaban un republicanismo más instrumental que doctrinario.

Los Cavadores, continuadores de los Niveladores, proponen una revolución más dirigida hacia el comunismo y la abolición de la propiedad privada. Entroncados con las tradiciones cristianas comunitaristas, defienden la idea de que la revolución permitirá el establecimiento del reino de Dios en la tierra, una tierra de la que cada individuo tiene derecho a una parte. La visión resumida de esta tradición republicana es un comunismo utópico en el que la libertad se identifica con el «acceso a los bienes de la naturaleza». Defensores de un sufragio universal más amplio que en los Niveladores y con rotación anual de cargos, su base teórica unifica Dios, razón y naturaleza como una alegoría de la Biblia.

Spinoza introduce la idea de democracia en el capítulo XVI del TTP. Las características destacadas aquí por Martínez son «la posesión colegiada del supremo poder al que todos tienen que obedecer» y el modelo sobre la deliberación. Es la cuestión sobre la libertad la que lo inclina a pensar en lo ventajoso de un gobierno demo-

crático. La libertad de los individuos aumenta al darse de manera simultánea el ser soberano y súbdito. Es decir, en un Estado democrático cada uno cede autonomía a la colectividad para ganar acuerdos bajo el dictamen de la razón, y a cada uno le es devuelta la misma, reforzada e igualada. Esa igualdad es la libertad.

Actuar de común acuerdo no implica pensar de la misma forma. La pluralidad, la crítica y la libertad de expresión fortalecen a un Estado democrático cuya dinámica es la superación de unas propuestas por otras mejores a través de la votación. Para Spinoza, la deliberación rompe con el dogma, y de esta forma se consigue aprobar leyes por decisión de la mayoría.

El concepto de ciudadano, en cuanto a derecho al voto y posibilidad de tener cargos en el Estado, es el protagonista de lo que Spinoza denomina en el TTP Estado «totalmente absoluto» (democrático). Dicho concepto encierra el carácter radical y afirmativo del republicanismo democrático, lo cual se ve claramente en los criterios de libertad, tolerancia y transparencia con los que se promueve la deliberación pública y la paz social.

El acceso restringido a la condición de ciudadano constituye sin embargo una limitación. Spinoza piensa que los votos de los individuos no autónomos pertenecerían a sus amos y que, por lo tanto, se introduciría una desigualdad contraria a la democracia. La mujer también se excluye de la ciudadanía. Martínez explica dos de los motivos de la exclusión: por un lado, el carácter sumiso o menor fortaleza de alma e ingenio en la mujer que en el hombre, y, por otro lado, la belleza femenina como causa de conflictos sexuales entre los varones: para evitarlos, Spinoza concluía mejor tenerlas lejos de los centros de decisión. Es sin embargo rescatable de su idea de democracia cómo nos alumbró la falsedad de las actuales democracias formales, en las que los individuos no gozan ni de autonomía real, ni de igualdad.

Adelina Sarrión muestra la relación entre el poder político y el poder religioso a través del estudio de dos propuestas. En la primera de ellas se explica la *teoría del poder indirecto* del sumo pontífice, defendida por Francisco Suárez; en la segunda se lee la relación de poderes tomando como base lo que Spinoza explica en el TTP.



La autora comienza su reflexión con las ideas del teólogo Luis de Molina. Según éste, existen dos poderes diferenciados por fines y procedencia: poder civil y poder eclesiástico. Para el poder civil los fines son el bien temporal y la justicia, y para el poder eclesiástico el fin es la salvación eterna. En cuanto a los orígenes, el poder civil procede del derecho humano cedido por la república al príncipe, y el poder eclesiástico proviene del derecho divino cedido por Cristo a la iglesia.

Desde la interpretación aristotélico-tomista del origen de la sociedad, el ser humano es un ser social. Para el pensador Molina, el gobernante no recibe directamente el poder de la divinidad. Es la comunidad la que lo recibe. El poder del Estado proviene del derecho natural. Desde esta perspectiva, la mejor forma de gobierno para el jesuita será la monarquía. La idea concede al poder del pontífice supremacía sobre el poder del Estado, porque el último tiene un poder temporal que sirve al poder sobrenatural. Molina muestra la relación del poder civil y el poder eclesiástico con la pregunta sobre el poder del pontífice: ¿es este poder político o sólo espiritual? Para dar respuesta, reformula la teoría de Tomás de Aquino, expuesta en su *De regimine principum*, de que «la potestad secular está sometida a la espiritual como el cuerpo al alma». A partir de aquí expone la *teoría del poder indirecto* como aquel que no tiene el papa como propio, sino derivado de su suprema potestad espiritual. Para demostrar su teoría argumenta que todo Estado cristiano está subordinado a la iglesia. Habla así de lo que entiende como un Estado perfecto con carácter universal que da universalidad a su pastor y lo sitúa, incluso, por encima de los reyes.

Con respecto a la «potestad indirecta», Francisco Suárez escribe, a partir de la lectura de Aristóteles, que el fin de la sociedad política es el bien común por medio de la justicia. La primera depositaria de la autoridad es la sociedad. Esto lo argumenta de la forma que sigue: no en un hombre, sino en una comunidad, reside el poder político. La comunidad se constituye por un «acto especial de la voluntad». No hay un cuerpo político unido sin gobierno y la unidad de la sociedad implica el sometimiento a unas normas y a un mismo poder. Aquí se produce una ruptura con Spinoza y los contractualistas modernos, que

ven otro origen para el poder político. El poder político no surge de la voluntad de los humanos que componen la comunidad y deciden someterse a él para obtener el bien común: tiene origen en la divinidad creadora de la naturaleza social de los humanos.

Lo que la comunidad decide es quién y cuántos gobiernan. Esto no significa que para Suárez la democracia sea el mejor régimen sino, al contrario, el más imperfecto. El mejor es, para él, la monarquía, aunque no la monarquía absoluta, ya que eran éstas las que con más violencia luchaban contra el poder absoluto del papa. La comunidad civil, por tanto, tiene como fin el bien común y la comunidad eclesiástica lo tiene en la felicidad sobrenatural. El espíritu es superior a la materia, según la imagen que dio Tomás de Aquino, en la que la sociedad civil es vista desde esa imagen como cuerpo y la iglesia como su alma. Por eso para Suárez las personas eclesiásticas y sus bienes están fuera de las leyes de la sociedad civil: esta inmunidad es consecuencia directa de la superioridad del poder eclesiástico sobre cualquier otro. Las tesis políticas de Suárez no fueron aceptadas para aquellos que no consentían que la soberanía del monarca se sometiese a la figura papal. Contra esa concepción teocrática del Estado, los países que más abiertamente se manifestaron fueron Inglaterra y Francia, justo aquellos en los que aparecieron por primera vez las formas de gobierno parlamentarias.

Las diferencias entre los dos espacios de poder que nos muestra Adelina Sarrión se concretan en la oposición entre los que piensan que el poder absoluto reside en el papa y aquellos que conceden al rey una autoridad indiscutible.

Spinoza y Suárez no coinciden en el concepto de democracia. Suárez la entiende como un estado natural y por lo tanto *primitivo*. Spinoza ve en la democracia también un Estado natural, pero con ventajas. Es en él donde se encuentra el individuo más próximo a la libertad que le otorga la naturaleza. Además, no hay entrega de derechos más que a la sociedad, es participativo y los individuos son iguales ante la ley. Esto es así porque el poder civil, según el TTP, es superior al eclesiástico y viene delimitado por la separación entre el culto externo (regulado por el poder civil) y el culto interno (elección individual).

A pesar de su coincidencia con el escolasticismo en la crítica a la monarquía absoluta, Spinoza se encuentra a una distancia considerable de éste. El derecho natural está determinado por el deseo de conservación, pero es el uso de la razón el que aporta una voluntad de cooperación. Esta transferencia de poder hacia el bien común de cada individuo proporciona un derecho en la sociedad llamado democracia.

En oposición al dogmatismo de Suárez, la interpretación bíblica de Spinoza se concentra en las enseñanzas morales. Está clara la separación para el filósofo; la obediencia y la piedad es para la teología, para la filosofía queda la búsqueda de la verdad. El fin de esta división es la estabilidad social y la conciencia de que la mejor forma de gobierno implica un monarca con poder transitorio. Es decir, aquel poder que la sociedad civil le otorga y con el que se salvaguarda la libertad individual.

La libertad es el verdadero fin de un Estado. Spinoza considera prioritaria la libertad para pensar y la libertad para decir lo que se piensa. Esa libertad de conciencia supone un problema para Ribadeneyra, también jesuita, pues en ella encuentra caos y motivo de destrucción. La superación de tal alteración sólo se da en la unidad católica, es decir, en la verdadera fe para servir al verdadero Dios.

Para finalizar, la autora propone la observación de distinciones metafísicas relacionadas con las dos concepciones del poder vistas. Para Suárez hay un ser infinito e increado capaz de crear seres *por participación*, finitos y externos al *ser por esencia*. Esta dependencia humana de la trascendencia divina establece, para la teoría suareciana, la relación iglesia y Estado basada en la supremacía del fin sobrenatural.

Para Spinoza hay una sola realidad: la naturaleza infinita que es idéntica a Dios. La realidad no es exterior a Dios sino que es éste la causa inmanente de todas las expresiones de él mismo en infinitud de modos. De la misma forma la sociedad no debe seguir ningún fin ajeno a ella ni subordinarse a poder externo. No hay duplicidad ni jerarquización en la propuesta spinozista; el único poder emerge de la propia constitución de la sociedad, esto es, del poder de la «multitud».

Los aspectos tratados en el apartado de la ciencia se desarrollan en torno a la figura de

Descartes por Alfredo López Pulido y de Leibniz por parte de Bernardino Orío. La relación de estos filósofos con Spinoza es en cierta forma la relación de Spinoza con su siglo, desde el punto de vista científico.

La física desarrollada por Descartes no chocaba con el pensamiento de Spinoza. De hecho, en dicha física se partía de una interpretación inmanente de la naturaleza que no acepta la existencia de fuerzas sustanciales ni finalismos. ¿Qué hace destacable entonces la relación? López Pulido señala que Spinoza ahonda en la ontoepistemología cartesiana a través de dos líneas: el uso del método geométrico y la equiparación del Dios trascendente con la Naturaleza. Con esas bases se conseguía aclarar el camino a la ciencia, eliminando la separación entre los planos físico y metafísico, delimitando el estatuto de los entes matemáticos-científicos.

La búsqueda de la huella cartesiana en Spinoza se enmarca en la crisis que genera la revolución científica. Ése es un momento en el que rivalizan los paradigmas aristotélico, mágico-animista y el mecanicismo cartesiano. El periodo que abarca la revolución científica, empezando por Copérnico y terminando con Newton, finaliza con la instauración de una nueva física. La aportación de Descartes a la nueva ciencia matematiza la Cábala en forma de método hipotético-deductivo. Propone un modelo de ciencia *a priori* que no necesita de la coincidencia entre lo real y lo verdadero. Todo lo anterior sienta las bases epistemológicas de la física cartesiana.

López Pulido explica los términos en los que se apoya la ciencia moderna: por un lado, un modelo de máquina (figura, extensión y movimiento) despojado de los elementos mágicos renacentistas, por otro lado, un saber universal con aspiraciones heredadas del renacimiento, trasmutadas en su realización y, por último, lo propiamente cartesiano, esto es, la *mediación hipotética* y el esclarecimiento *meta-físico* en la física. Lo característico de la ciencia está definido por las finalidades humanas, el sujeto creador define desde su racionalidad aquello que le sirve para aseguararla, y esto dirige al propio conocimiento.

La meditación última acerca de ese conocimiento es hoy, y cada vez más, pura operación ajena a lo humano. Los elementos cartesianos





que dan a la ciencia carácter de servicio a la humanidad tienden a desaparecer a favor de una técnica desconectada de tales elementos, con voluntad de poder.

Spinoza recibe el pensamiento cartesiano sin «lastres metafísicos». La naturaleza inmanente explica el vitalismo spinozista que habla de la manifestación de la potencia, de forma que lo que es se determina produciendo efectos. En definitiva tenemos una sustancia indivisible en la que se despliegan atributos y modos. Todo ello ocurre dentro de una Naturaleza en la que nada queda exterior a ella.

Bernardino Orio propone, de entrada, no usar los mismos parámetros a la hora de analizar las filosofías de Leibniz y Spinoza. Cada una de ellas define un sistema. Esto sigue la idea de que un paradigma debe ser criticado desde sus propios parámetros, para aportar alternativas desde esa coherencia interna. La perspectiva desde la que se sitúa el estudio contiene en sus premisas la verdad y la falsedad del propio sistema. Hasta aquí, el autor nos sitúa en lo que nos debe guiar, esto es, el tener en cuenta las diferentes formas de enfocar el asunto de la naturaleza y la humanidad.

Leibniz propone un *Sistema Nuevo* que define a una ciencia nueva, suma de las aportaciones de lo pasado y de lo actual. Esto no se alinea con la idea cartesiana que propone la ruptura con lo oculto de la Tradición para dar paso al cálculo exacto que ofrece la geometría analítica. Lo expuesto por Descartes no es falso pero, para Leibniz, puede ser excesivo un rechazo de lo fantasioso. Tal eliminación implica el peligro de ignorar la compleja y orgánica razón del sujeto. La crítica al filósofo francés se basa más en lo que no dice que en lo que dice, es decir, en aquello que le falta para que su aportación sea un sistema holístico, universal y unitario.

Las matemáticas son un ejemplo de la diferencia de enfoque, en este caso, entre Leibniz y Spinoza. Se contraponen contingencia y necesidad al explicar el paradigma matemático de Galileo. Las circunstancias hacen posible una causa de entre infinitas posibles y un efecto entre infinitos posibles, afirma Leibniz. Para Spinoza, bajo cualquier circunstancia, una causa genera necesariamente un efecto. En el primer caso, las causas se interrelacionan entre sí para dar

un efecto de los infinitos posibles: este sistema aproximativo y holístico forma un bloque frente al que conforma la relación unívoca causa-efecto spinozista, que deriva en un sistema exacto. Las representaciones, en ambos casos, parecen efectivamente inconmensurables: por un lado los posibles no siempre son realizables, porque las causas tienden al infinito, y por el otro no hay causa posible que no sea igualmente necesaria.

Spinoza ha de llevar su tesis sobre las matemáticas al resto de sus estudios. La necesidad matemática, llevada al espacio de los afectos, obliga a Spinoza a justificarlos como si fueran figuras geométricas, seguir una estructura *more geometrico* en su *Ética* materializa este hecho. Leibniz, como matemático, debe justificar las diferencias entre infinito *actual* y el *ideal*. Más adelante, el autor da claves acerca de esto. Las justificaciones son, en última instancia, datos sobre la coherencia interna en cada uno de los sistemas.

La metafísica fundamenta la exactitud matemática, sin ser objeto de las matemáticas, y descubre allí donde las matemáticas calculan. Esta afirmación, sumada a la que sostiene que no existen dos hechos iguales en el universo, constituye la base de la Dinámica y Metafísica leibnizianas. La coherencia interna de lo dicho es parte de la tarea interpretativa que Orio desarrolla. El vitalismo de Leibniz, basado en que la actividad de lo singular le da existencia, está en el inicio de su Dinámica, que supone que todos los cuerpos son activos internamente: si no fuera así, el principio de acción-reacción equivaldría a movimiento perpetuo. La actividad leibniziana de las cosas es análoga a la actividad del Soberano Artífice; esto plantea un problema epistemológico que Orio representa como puertas giratorias de un sistema holístico reversible. Esa analogía eleva la experiencia humana a un grado de complejidad que la sumerge en la universalidad de las cosas, es decir, la experiencia junto a la razón nos debe permitir un grado de simbolismo tal que descubramos lo que la naturaleza oculta. La naturaleza de la analogía nos da las hipótesis y las soluciones, según la cosmovisión organicista que Leibniz tiene de la ciencia.

En relación con la ilustración, Pedro Lomba Falcón señala el anticartesianismo de Spinoza y Sergio E. Rojas Peralta las diferencias que sobre el derecho natural presentan la teoría de Pufen-

dorf y la de Spinoza. En estos dos artículos hay que destacar el análisis sobre el origen de ciertos conceptos similares a los desarrollados por Baruch Spinoza.

La filosofía cartesiana inaugura una «nueva filosofía», una nueva manera de pensar. No ocurre así con la filosofía de Spinoza, que cuenta con seguidores en círculos marginales y con detractores en ambientes ortodoxos de la filosofía, la religión y la política.

Lo que Pedro Lomba propone es conocer, precisamente, la relación entre esos dos sistemas filosóficos. Se parte del hecho de que la filosofía que inaugura Descartes sitúa al pensamiento en un punto en el que es posible la emergencia de sistemas filosóficos modernos. Este dato historiográfico es fijado por Hegel, y subrayado por cualquier lector sobre el siglo XVII que vea en el cartesianismo un gran repertorio conceptual sobre el que intervenir, no sólo por los problemas que plantea Descartes, sino por los itinerarios que lo llevaron al planteamiento.

En lo que respecta a Spinoza, su filosofía queda rotulada por Hegel como aquella para la cual el método es lo fundamental, siguiendo así la estela cartesiana. Pero, ¿puede asumirse que la crítica que Spinoza dedica a Descartes fuera para apuntalar el cartesianismo? Lo que se observa es que hay, primero, un paso por la filosofía de Descartes del cual arranca un segundo paso hacia el anticartesianismo. En esta secuencia se argumenta, por parte de Pedro Lomba, en base a la estructura de los sistemas filosóficos, es decir, aquellos sistemas abiertos que revisan críticamente determinados *topoi* de un pensamiento heredado. Esto se lleva a cabo revisando la lógica que ha establecido el conjunto conceptual que le da forma y lugar a cada sistema. Sobre esa idea la filosofía spinozista no puede ser considerada continuidad de Descartes, puesto que hay una distancia expresa a la metafísica cartesiana a la vez que escribe tras ella, como también lo hace tras la escolástica, el judaísmo, el barroco o la literatura.

En la crítica radical que hace a Descartes, a pesar de reconocerlo, se encuentran aspectos centrales como son el cuerpo y el alma, voluntad y libertad. Escribe siempre con la idea expresa de no dejar dudas sobre lo que criticaba y a quién. ¿Por qué este interés?

Spinoza comparte la idea de causalidad total y eficiente que elabora Descartes, pero no admite que dicha causalidad permita puntos ciegos tales como la libertad de la voluntad, la suspensión del juicio o la soberanía del alma sobre pasiones y cuerpo. Aquí descubre Spinoza los fallos en la racionalidad cartesiana. Dirige un interés concreto en salvarla, liberándola de un creacionismo voluntarista que impide la inteligibilidad de todo lo causado. En definitiva, no acepta aquel principio trascendente que causa y fundamenta sin poder ser pensado, pues lo que deriva de esta verdad eterna es que lo externo a ella es Analogía y equivocidad sustratos de una realidad jerárquica, contingente e imperfecta.

Los límites a la inteligibilidad imponen límites a la libertad. El concepto cartesiano de voluntad humana idéntica formalmente a la voluntad divina, sin necesidad causal, es directamente proporcional a lo inaprehensible para la razón. Eso permite a Descartes hablar de libre albedrío e incluso de una experiencia inmediata de éste. Sin embargo, para Spinoza eso no es más que un ejemplo de ignorancia constitutiva, aquella que nace de la necesidad natural de interpretar. La conclusión a la que llega es que el proceso lógico-argumentativo cartesiano es el mismo que sigue el sentido común en presencia de aquella necesidad.

Los datos sobre el radical 'anticartesianismo' de Spinoza se concretan en la sustancia como categoría. En Descartes la sustancia crea, y lo creado no tiene las propiedades de la creadora «en sentido propio». Para Spinoza todo lo que es pertenece a una única sustancia y toda la potencia que posee es potencia de existir. Sin contar con una voluntad absoluta, donde anclar tanto necesidad como libertad, el spinozismo despliega su propuesta teórica. Sobre dicha propuesta, Pedro Lomba destaca tres puntos:

Primero. Se identifica potencia y esencia de Dios. La potencia que es inmanente al mundo es la potencia misma de la naturaleza, luego la esencia, o su igual, la existencia, se hacen inteligibles.

Segundo. Tal conocimiento se basa en la comprensión del orden en el que se despliega la potencia. Ésta se expresa como modos infinitos de los atributos de la sustancia única, esto es, la naturaleza se explica por un conjunto de leyes que son, precisamente, las que siguen una lógica

comprensible. Esa lógica se basa en la equivalencia Dios, naturaleza y potencia productiva, porque las leyes causales que regulan a estos equivalentes son la divinidad misma sólo por ser como es.

Tercero. Se ontologiza la potencia de las modificaciones finitas de la sustancia única basándose en la esencia actual de las cosas singulares. La esencia de dichas cosas singulares produce un efecto como fragmento, ontológicamente consistente, de la potencia productiva de Dios.

En conclusión, Spinoza crea un espacio diferente al establecido por el cartesianismo, identificando la potencia del alma con la del cuerpo. Para Lomba, la teoría del *comatus* no vivió su presente, pero ofrece una teoría de la esencia actual de las cosas. Con ella, mostró la potencia o «afirmatividad intrínseca» que da un estatuto ontológico al ser humano, pensado como cualquier otra cosa singular, que permite redefinir los conceptos de «libertad, voluntad, contingencia y posibilidad», a una gran distancia del dualismo de Descartes.

Completa la serie de artículos un estudio sobre inmanencia y derecho, realizado por Sergio E. Rojas Peralta. El interés de Spinoza y Pufendorf por el Derecho Natural dan como resultado sendas teorías en las que se dan convergencias y divergencias muy marcadas. Si bien no hay una recepción de Pufendorf en Spinoza, sí la hay en sentido contrario. Rojas Peralta centra su análisis en los conceptos de libertad y praxis que ambos autores ofrecen.

Tanto el filósofo como el jurista exponen desde una arquitectura geométrica sus conclusiones teóricas sobre una ciencia jurídica separada de la teología. A pesar de esas coincidencias, el estudio se enfoca partiendo de la distancia teórica que en forma de crítica es llevada a cabo por Pufendorf.

Para articular el desarrollo de la crítica, el autor se basa en tres cuestiones: ley divina y ley humana, derecho y potencia y, por último, el uso de la razón como teoría y praxis para la crítica propiamente dicha de Pufendorf a Spinoza.

A la razón y la voluntad Pufendorf añade la obligación. Este último requisito lo separa de Spinoza, para el que la ley natural es conocer la necesidad de los sucesos con el propósito de explicarlos. El lugar que ocupa el orden en Pufendorf es ocupado por la explicación en Spinoza, es

decir, cumplir la ley por imposición o cumplirla por necesidad. Esas diferencias arrancan desde el propio concepto de naturaleza, así mientras Pufendorf separa leyes que rigen a los entes físicos y leyes que rigen a los entes morales, Spinoza las identifica. Consecuentemente, en el pensamiento del primero la virtud es previa a la ley natural; sin embargo, en el segundo coexisten, pues la ley natural concuerda con la virtud.

También para Spinoza, el derecho y la potencia del individuo coinciden, así pues si el derecho aumenta, con él lo hace la libertad. Esta coincidencia no es posible considerando el concepto de imputación ligado al derecho natural según Pufendorf. La imputación define la moralidad de los actos en *forma* pero no en *materia* y somete la acción a la regla jurídica, cuyo objeto de derecho es el ser humano dotado de razón y voluntad.

Para Spinoza no hay causalidad que pueda ser valorada sin ley, de ahí que tanto el delito como el pecado surjan después de que dicha ley sea formulada. Teniendo en cuenta que la ley es posterior al derecho o potencia del individuo. Pufendorf considera el derecho como la libertad de actuar y su aparición es debida a la ley natural. Subrayando la idea de naturaleza como naturaleza humana que se daba en el siglo XVII, para Pufendorf el entendimiento separa a humanos de bestias. El entendimiento se presenta bajo dos facultades: la voluntad y el juicio. A su vez, la voluntad se divide en espontaneidad y libertad. Las bases de dicha libertad se encuentran en la libertad de contrariedad y en la de elegir o rechazar una cosa. Sobre este asunto, Spinoza no distingue entre entendimiento y voluntad. La libertad no es tanto elegir como necesidad de actuar.

Spinoza considera que la situación del ser humano es la de una criatura más de la naturaleza. Para él, los valores que sirven a escala humana no son aplicables al resto de las criaturas, pues lo que se puede juzgar por medio de esos valores no se aplica más que a la llamada condición humana.

El punto del que parte el análisis spinozista no es el antropomorfismo preferencial sino la potencia por la cual cada individuo existe. Este punto no distingue entre humanos y bestias. Esto es criticable por parte de Pufendorf, que no integra la noción «materialista» del derecho en Spinoza. Esto se debe a que ve al derecho

sólo como resultado de la inteligencia de seres racionales con acciones morales.

Rojas Peralta señala cómo para Pufendorf ni el *conatus* ni el deseo son capaces de definir al ser humano pero sí lo son la razón y la elección. Por lo tanto no puede más que criticar aquí la postura de Spinoza, que considera el derecho determinado por deseos y potencia (exterior), sin que sea determinante la ausencia que la presencia de la razón. Es más, si los seres humanos fuéramos racionales, no necesitaríamos la ley, ya que la razón serviría al aumento de la potencia del conjunto y de las partes. Pufendorf busca en la ciencia jurídica un estudio del sistema y no de lo humano. Eso a pesar de que la racionalidad sea indispensable en su tesis, y lo racional es sólo humano.

La definición de ser humano no queda limitada a la razón. Esto da pie a una crítica más que Pufendorf realiza en torno a la Naturaleza y los individuos. Para el jurista, Dios tiene derecho soberano sobre sus criaturas y no acepta que Naturaleza y Dios sean la misma cosa. Confunde la idea de Spinoza en cuanto a la potencia de los individuos, interpretando que éstos poseen la potencia de la Naturaleza. De ello concluye que los individuos tienen derecho a todo y no se percata de que Spinoza se refiere a un tener derecho a todo lo que pueden. Entiende, y por lo tanto critica, que cualquier acto se justifica porque ve potencia absoluta donde hay potencia finita.

La última crítica que se señala en este texto tiene que ver con la relación entre el Estado na-

tural y la religión. Pufendorf reclama que es una obligación la relación entre ser humano y Dios y que, si eso no se reconoce, se cae en el ateísmo. En una dirección similar a la de Hobbes, para el cual el ateísmo es sólo una falta por imprudencia o ignorancia, se sitúa Spinoza al afirmar que el Estado natural está antes que la religión, porque de otra manera sería ilógico un pacto que comprometiera a los hombres con el derecho divino. Es decir, los hombres no tienen conocimiento natural del derecho divino. Para Pufendorf tan sólo el hecho de ser racional obliga a la práctica de la religión natural. Desconoce, de esa forma, la condición afectiva de la naturaleza humana y es por eso que elimina el deseo para dejar como única condición a la razón.

Pufendorf niega que la ley se cumpla por necesidad o que la obligación de cumplir la ley derive de la propia causalidad, tal como afirma Spinoza. Así pues, necesita de una autoridad externa a la ley natural, que adscribe al Ser superior. Nada de eso tiene sentido para Spinoza, porque si teoría y praxis coinciden, la obligación debe coincidir con la necesidad y en ese caso ¿para qué la obligación? Esta posición materialista no coincide con la concepción trascendental de ley natural del jurista, en la que la obligación no obliga porque, como afirma Spinoza, no se trata de un asunto de Estado natural sino de derecho natural.

Sara REYES VERA
Universidad de La Laguna