

MARTÍNEZ, Francisco J. (ed.): *Spinoza en su siglo*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, 201 p.

Que es necesario conocer el contexto histórico (incluido el contexto intelectual) en el que vieron la luz los textos filosóficos, para poder comprenderlos adecuadamente, es ya una tesis comúnmente aceptada entre los estudiosos de la historia de la filosofía, aun si no comparten por completo posiciones contextualistas como las de la Escuela de Cambridge y pretenden evitar posibles excesos reduccionistas.

Podría decirse que el volumen del que aquí damos cuenta, editado por el profesor Francisco José Martínez, que tiene su origen en las ponencias del encuentro anual (2009) del *Seminario Spinoza* de España, responde a ese interés por ver las ideas del filósofo en su contexto. Pero a decir verdad, hace algo más que hablar de Spinoza en el marco de su siglo, como promete el título: en realidad, los diferentes estudios que contiene hablan sobre todo de los *otros*, autores y corrientes de su siglo, o que desembocan en su siglo, mucho más que del propio filósofo holandés. A primera vista, esto podría decepcionar al lector estudioso de Spinoza. Sin embargo, podemos comprobar que reflexionando sobre el propósito y sentido de las aportaciones de Suárez, Descartes, Leibniz o Pufendorf, entre otros, comprendemos más claramente qué quiere decir Spinoza y qué significa su filosofía.

El contenido del volumen se distribuye en tres bloques, relativos a “La política”, “La ciencia” y “La proyección de Espinosa en la Ilustración”, más un apéndice singular de carácter iconográfico. Como se trata de una obra coral, parece obligado referirse por separado a cada aportación, aunque no debemos pasar por alto las coincidencias parciales en las temáticas y enfoques. El largo artículo del profesor Francisco José Martínez, editor del volumen, sitúa en el marco del desarrollo del pensamiento político renacentista y moderno la propuesta teórica pro-democrática de Spinoza, una anomalía en el siglo de la monarquía barroca, lo mismo que el conjunto de su pensamiento, como ya hizo notar en su día Negri. Pero el amplio panorama desplegado en este trabajo, “La democracia en Espinosa, anomalía en su siglo”, muestra que, después de todo, y sin restar mérito a su originalidad, la teoría spinozista de la democracia no es una ocurrencia extravagante, sino que se nutre de los precedentes del republicanismo clásico y renacentista, nutrido del aristotelismo político, y de la experiencia y los desarrollos teóricos del republicanismo holandés (especialmente de las aportaciones de los hermanos De la Court). Si bien sólo movimientos como el de los *levellers* ingleses, o figuras singulares como la de Van den Enden pueden contarse entre los partidarios del gobierno popular.

La tesis de Martínez, ya sostenida en sus publicaciones anteriores, es que “Espinosa mantiene sus ideales republicanos, de clara resonancia renacentista, en el medio de la crisis que supuso el barroco” (p. 53). Ello no obsta para que su concepción de la democracia se haga cargo de las condiciones de la Modernidad, como la pluralidad interna del *populus*, no reducible a una voz única, y acepte la conveniencia de fiar la estabilidad de la república democrática a las instituciones antes que a la virtud cívica, que sólo podrá desarrollarse en el horizonte de posibilidad creado por aquéllas. Tampoco se libra la concepción spinozista de la democracia de las limitaciones que marca su tiempo: la exclusión de mujeres y trabajadores por cuenta ajena de la ciudadanía activa. Pero aun esto puede servirnos de lección, según Martínez: nos enseña que una auténtica democracia exige asegurar la autonomía real de los miembros del “demos”. Al hablar de los orígenes de la teoría democrática, es habi-

tual también hacer referencia a la escolástica española, y en particular a Francisco Suárez, en cuya obra se encuentran afirmaciones que parecen apuntar en una dirección pro-democrática. No es esa, sin embargo, la posición de Adelina Sarrión, autora del capítulo “La suprema potestad en el escolasticismo tardío español y en el *Tratado teológico-político*”. Como conclusión de su examen de la teoría del poder indirecto (*potestas indirecta*) del Papa en los teólogos jesuitas Molina y Suárez, Sarrión sostiene respecto a este último que “resulta inapropiado presentar a este autor, como se ha hecho a veces, como un teórico de la democracia” (p. 86). Pues si Suárez sitúa originariamente el poder en primera instancia en el pueblo es para justificar la subordinación del rey al Sumo Pontífice (quien sí recibe inmediatamente su poder de Dios), y no para reivindicar la soberanía popular, algo que está bien lejos de su intención. En último término, la teoría del poder indirecto sería, a juicio de la profesora Sarrión, “una defensa sutil del teocratismo construida en una época en la que difícilmente sería aceptable la versión medieval de dicha doctrina” (p. 87).

El examen cuidadoso de la concepción escolástica tardía del origen del poder político permite comprender la especificidad del contractualismo moderno, basado en un individualismo ajeno al comunitarismo medieval, y en particular la diferencia entre las posiciones de Spinoza y de Suárez respecto al poder político y su relación con la religión, fundada en último término en sus respectivos sistemas metafísicos. Puesto que para Spinoza, a diferencia de Suárez, no hay un Dios legislador situado por encima del universo social, sino que es la multitud, base de toda *potestas*, quien instituye el orden civil por el que se regula, sin reconocer límites en autoridad alguna que la trascienda.

También comprenderemos mejor qué significa Spinoza en su siglo si lo leemos desde Descartes. Alfredo López Pulido trata de poner de relieve en “Descartes, Spinoza y la Revolución Científica”, en primer lugar el papel desempeñado por Descartes en el gigantesco proceso de transformación intelectual que conocemos como “Revolución Científica”, y en segundo lugar la continuidad existente entre la física cartesiana y la spinozista, que a su juicio se desarrolla sobre los supuestos ontológicos y epistemológicos básicos de la primera. López Pulido subraya en la aportación cartesiana la consideración hipotética de las leyes y teorías científicas, y sobre todo el esfuerzo por esclarecer el significado del conocimiento por medio de una concepción unificada del saber científico, que a su vez precisa ser entendido en el marco de una fundamentación metafísica. En el ámbito de la física, esto se concreta en una concepción mecanicista de la Naturaleza que Spinoza recibe y prolonga (también, por cierto, en lo que respecta a la “física de las pasiones”). No obstante, hay que reconocer que las diferencias que introduce Spinoza respecto al fundamento metafísico son sustanciales: sólo mediante la supresión del dualismo ontológico era posible llevar el paradigma mecanicista hasta sus últimas consecuencias.

La ruptura que significa la ontología de Spinoza respecto a la de Descartes es lo que, en contrapunto, subraya Pedro Lomba en su artículo “Crítica y exclusión. Notas sobre el anti-cartesianismo de Spinoza”. El autor se propone “esclarecer las razones profundas por las que el sistema spinoziano se ha visto excluido inmediatamente de ese horizonte de legibilidad en que se desarrolla la cultura filosófica moderna” (p. 140). Y su respuesta es que, si bien la filosofía de Descartes constituye el punto de referencia conceptual y temático a partir del cual se desarrolla la filosofía moderna, incluida la de Spinoza, que sólo puede ser entendida *después* de la de Descartes, el filósofo holandés es sin embargo alguien que pien-

sa *contra* Descartes: su ontología entraña una crítica radical a la metafísica cartesiana, y es eso lo que le destierra del espacio filosófico de su siglo. La penetrante relectura que el profesor Lomba hace de la I Parte de la *Ética* nos hace ver en ésta la denuncia y el desbordamiento de los límites del racionalismo cartesiano, un proyecto fallido, lastrado por la aceptación de ciertos presupuestos tradicionales incompatibles con él: la concepción voluntarista de un Dios concebido a la manera de un monarca moderno, cuya potencia absoluta trasciende el orden causal del mundo, con la consiguiente aceptación de la contingencia y la analogía en la noción de sustancia, y la correspondiente concepción de la libertad humana como libre albedrío desvinculado de la necesidad causal. Frente a ello, Spinoza rechaza la equivocidad y la analogía, identifica esencia y potencia de Dios, y considera que ésta se despliega necesariamente en el orden natural, que le es inmanente, y cuyas leyes causales gobiernan cuanto es sin excepción, incluido el hombre. No es de extrañar que Spinoza aparezca como un monstruo ante sus contemporáneos, pero tampoco que su crítica aparezca como vanguardia de la filosofía del futuro.

También Leibniz resulta ser un personaje singular respecto a su época, aunque en un sentido diferente. Eso es al menos lo que sostiene Bernardino Orio, un reputado estudioso del sabio alemán – y al tiempo un atento y agudo lector de Spinoza –: a su juicio, Leibniz reivindica “un peculiar modo de razonar acerca del mundo, radicalmente ajeno al de sus grandes contemporáneos, Descartes, Newton o Spinoza, y más próximo a la Tradición Hermética” (p. 130). De ahí que en su contribución, “Seminario. Leer a Leibniz después de Spinoza (a modo de guión de lecturas)”, y por lo que respecta a la relación entre las filosofías de ambos filósofos, Orio afirme rotundamente que se trata de paradigmas distintos, con diferentes supuestos, concepciones de la ciencia y su sentido y modos de razonar; de tal manera que no es posible destruir un sistema desde el otro. La singularidad de Leibniz estriba, al parecer, en que pretende recoger de la tradición holística de herméticos, alquimistas, místicos y cabalistas la intuición esencial del vitalismo universal (aunque depurado de adherencias animistas y pampsiquistas), a la que es ajeno el paradigma mecanicista cartesiano, que ha de recurrir a una voluntad divina externa que lo ponga en marcha. Para Leibniz, en cambio, la realidad es una estructura holística en la que se expresa la actividad divina infinita, por así decirlo “desde dentro”. La Matemática y la Física leibniziana deben ser comprendidas en ese marco metafísico, regido por “la ley del bien, del orden y la máxima perfección compatible, esto es, el máximo de relaciones analógicamente pensables según grados de aproximación”. Al tiempo, Orio nos proporciona algunas muestras de cómo la matemática y la física leibnizianas se desarrollan en una perspectiva metafísica y la robustecen.

Sergio Rojas nos invita a leer a Spinoza desde otra de las figuras clave de su siglo, Pufendorf (“Pufendorf y Spinoza. Inmanencia y derecho”). Ciertamente es que Spinoza no parece haber llegado a conocerlo, y que las referencias del teórico del derecho sajón a Spinoza son muy escasas, según nos informa el profesor Rojas. Pero es indudable el interés de adentrarnos en el problema de los fundamentos del derecho, crucial en la filosofía política de Spinoza, atendiendo a quien es, con Grocio, la figura capital del derecho natural moderno. La crítica de Pufendorf a Spinoza, basada en algunos pasajes del *Tratado Teológico-Político*, deja ver una discrepancia radical, basada en la distinción entre seres físicos y morales, que reserva el espacio de la moralidad y el derecho a los humanos. Donde Spinoza habla de necesidad y potencia como equivalente al derecho, Pufendorf recurre a la libertad de los

agentes como base de la imputación. Y mientras Pufendorf concibe el dominio de la praxis en torno a la razón, “Spinoza amplía la *juridicidad* a toda la naturaleza” (pp. 170-171). A través de Pufendorf percibimos con claridad la subversión spinoziana del concepto de derecho natural con el que opera la filosofía del derecho moderna.

Como epílogo iconográfico, el profesor Campos Bueno da noticia de “Un retrato de Spinoza pintado por Sorolla”, que forma parte del patrimonio de la Universidad Complutense. Toda una muestra de que el interés por Spinoza no se limita en absoluto al que cronológicamente fue su siglo; que, puesto que seguimos encontrando materia de reflexión y debate en sus escritos, éste es también “el siglo de Spinoza”.

Javier PEÑA

MONTANO, Aniello: *Spinoza e i filosofi*, con una *Premessa* di Francesco PIRO, Le Lettere, Firenze 2011, 163 p.

Nella sua lunga carriera di storico della filosofia Aniello Montano ha dedicato particolare attenzione al pensiero di Spinoza, sia come traduttore (*Trattato politico*, 2006), che come autore di numerosi studi critici. Alcuni di questi, pensati e scritti nell’arco di un ventennio (1988-2008), vengono ora raccolti (in parte riveduti e ampliati, in parte solo aggiornati nella bibliografia) sotto il titolo di *Spinoza e i filosofi*. Denominatore comune della raccolta è dunque la ‘relazione’ tra il pensiero di Spinoza e quello di altri filosofi, che ne sono stati ‘fonte’ (è il caso di Hobbes), ma soprattutto ‘lettori’ (i filosofi del Settecento napoletano, Hegel, Rensi, Sartre). Complessivamente – nota Francesco Piro nella sua breve ma intensa *Premessa* – il volume fa i conti in maniera ravvicinata con la singolare identità del pensiero spinoziano, quella di un «classico» che costituisce una «sfida» permanente per il lettore di ogni tempo: l’impossibilità di poter essere ‘classificato’, etichettato, ricondotto a una precisa tradizione, costituisce infatti una costante della storia della sua fortuna, che ne attesta la vocazione di stimolo al pensiero critico. Lavorando sulla base dei testi e delle testimonianze, ma anche di suggestioni e di ipotesi di lettura, Montano ci restituisce alcuni interessanti tasselli della storia delle interpretazioni del pensiero spinoziano, che ne confermano la inesausta capacità di lasciare sempre aperti nuovi margini interpretativi.

Il primo saggio, *Dal conflitto all’ordine. Annotazioni su «stato di natura» e genesi della società in Hobbes e Spinoza* (pp. 15-43), propone un confronto articolato e puntuale tra i due filosofi sul tema dello stato di natura e del suo superamento, per concluderne che in realtà essi sono meno lontani di quanto suggerisca la stereotipata opposizione delle due notissime espressioni – *homo homini lupus* e *homo homini deus* – assunte a emblema delle rispettive riflessioni sul politico. Al contrario, esistono significative «affinità» e «convergenze» tra i due: nella equivalenza stabilita tra diritto di natura e potenza, nella considerazione del ruolo complessivo delle passioni nella nascita della *civitas*, nell’analisi delle specifiche «tensioni psicologiche» che generano la collaborazione intersoggettiva e la comunità organizzata (il bisogno di sicurezza e la ricerca dell’agio). Ma soprattutto – ed è questo l’aspetto su cui Montano insiste complessivamente – essi sono accomunati dall’«antiaristotelismo» (una «distanza incolmabile» quella da Aristotele) implicato nello «stacco» posto tra stato di natu-