

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

*cives* y la *mens*), como tampoco es posible hacerlo con cada individuo (más allá de aludir al pensamiento y a la extensión como atributos de la sustancia, que –como sabemos– no interaccionan causalmente). Por lo mismo, tampoco se podrían *determinar* con precisión los diferentes estados que va alcanzando una realidad que como la sociedad cambia sin cesar. Ahora bien: ¿No es esta insuficiencia lo que el propio Spinoza está admitiendo al escribir a Oldenburg en la Carta 32 : “desconozco cómo se articulan las partes con el todo”?

María Luisa DE LA CÁMARA

EZQUERRA, J.: *Un claro laberinto. Lectura de Spinoza*, Zaragoza, Prensas Universidad de Zaragoza, 2014, 198 p.

El profesor Jesús Ezquerra, de la Universidad de Zaragoza, nos presenta un bello libro en el que nos muestra una visión muy sugerente del pensamiento de Spinoza enmarcado en una reflexión filosófica y literaria muy amplia.

A partir de una reflexión inicial sobre la noción de laberinto y de sus diferentes modelos, Ezquerra pasa a presentar las principales aportaciones spinozianas, empezando por su noción de Dios que nuestro autor entiende como nada (una nada que no envuelve contradicción y que entronca con la tradición neoplatónica plotiniana). Pero frente a la trascendencia emanatista de la nada plotiniana, el dios spinozista, la sustancia, es pura immanencia, no se encuentra más allá del ser sino que es el ser. Presentado el fundamento de lo que es, la sustancia o Dios como causa inmanente, se pasa a lo que es, los individuos, que no son sustancias sino modos. Los individuos además son partes de una serie de todos que los incluyen y a su vez son todos de sus propias partes. Todo individuo es compuesto, es un todo en un sentido y una parte en otro. Todo individuo es una “unidad estructural”, es decir, “un plexo estable de relaciones”, un conjunto de relaciones que estructuran sus partes. Precisamente la esencia o *conatus* de los individuos es el esfuerzo por perseverar en su ser, es decir, por mantener la proporción entre sus partes dentro de los límites que lo definen como individuo. Cuando el cambio desequilibra la proporción determinada de movimiento/reposo que lo define,

entonces el individuo concreto parece, y surgen nuevos individuos.

A continuación, es examinado el método geométrico de Spinoza desde la perspectiva de su articulación con la ontología. Esta articulación implica la identificación de las causas y las razones, lo que supone que se da una concatenación causal de las ideas que expresa el orden causal que se establece entre las cosas. La identidad entre causa emanativa y causa activa es lo que justifica la identificación entre la *ratio* lógica como causa interna y la causa física, como causa externa. Para Spinoza, según el autor, la geometría es el *ethos* mismo de lo real, su forma de ser, y por ello, su ética describe el *ethos* de lo real, entendido lo real como un laberinto, como un “claro laberinto”, por geométrico.

El análisis de las pasiones que Spinoza desarrolla es una apuesta por la alegría y la felicidad, basadas en la quietud del ánimo derivada de la recta comprensión de las cosas que nos suceden. Esta alegría sería para Ezquerra apática en el sentido de que va más allá de las pasiones, es “la autoconciencia de Dios en nosotros”. Por fin, nuestro autor nos presenta la política de Spinoza, entendida como el poder de la multitud y analizada de una forma completamente naturalista, ya que se entiende al hombre como una parte de la naturaleza más y no como “un imperio dentro de otro imperio”, como suele considerarse habitualmente separando al hombre de la naturaleza. La naturalización de la política hace que Spinoza, frente a Hobbes, no entienda la sociedad en ruptura con el estado de naturaleza sino más bien como en continuidad con él, de tal manera que los individuos al entrar en sociedad no renuncian a su derecho natural. La ley, en tanto que derecho de la sociedad, supera por combinación, y a la vez conserva, el derecho natural de los individuos en su nueva faceta de ciudadanos. La diferencia esencial entre Hobbes y Spinoza es que el primero diseña una política para hombres impotentes, que han cedido su derecho al soberano al entrar en la sociedad de forma total e irreversible, mientras que Spinoza piensa una política para hombres fuertes, que combinan sus potencias respectivas pero que no las ceden nunca. En consecuencia, el *ius* supone las relaciones entre los individuos en el seno del Estado, como una serie de relaciones horizontales entre individuos, mientras que la *lex* consistiría en una relación vertical entre el Estado y cada uno de