

ley natural y la teoría del contrato en Leibniz y Spinoza (pp. 267-282), trata del tema de por qué Leibniz no habló, o guardó silencio, sobre la filosofía política de Spinoza. La hipótesis que presenta es que Leibniz, al que le gustaba armonizar e integrar en su sistema, con las oportunas reformas, las ideas que conocía de otros, pensó que la filosofía política de Spinoza era incommensurable con sus propios planteamientos. Así que, no es que Leibniz no conociera este campo del pensamiento de Spinoza (el autor se detiene a explicar los momentos en los que Leibniz conoció ese campo), sino que su concepción teísta de una república universal divina chocaba radicalmente con el naturalismo político de Spinoza.

Para finalizar podríamos decir que esta excepcional obra es un libro decisivo para el estudio de las relaciones entre Leibniz y Spinoza. Ya sé que en el actual mundo editorial no tiene sentido después de 342 páginas de caja grande y letra pequeña decir que le falta algo. Pero no puedo dejar de pensar que los campos de la política, ética y religión están poco representados. Y también que echo de menos la participación de reputados especialistas de aquí en ambos filósofos, como Bernardino Orío y Concha Roldán. Y quizá también habría que decir que la mayoría de capítulos están hechos por estudiosos más especialistas en Leibniz que en Spinoza (lo cual es natural porque siempre es más fácil pasar de Leibniz a Spinoza, que al revés). Ahora bien, estas últimas líneas de ningún modo quieren ser una crítica, sino más bien una incitación a proseguir este fascinante viaje de la relación entre Leibniz y Spinoza.

Francisco Javier ESPINOSA

CORTÉS, J.V. et LAVERAN, S. (dirs.): *Spinoza. La raison à l'épreuve de la pratique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013, 164 p.

Esta obra recoge, por un lado, las ponencias presentadas en el coloquio internacional celebrado en la Sorbona el 18 de junio de 2011 bajo el título "Spinoza. La razón a prueba de la práctica" y, por otro, unos textos complementarios sobre el mismo tema, nacidos de las discusiones mantenidas en el citado coloquio. El propósito de este coloquio, según sus organizadores, es replantear el problema

de la confrontación de la razón con la práctica en la obra de Spinoza. Los trabajos recogidos en este libro exploran esta dificultad en la obra spinoziana, así como en su confrontación con sus contemporáneos y en su relación con problemas de nuestro tiempo, con el fin de contribuir a una reevaluación del papel de la práctica en el sistema de Spinoza. Se trata de apreciar la capacidad de adaptación del "racionalismo absoluto" spinoziano a dominios que tradicionalmente se han considerado propios del empirismo: las ciencias experimentales, la historia, la política...

La obra se estructura en tres partes. La primera recoge unos textos centrados en "cuestiones de método". Abordan el examen de la elaboración por Spinoza de teorías que determinan los fundamentos y los procedimientos metódicos del racionalismo en campos que en su momento le oponían notables obstáculos como, p. ej., los de la nascente experimentación científica, la hermeneusis bíblica o la filosofía política. La segunda parte se ocupa en las "aplicaciones prácticas" de estas teorías, y no sólo analiza las soluciones formuladas por la obra de Spinoza sino también las que se pueden deducir de ella para problemas no planteados por ésta. La tercera parte recoge una serie de artículos que retoman cuestiones suscitadas por los participantes en el coloquio.

La primera parte se abre con el artículo de Andrea SANGIACOMO, "Debate sobre el método: el buen uso de la experiencia según R. Boyle y B. Spinoza". Su objetivo es descubrir el terreno común en que se sitúan las discusiones entre racionalismo y empirismo en la edad clásica, a partir del análisis del caso de Boyle y Spinoza, para lo cual es menester reflexionar sobre los presupuestos metafísicos en que ambos autores fundan su concepción de la ciencia y sobre el papel que la experiencia debe interpretar en ella. Nos muestra que los dos pensadores abordan la cuestión científica a partir de premisas epistemológicas diferentes: Spinoza defiende una concepción objetivista del pensamiento según la cual la mente humana puede acceder inmediatamente a la verdad; por el contrario, Boyle sostiene la opacidad del entendimiento humano, por cuya causa carecemos de acceso directo a la naturaleza verdadera de las cosas y sólo podemos conocer la realidad por medio de la experiencia. Para Boyle la experiencia es siempre la fuente de nuestras informaciones

sobre la realidad; para Spinoza, en cambio, la razón es capaz de deducir contenidos positivos que la experiencia ha de respetar, de modo que si parece surgir una contradicción entre ambas, se ha de interpretar de otro modo la experiencia. La razón establece, pues, los límites de la utilidad de la experiencia, como expone Spinoza a raíz del problema de los milagros y, en particular, de la realidad de la resurrección del Cristo. – Luis PALENCIA, en “El racionalismo de Spinoza y el método de interpretación bíblica”, subraya que las reflexiones metodológicas de Spinoza, que tienen un papel importante en el seno de su filosofía, no han sido especialmente fecundas en el dominio de las matemáticas y de las ciencias naturales, como sí lo fueron las de Descartes y Leibniz; sin embargo, son particularmente fértiles en los dominios de la teoría política y de la interpretación bíblica. El autor valora el método hermenéutico como la principal contribución metodológica de Spinoza. Parte de la extrañeza que nos produce la tesis spinozista de la identidad de los métodos de interpretación de la naturaleza y de la Escritura, y explica esta extrañeza por la concepción del método “matemático” o “geométrico” spinozista como un cálculo formal deductivo, lo que lo hace inaplicable a la interpretación bíblica o textual en general, ya que no se puede aspirar al mismo rigor en esta materia que en el conocimiento de la naturaleza. Palencia dedica su trabajo a mostrar que el monismo metodológico de Spinoza no exige una aplicación indiferenciada del método a los diversos dominios en que se emplea. La mayor parte de su ensayo expone, pues, una reconstrucción de las características fundamentales del método spinozista de hermenéutica bíblica, que le permite concluir que este “método, si bien es uno, no es aplicable de manera uniforme y sin tener en cuenta las circunstancias, sino que exige que prestemos atención al objeto de investigación” (p. 59). – El ensayo de J. Vicente CORTÉS, “Experiencia política y científicidad en el *Tratado Político*”, se propone determinar en qué consiste la *cientificidad* de la “ciencia política” spinozista frente a quimeras utópicas, para lo cual se ha de empezar por analizar en qué consiste el acuerdo (*convenientia*) de la teoría política con la práctica. Una primera respuesta diría que la científicidad de la reflexión spinozista se debería a que se apoya en la experiencia; pero no en la experiencia vaga ni en la experimentación

científica, en cuanto fuentes de conocimiento, sino, por una parte, en la experiencia común, en cuanto fuente de enseñanzas para todos los hombres, que se debe considerar a partir de su función en la argumentación –sentido del término tematizado por P.-F. Moreau– y, por otra, en la experiencia como práctica (*experientia sive praxis*), en cuanto fuente de enseñanzas sólo para los políticos, que les legitima para ejercer el poder –sentido de ‘experiencia’ introducido por Cortés. A partir de esta experiencia el autor identifica el espacio propio de la ciencia política: del mismo modo que la física se constituyó en el siglo XVII a partir del espacio abstracto de la geometría euclidiana, la ciencia política lo hace en el espacio de la *historia*, en el que los políticos conciben la formación de las instituciones y la relación entre su experiencia particular y la experiencia histórica. Cortés concluye que la teoría política spinozista “es ciencia no sólo porque es conocimiento teórico de las causas que actúan en la práctica, sino también porque se nutre de cierto género de enseñanzas prácticas, a saber, esas que se han reflexionado en el marco abstracto de la historia comprendida como discurso de la percepción de lo necesario. De este modo se convierte a su vez en causa que obra en la práctica misma, y como toda causa, cuanto más grande es, más potente es su efecto; de ahí la necesidad de su *comunicación*” (p. 78).

La segunda parte de la obra se abre con el ensayo de Paolo CRISTOFOLINI “Sobre el papel del tercer género de conocimiento en la filosofía política spinoziana”. El autor comienza por delimitar el concepto de “ciencia intuitiva” como conocimiento de la esencia de las cosas singulares a partir del conocimiento de los atributos divinos y concluye que la naturaleza humana es la única “esencia susceptible de ser conocida por vía intuitiva” (pp. 83-84). Este conocimiento de tercer género de la naturaleza humana común ha de ser el fundamento de la ciencia. El propósito de la política, según Spinoza, consiste tanto en formar una sociedad en que los hombres adquieran una naturaleza mejor como en educar a los hombres para que vivan bajo la guía de la razón. Cristofolini observa que esto parece plantear una contradicción entre, por un lado, la constatación realista de que la mayoría de los hombres viven bajo el imperio de las pasiones y no de la razón, de modo que la sabiduría sólo está al alcance de una minoría, y,

por otro, la tarea encomendada al sabio de educarlos según la razón y de formar una sociedad regida por sus dictámenes. Sin embargo, nos dice Cristofolini, esa contradicción desaparece tan pronto como nos percatamos de que el *conatus*, ese esfuerzo natural que tiende al pleno desarrollo de la naturaleza humana, puede convertir todos los afectos pasivos, las pasiones, en activos, acciones. Por tanto, si bien la sociedad humana aparece en principio como una masa irracional y pasional, hay en cada hombre un núcleo racional, cuya raíz es el *conatus*, que el sabio puede contribuir a potenciar entre sus conciudadanos, de suerte que el lado activo de la naturaleza humana, que favorece la concordia, se imponga sobre el pasivo, que apunta al asilamiento y la autodestrucción. Y concluye: “El tercer género de conocimiento pertenece, pues, sólo a una minoría; pero, en tanto que conocimiento de la naturaleza humana, puede poner a esta minoría en una condición favorable para actuar en medio de la mayoría, con el fin de desarrollar en el gobierno de la cosa pública, de la *res publica*, el uso del segundo género accesible a todos.” (p. 89). – Nicolas BOUTELOUP, en su ensayo “La actualidad del acto libre: la eternidad spinozista puesta a prueba en la duración”, se propone mostrar que no se puede entender la libertad humana en Spinoza sin una comprensión adecuada de la eternidad y de la libertad: la eternidad se ha de pensar al margen del tiempo y no como una temporalidad infinita, y la libertad como conocimiento adecuado de tercer género que le permite al hombre dominar activamente sus afectos y no como libre albedrío. El proyecto ético spinozista propone acceder a la libertad, a la virtud suprema y a la felicidad a través de la percepción de las cosas *sub specie aeternitatis*. Ahora bien, dado que el hombre, en cuanto modo finito, no puede escapar a la duración y a la afectividad y, por tanto, no puede sino percibir la actualidad de las cosas de una manera inadecuada, ¿cómo podemos pensar los actos libres, esto es, “sentirnos y experimentarnos como eternos”, sin dejar de ser afectivos, corpóreos, temporales? Hay que buscar la respuesta en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, donde el sabio Spinoza expone la experiencia de su eternidad y del tercer género de conocimiento. Esta experiencia consistiría en ciertos intervalos, momentos o instantes en el seno de la duración, durante los cuales un individuo per-

cibe el mundo *sub specie aeternitatis*. En estos intervalos se produce el acceso del sabio a la felicidad, a la alegría perfecta. “Así, –concluye Bouteloup– el método filosófico, pero también la totalidad de la empresa ética de Spinoza, se pueden comprender como un esfuerzo que aspira a aumentar la duración y la frecuencia de estos intervalos” (p. 102). – En “Salud del cuerpo y salud del espíritu. Pensar el cuerpo enfermo: Spinoza y la ética médica”, Eric DELASSUS, estudia la posible aplicación de los principios de la ética spinozista a la solución de problemas concretos a los que se enfrentan a diario los médicos que han de paliar los dolores y sufrimientos que engendra la condición de enfermo. El enfermo percibe su enfermedad como una maldición, una injusticia o un castigo a los que no encuentra ningún sentido y esta percepción aumenta su sufrimiento. Frente a este sufrimiento moral, el médico no sabe bien qué hacer para ayudar al enfermo a aceptar su enfermedad, sin dejarle caer en la resignación, dándole fuerzas para luchar contra ella. Aquí manifiesta toda su virtualidad la filosofía de Spinoza. Puesto que el sufrimiento del enfermo aumenta por lo absurdo de su condición, para aplacar su angustia ha de renunciar a su propensión a querer dar sentido a todo. Delassus describe dos vías para ayudar al enfermo a afrontar su enfermedad. Una es la “vía narrativa”, tal como la entiende Paul Ricoeur: ayudar al enfermo a integrar su enfermedad en el relato de su vida puede ayudarle a percibir de un modo más coherente su cuerpo. Esta es la posibilidad que se ofrece a la inmensa mayoría de los hombres que están en el nivel del conocimiento imaginativo o incluso en el demostrativo (científico). Desde esta perspectiva, la religión puede ser un relato útil para reconfortar al enfermo y ayudarle a afrontar su enfermedad. Otra es la “vía filosófica”: comprender que todo tiene una causa, que esta sólo puede ser eficiente y no final, nos libera de la ilusión de que todo tiene un sentido y, en consecuencia, dejamos de percibir la enfermedad como una injusticia o castigo absurdo, con lo que disminuye la tristeza que provocan estos afectos y aumenta la alegría que procura el conocimiento. Pero aceptar que la enfermedad es sólo un fenómeno natural, que no es en sí misma ni un bien ni un mal, y comprender que, si ella no tiene sentido, sigue siendo posible continuar viviendo una vida que puede tenerlo a pesar de ella, sólo

está al alcance de hombres bien pertrechados filosófica y moralmente. Por esta razón, una ética médica spinozista debe fundarse en la escucha y el diálogo, con el fin de ayudar a cada enfermo a superar su sufrimiento según su capacidad de conocer; por tanto, el médico nunca debe quitarle al enfermo la idea inadecuada que él se haya hecho de su cuerpo enfermo, con el pretexto de que es una idea ficticia, si esta idea le da la fuerza necesaria para curarse. El papel del médico no es pensar por el enfermo, sino ayudarlo a dirigir, por sí mismo, una reflexión sobre su condición. La dimensión ética de la práctica médica consiste en construir con el paciente una relación singular, permitiéndole progresar hacia una cierta forma de autonomía basada en la potencia immanente de la reflexión. La contribución de la filosofía de Spinoza a la ética médica consiste, según Delassus, en que “ofrece las herramientas conceptuales para pensar un acompañamiento terapéutico que contribuya al aumento de la potencia del espíritu, y precisamente en esta misma potencia consiste la verdadera salud.” (p. 118).

La tercera parte recoge los siguientes trabajos: –“Una Ética en vez de una Sátira. El papel de la razón en el *Tratado político*” de Ilaria GASPARI identifica en el *Tratado Político* una tercera vía para conjugar teoría y práctica en la política, distinta de las que siguen los filósofos, los cuales elaboran teorías inaplicables basadas en una concepción quimérica de la naturaleza humana, y de la que siguen los políticos, cuya práctica es exclusivamente empírica. Esa tercera vía es la razón como segundo género de conocimiento, en cuanto las nociones comunes son tanto el fundamento de la ciencia política (teoría) como la condición necesaria de la existencia de una vida política, pues las “reglas jurídicas del Estado” deben instituirse según ellas (práctica). – “El spinozismo del lenguaje” de Laurent Martinet defiende que la filosofía de Spinoza sólo puede aportarnos algo a los hombres de hoy si se demuestra que el lenguaje no tiene en ella el papel menor y secundario que le atribuyen la mayoría de sus comentaristas. Interesarse en el lenguaje de Spinoza es enfrentarse a un enigma. En cuanto el lenguaje pertenece a la imaginación u opinión, no podría expresar las verdades de la razón. Sin embargo; en su obra, Spinoza confía la expresión de su filosofía al lenguaje. La teoría spinozista del lenguaje es una física del len-

guaje: “el lenguaje, como todo objeto o conjunto de objetos materiales, obedece a unas leyes constitutivas u operativas concernientes al encuentro de los cuerpos” (p. 135). Los signos lingüísticos son los herederos de las marcas que causa el encuentro de dos cuerpos en un medio fluido. El lenguaje no sería en Spinoza lo propio del hombre, sino más bien de la física, como todos los fenómenos propios del encuentro entre cuerpos, de modo que los lenguajes humanos serían traducciones de “una estructura semiótica del universo físico” (p. 138). La hipótesis de Martinet es que en Spinoza el lenguaje, aunque íntegramente físico, puede ser adaptado al atributo “pensamiento”. Esta hipótesis puede resolver la contradicción entre la concepción del lenguaje como conocimiento inadecuado por signos y la posibilidad de expresar verdades racionales por su medio. Desde esta perspectiva, el lenguaje de la *Ética* no sería una revelación de lo verdadero que emana de la sustancia infinita, sino una afirmación de la posibilidad de lo verdadero como expresión infinita de lo real gracias al acuerdo natural del lenguaje físico con la razón fundado en el principio de lo “común” – el espacio común a todos los cuerpos y las nociones comunes a todas las mentes. Martinet concluye que “el lenguaje ‘spinozista’ es capaz de describirlo todo y de decirlo todo. De tocar el mundo, de obrar sobre él y de compartirlo de común acuerdo: no es sólo palabras, sino también efectos, fuerza y acción” (p. 140) – En “Nociones comunes y vida común: el carácter fundamentalmente práctico de la razón en Spinoza”, Sophie LAVERAN se pregunta si la razón en Spinoza se limita a describir un conjunto de conocimientos ya constituidos, o contiene “además una dimensión dinámica y proyectiva: la indicación de un camino que se ha de tomar para perfeccionar y aumentar el conocimiento del segundo género” (p. 146). Su respuesta es que la IV parte de la *Ética* explicita la función normativa de la razón, en la que el cuerpo interpreta un papel fundamental. La originalidad de Spinoza estriba en sostener juntamente la dimensión prescriptiva de la razón y su arraigo en la naturaleza humana a través de una articulación específica entre racionalidad y deseo: la consideración de la utilidad. La búsqueda de lo útil es el principio, inmanente al *conatus* humano, que funda la prescripción racional de formar colectivamente “un solo espíritu y un solo cuerpo”. La razón funda la unidad de la

sociedad en la comunidad de interés de individuos que participan en la producción de un mismo efecto. Esto significa que la “noción común” de la naturaleza humana formada por la razón no contiene tanto un predicado universal al modo de las definiciones tradicionales del hombre, como “un horizonte universal de acción” (p. 151). Por tanto, el segundo género de conocimiento no es sólo teórico o descriptivo, sino también normativo por lo que la razón es indisociable de los problemas éticos y políticos. La interpenetración de los procesos cognitivos y políticos es una originalidad de Spinoza. En él la circulación entre el conocimiento y la práctica se desarrolla en un doble sentido: la razón determina la práctica y viceversa, pues la razón alimenta el deseo de vivir juntos mediante la comprensión adecuada de la utilidad común y la vida común fortalece la aptitud de los que están implicados en ella para ejercitar la razón y producir nociones comunes. La conclusión de Laveran puede servir de colofón a toda la obra: “si la razón spinozista se presta tan bien a su puesta a prueba por la práctica, sin duda es porque, de entrada y fundamentalmente, está condicionada por la acción humana y la experiencia concreta de la colectividad. El proyecto ético y su prolongación política no hacen en este sentido otra cosa que dar un contenido, así como un marco, al segundo género de conocimiento –dicho de otro modo, si existe en Spinoza un operador de unión entre la teoría y la práctica, consiste ciertamente en esta formación de las nociones comunes en el seno mismo de la vida común” (p. 156).

Julián CARVAJAL

ESPINOSA, L.: “La política como física del poder en Spinoza”, *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, Vol 17 Num. 1 (2014), pp. 33-57.

El artículo propone y realiza una lectura de la teoría política de Spinoza en clave sistémica. La Teoría General de Sistemas proporciona las bases a una Epistemología de las Ciencias sociales que, alejada del individualismo y del holismo idealista, quiere abordar su objeto de estudio desde una perspectiva *física* (en sentido amplio), centrada en la noción de sistema. Al hilo de la definición que el

autor propone en la p. 43, un *sistema* es una entidad compleja, autodirigida y que se retroalimenta, capaz de darse metas, abierta al entorno con el que interactúa, flexible, adaptativa y dinámica. Desde esta hipótesis, Luciano Espinosa justifica el poder y la democracia como nociones que integran el Estado (*Imperium*), cuyos fundamentos, al decir de Spinoza, “deben ser deducidos de la naturaleza o de la condición común de los hombres” (TP 1/7) y que en realidad consiste en “una buena organización del poder”, una buena física que permite contrarrestar (como en el caso de los afectos y pasiones) las decisiones individuales (fundamentales en el modelo individualista maquiaveliano) con las instituciones sociales y políticas que sirven de contrapeso. El Estado (*Imperium*), desde esta perspectiva, requiere una “buena física” que regule el sistema, del que forman parte tres grandes subsistemas: a) el cuerpo (*cives, civitas*), b) la mente (*status civilis*), y c) la organización que regula las acciones y pasiones de todos (*respublica*) (p. 46).

Interesantísimo ensayo de interpretación, precedido por otros trabajos del mismo autor publicados en 1995. El artículo que comentamos es fruto de una reflexión calmada y madura de una hipótesis que el autor lleva hasta sus últimas consecuencias apoyándose en argumentos textuales. Esto le permite adelantarse a las objeciones planteadas por los propios epistemólogos sistémicos, como es la excesiva vaguedad de las nociones o la imposibilidad de determinar con precisión los cambios y estados del sistema. En efecto, para el autor, la noción de proporción de movimiento/reposo (*motus/quies*) permitiría a Spinoza el paso de las medidas de cantidad a “cualidades sistémicas” (p. 51), lo que encontramos –como es bien sabido– en la segunda parte del *Tratado político*; y lo que explica, además, las referencias del holandés a detalles organizativos e institucionales en los capítulos que tratan sobre la organización de la monarquía y de la aristocracia. Sin embargo, reflexiona Luciano Espinosa, la muerte no permitió a Spinoza hacer otro tanto con la democracia, por lo que la obra resta inacabada.

No estoy tan segura. Pudiera ser. Pero también podría tratarse de una dificultad inherente al propio *modelo sistémico*. En efecto, la base físico-psicológica de la multitud en la democracia no permite *de facto* la *delimitación* unívoca de los subsistemas integrantes del estado (el cuerpo de