

los diversos estudiosos. En este sentido nos abre al conocimiento de los estudios más importante sobre el pensamiento de Spinoza.

Francisco Javier ESPINOSA

BOLDUC, CARL R.: *Kant et Spinoza. Rencontre paradoxale*, Paris, Éditions du Félin, 2015, 143 p.

El autor parte del rechazo de un lugar común según el cual Spinoza estaría poco presente en la obra de Kant, de modo que aquél no habría influido en la biografía intelectual de éste. Por el contrario, considera que las preocupaciones de Spinoza al redactar el *Tratado teológico-político (TTP)* no estaban muy lejos de las del autor de *La religión dentro de los límites de la mera razón (R)*. Por esta razón, se propone confrontar a los dos filósofos en torno a tres problemas esenciales del pensamiento kantiano: la legitimidad de la libertad de filosofar en el seno de un Estado que deja poco margen de acción a los filósofos en tanto que difusores de las Luces; la relación entre la moral y una religión que no impone ningún culto ni sumisión dogmática, sino sólo reglas morales fundadas en la autonomía humana y no en la voluntad de un Dios trascendente, y finalmente, la hermenéutica bíblica, como arma de lucha contra la superstición, a la que recurre el filósofo para liberar a la razón humana de los prejuicios y para desvelar los fundamentos de la ideología bíblica tradicional en que se apoya el poder político poco ilustrado para impedir que se exprese públicamente el pensamiento libre. Bolduc se propone mostrar que en estos problemas se puede descubrir una anticipación de las tesis de Kant en Spinoza; pero dejando muy claro que esto no signifique que haya identidad entre las dos filosofías, sino más bien que Kant realiza una interpretación muy especial con la que reconstruye el pensamiento de Spinoza para exorcizar su propio spinozismo.

El primer capítulo, intitulado “La construcción del silencio de Kant frente a Spinoza y al spinozismo”, expone cómo el silencio de Kant a este respecto antes de su artículo de 1786, “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?”, no se debe sólo al temor que éste sentía de ser acusado de spinozismo y, por tanto, de amoralismo y de ateísmo, sino también a su modo de entender la filosofía

crítica como un tribunal de la razón que no debe tomar partido entre los contendientes. Esta concepción kantiana de la filosofía afecta de lleno a su manera de entender la historia de la filosofía y de interpretar a los filósofos del pasado. A Kant no le interesa interpretar fielmente la filosofía de Spinoza o de otro autor. Establece una diferencia neta entre el conocimiento histórico de la filosofía de Spinoza y su recuperación filosófica en una historia racional sacada de la naturaleza de la razón humana: “La interpretación que Kant realiza del pensamiento de Spinoza implica la idea de una constante reconstrucción del pensamiento del autor, que saca a la luz las condiciones de otro conocimiento del que aquél es sólo la forma siempre inacabada” (p. 21). El principio hermenéutico del filósofo crítico, según Kant, debe ser “comprender a un autor mejor de lo que él mismo se ha comprendido”. A partir de su revolución copernicana, Kant comprende a los pensadores anteriores, entre ellos Spinoza, de manera creadora, transformando su pensamiento y, por tanto, “comprendiéndolo, si no mejor, al menos de un modo diferente del que él mismo se ha comprendido” (p. 22). Este modo de proceder lleva a muchos comentaristas a afirmar que Kant no leyó a Spinoza o bien no lo estudió a fondo.

Por otra parte, el silencio de Kant —no cita una sola vez a Spinoza en la *Crítica de la razón pura (KrV)*!— respondería a su actitud de prudencia para conservar la confianza de Federico II y protegerse de la censura. Kant es consciente de que su libertad de pensar depende de sus apoyos políticos y de que las ideas radicales de Spinoza y los spinozistas defienden una posición republicana, igualitaria, panteísta y materialista, que identifica a Dios con la naturaleza y cuestiona tanto prácticas religiosas como la monarquía: “con Spinoza —dice Bolduc—, pero sobre todo con el spinozismo, no basta con aniquilar la autoridad de Dios; hay que suprimir también la autoridad política del Estado monárquico” (p. 33). Por esta razón, Kant se mantuvo al margen de la disputa sobre el panteísmo, a pesar de que otros ilustrados le conminaran a intervenir, hasta que Jacobi dirigió contra su filosofía la acusación de *Schwärmerei*.

Así pues, Kant se vio obligado a intervenir en la disputa sobre el panteísmo por el peligro que representaba para su filosofía la acusación de *Schwärmerei*, pero también para salvaguardar la

filosofía en general y la *Aufklärung* en particular. Con este fin, Kant publica su artículo “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?” en la *Berlinische Monatsschrift* en octubre de 1786, unas semanas después de la muerte de Federico el Grande. Su intención es demostrar que la filosofía crítica puede armonizar las exigencias antinómicas de la filosofía y de la religión, pues los problemas surgen de la tendencia natural de la razón a transgredir los límites de su dominio legítimo. Rechaza el “salto mortal” de la fe de Jacobi: Kant no puede creer sin fundamento. Y desmonta las acusaciones de Jacobi transformando la filosofía racional dogmática en *Schwärmerei*. Para ello, rechaza la posibilidad de aplicar a la filosofía un método de tipo matemático como hacen Leibniz, Wolff y Spinoza. La aplicación de este método a la metafísica sólo puede conducir a un sistema ateo, cuyo modelo más acabado es la *Ética demostrada según el orden geométrico*. La filosofía crítica, como conciencia de los límites de nuestra facultad de conocer, es una alternativa al dogmatismo de Spinoza y, por ende, al ateísmo según Kant. La limitación de la razón no desemboca en el irracionalismo como sostiene Jacobi, sino en una crítica que expulsa los misterios de la religión revelada a un más allá que escapa a la razón, y en una religión cuya doctrina revelada está de acuerdo con la razón pura práctica. Por su parte, Jacobi niega que el racionalismo de Kant, que encierra la religión dentro de los límites de la mera razón, permita articular razón y revelación; por el contrario, sólo pretende “conocer la razón sin la revelación y finalmente hacer, como Spinoza, de la religión una superstición” (p. 58).

Finalmente, Bolduc aborda en este capítulo un punto crucial en las relaciones entre Kant y Spinoza, a saber, la crítica kantiana del rechazo spinozista de la finalidad. En el Apéndice de la primera parte de la *Ética*, Spinoza se esfuerza en explicar cómo la afirmación del determinismo supone el rechazo de todo finalismo, por tanto rechaza el libre albedrío, toda elección y toda sumisión servil a leyes trascendentes; en la naturaleza sólo hay causas determinadas y necesarias. En la *KrV*, Kant establece las condiciones epistemológicas del buen uso de la finalidad en la ciencia natural: la causa final es útil bajo la condición de no pretender deducir de ella un conocimiento de la naturaleza. El principio de finalidad debe

usarse sólo como principio regulador para el estudio de la naturaleza. Kant retoma el tema en la *Crítica del Juicio* (*KU*) y considera necesario detenerse en la crítica spinoziana de la ilusión finalista. Pero la interpretación de la finalidad spinoziana que da en el § 73, ignora los principios en que Spinoza basa su crítica y le atribuye tesis que no son las suyas. Bolduc sostiene que Kant malinterpreta intencionadamente la concepción crítica de la finalidad de Spinoza. Se limita a exponer que no se puede demostrar la realidad ni la ausencia de realidad objetiva de un fin natural. Según Kant, “es imposible probar la inexistencia de la finalidad en la naturaleza. Lo único demostrable es la necesidad de postular la existencia de la finalidad y restablecer su buen uso en la naturaleza” (pp. 63s.). El autor considera paradójica la postura de Kant en este punto: aunque la razón especulativa no puede demostrar la existencia de la finalidad, Kant la considera válida en nombre del ideal de coherencia. Pero admite también que la observación de las cosas naturales, p. ej., de una brizna de hierba, puede hacernos descubrir la existencia de la finalidad, reforzando nuestra opinión hasta convertirla en saber. Kant se permite de este modo relegar al olvido la herencia de la crítica spinozista de la finalidad y de todas sus manifestaciones, como si se debieran a una historia ajena a la razón. Bolduc explica la negativa de Kant a discutir los argumentos de Spinoza sobre la finalidad por tres causas: su nueva concepción de la finalidad; su deseo de marcar distancias con el spinozismo como la filosofía más representativa del dogmatismo, y su temor a la censura.

El segundo capítulo aborda el tema de la libertad de filosofar (o de pensar). Bolduc comienza señalando que Kant es plenamente consciente de que debe dosificar cuidadosamente las informaciones que expone a la curiosidad del público, dado que vive en un contexto en que la libertad de pensar y publicar lo pensado no están garantizadas como derechos fundamentales. Esto explicaría que Kant no creyera posible expresarse públicamente sobre la relación de su filosofía con la de Spinoza. Especialmente difícil le resultaría tras la muerte de Federico II y la subida al trono de Federico Guillermo II y la sustitución del barón von Zedlitz por el pastor Johann Christoph von Wöllner, que endureció la censura contra los ilustrados, incluido Kant. Este recibió el 1 de octubre de 1794 una

amonestación del nuevo rey por las ideas expuestas en la *R*, que suponían subordinar la religión y la política a la moral, de modo que la religión debía servir de modo útil a la moral y la moral debía guiar la acción política, por lo que Federico Guillermo II ve las críticas de Kant a la religión revelada como la difusión de la herencia de la Revolución francesa. En *El conflicto de las Facultades (SdF)*, Kant confiesa no entender por qué se le amonestó por una obra ininteligible para el público, dirigida sólo a la minoría de los especialistas y que empleaba una técnica de escritura esotérica. No obstante, respeta el poder político y acepta suspender por un tiempo toda comunicación de sus pensamientos sobre las Sagradas Escrituras y el cristianismo; pero entiende que esto no supone renunciar a su autonomía y a su capacidad de pensar por sí mismo, pues la libertad de pensar no nace para él, como para los ilustrados, de la comunicación y de la discusión racional en el espacio público más allá del espacio de los especialistas. La libertad de pensar significa para Kant que la razón no se somete a ninguna otra ley que la que ella se da a sí misma. Su reivindicación corresponde a una verdadera exigencia sistemática que atañe a la investigación científica de la verdad.

Ahora bien, el punto central del tema de la libertad de filosofar radica en la cuestión de la responsabilidad social del filósofo. Es un problema político fundamental del filósofo, en la medida en que crea una división de la sociedad entre la multitud y la élite que piensa con libertad. La solución kantiana al problema de la libertad de pensar en *SdF* se basa en su distinción entre el *Schulbegriff* y el *Weltbegriff* de la filosofía. En esta obra Kant espera que el poder gubernamental produzca por sí mismo un derecho que limite su propia influencia y garantice autonomía a la filosofía en el seno de la Universidad. Para ello ha de haber una Facultad de Filosofía independiente de la coyuntura política y dedicada a la investigación de la verdad desde el punto de vista de la razón pura sin injerencias del poder político. La libertad de filosofar sólo es posible si el gobierno reconoce la distinción entre la esfera privada y la pública, de modo que los filósofos tengan plena autonomía para buscar y enseñar la verdad en el seno de las facultades universitarias, en la medida en que su saber teórico no tendría efectos políticos por ser incomprensible para el gran público. Kant propone, pues, crear un

espacio de libertad donde los filósofos pudieran hacer un uso libre de su razón y establecer una comunicación entre sabios. Ahora bien, resulta evidente que su propuesta no libera el espacio público de los prejuicios, de la superstición de la religión revelada ni de la corrupción. Bolduc se pregunta si una filosofía como la kantiana, que se pregunta por la responsabilidad del filósofo en su *Weltbegriff*, no corre el riesgo, al confinar la investigación filosófica en los intereses meramente profesionales de los especialistas, de reducirse a la disciplina puramente técnica expuesta en su *Schulbegriff*, alejada de las auténticas preocupaciones humanas.

Bolduc expone que, a diferencia de Kant, Spinoza considera la libertad de pensar como un combate político radical entre el vínculo social y la libertad pública. La libertad de filosofar no se presenta en Spinoza sólo bajo la forma de libertad para perfeccionar su entendimiento, sino también como fundamento del vínculo social. La novedad del *TTP* no radica tanto en su contenido teórico sobre la libertad de pensar, sino en que piensa esta noción como un combate destinado a defender una libertad pública para el conjunto de los ciudadanos frente a una dominación teológico-política. El programa filosófico del *TTP* es además un programa político en la medida en que tiende a transformar las relaciones entre religión y Estado, entre revelación y razón en el horizonte de la secularización por medio de su crítica radical de la religión revelada. No cabe duda de que Kant y Spinoza están convencidos de que la libertad de pensar es una necesidad natural en la que arraiga toda libertad y de que el papel del poder político es promover el avance de la autonomía de la filosofía hacia una mayor libertad. Sin embargo, de la confrontación entre los dos filósofos, Bolduc concluye que cada uno aborda el problema según su temperamento filosófico: Kant, más apto para aclarar las exigencias de la científicidad filosófica que para transformar el mundo, limita la libertad de filosofar porque forma parte del fundamento de su filosofía imponer al hombre la obligación de obedecer a las leyes exteriores, aun cuando estas leyes puedan ser injustas e inmorales; por el contrario, para Spinoza “la libertad de filosofar implica una defensa radical, es decir, política, de la libertad pública; concierne al conjunto de los hombres, entendidos individual y colectivamente, en cuestiones de autoridad política y religiosa” (p. 95).

El capítulo tercero, intitulado “*La religión dentro de los límites de la mera razón* como texto spinozista: la relación entre la religión y la moral”, parte de la constatación de que, con independencia de que Kant hubiera leído el *TTP* o no, existe una convergencia entre las concepciones de la religión revelada de Kant en la *R* y de Spinoza en el *TTP*. Para ambos autores, el proceso de emancipación del pensamiento con sus consecuencias sociales y políticas es irrealizable sin pasar por la crítica de la religión revelada y sin apoyarse en la autoridad moral de la Escritura. Ambos defienden que la Escritura como documento revelado contiene el núcleo de la moral. No obstante, lo hacen por caminos muy diferentes. Kant subordina la interpretación de la Biblia a posiciones morales extrínsecas contenidas en su filosofía, en la medida en que postula que la religión moral está oculta en la razón humana y que se puede usar su saber para hallar un sentido moral en el texto bíblico. Por el contrario, Spinoza rechaza la pretensión de establecer el verdadero sentido del pensamiento de los autores de la Escritura a partir de intereses extrínsecos, como pretenderá Kant, porque llevaría a instituir una nueva autoridad eclesiástica y un nuevo clero o un nuevo género de pontífices “que suscitaría más bien la risa de la masa que su veneración”. Por ello, Spinoza propone un método histórico de interpretación de la Escritura acorde con el de la interpretación de la naturaleza. Este método parte de datos históricos ciertos para inducir a partir de ellos el pensamiento de los autores, superando nuestros prejuicios y teniendo en cuenta sólo la vida, estudios y costumbres de los autores. Pero lo decisivo para Bolduc es la importancia esencial que adquiere el método hermenéutico en los dos filósofos, debido a que la hermenéutica bíblica no es para ellos “una actividad secundaria, sino una vía esencial del compromiso social y político del filósofo” (p. 102). En el siguiente capítulo sobre “La hermenéutica bíblica en Spinoza y Kant”, Bolduc explicita el núcleo de su tesis sobre el “encuentro paradójico” de los dos autores, confrontando sus posiciones sobre la interpretación de la Biblia en *TTP* y en la *R*. En su método de interpretación bíblica, Kant y Spinoza expresan su personal compromiso social y político con la reivindicación de la libertad de filosofar frente al poder teológico-político establecido. Spinoza, por su parte, considera necesaria una crítica de las Es-

crituras Sagradas como libro con noticias científicas y como autoridad en cuestiones de política para reorganizar la religión revelada o histórica. Parte de una distinción entre conocimiento natural y conocimiento profético. El conocimiento por la luz natural ha sido inscrito por Dios en el espíritu humano. Esta revelación natural no tiene nada que ver con la religión histórica, que abarca el judaísmo, el cristianismo y el islamismo. Se trata de un conocimiento inmediato que contiene en nuestro espíritu la naturaleza de Dios y participa de ella. La profecía es una forma de revelación interpretada por la imaginación de los profetas, a los que Dios no les revela ninguna tesis filosófica, sino que adapta sus mandamientos a lo que estos pueden comprender según su temperamento. El objeto de la profecía es producir obediencia y un hábito, con el fin de guiar a la multitud apasionada y determinar su potencia o impotencia pasional a una actividad favorable a la vida común. El profeta no enseña un saber, ni demostraciones matemáticas, ni verdades especulativas, “sino una manera sencilla de obedecer a Dios” (p. 111). Una vez descifrado el contenido esencial de la religión histórica mediante su método hermenéutico, Spinoza propone una “religión universal”, que carece de significación especulativa; es sólo una religión de la conducta moral y sólo contiene ideas morales muy generales, como las de justicia y caridad, que implican la ayuda mutua entre los hombres. Bolduc pone de relieve el interés que encierra el encuentro de Kant y Spinoza en el problema de la racionalidad de la religión, en tanto que Kant parece seguir a Spinoza en su crítica de la religión, al indagar si la revelación es interior o debe basarse en la revelación bíblica. Así Kant distingue entre “una fe de orden histórico” ligada a la revelación empírica, conocida históricamente, la cual no puede ser convincente para todos, y una “fe pura de la razón práctica”, invariable, ligada a la “revelación divina”, esto es, a la voluntad legisladora de Dios, inscrita en el corazón del hombre y conocida, pues, universalmente por todos. La verdadera religión consiste sólo en la intención de observar todos los deberes como mandatos de Dios; por tanto, implica una completa libertad de culto y un verdadero culto moral. Sustituir la ley moral inscrita por Dios en el corazón del hombre por una ley estatutaria conocida históricamente a través de la tradición o de la Escritura, significa privar al

hombre de su libertad. La religión moral pura no tiene ninguna necesidad de una revelación indirecta ni de relatos históricos ni siquiera de ceremonias, porque está presente en todo hombre. Kant les niega toda significación teórica a los dogmas y las leyes estatutarias contenidos en las religiones históricas y sólo ve en ellos una especie de sentido moral capaz de orientar la acción hacia lo inmediatamente útil y bueno para el hombre. La existencia de estas leyes estatutarias sólo se justifica por la debilidad moral del hombre. La obediencia a estas leyes estatutarias sirve para guiar a la masa sometida a una Iglesia, pero al precio de privar al creyente de su libertad de conciencia. Según Kant, la creencia ilusa de que la ley estatutaria reemplazará los principios éticos aplaza todo esfuerzo en pro de la religión verdadera y “transforma el culto de Dios en puro fetichismo”. Cuando se pretende agradar a Dios mediante presuntos cultos como la oración, la frecuentación de la iglesia, el bautismo o la comunión, que son sólo medios de vivificar en una comunidad la intención moral de sus miembros, la religión se convierte en el más grave de los pecados: la idolatría.

Bolduc concluye que “la crítica kantiana de la religión histórica es tan violenta como la de Spinoza, tanto en el contenido como en el estilo” (p. 135). Los dos niegan que la religión sea un saber dogmático sobre la naturaleza de cosas que sólo competirían a la teología y la asimilan a una fe práctica. Kant podría haberse inspirado en Spinoza al determinar que la salvación no requiere un saber bíblico sobre Dios, pues la salvación por la fe no depende de un conocimiento sino de la obediencia. Para Kant, la verdadera religión racional universal se funda en las leyes morales reveladas por la razón pura. Por el contrario, la religión cultural, fundada en la revelación, sólo tiene un valor particular; es “una fe servil y mercenaria”, que no se puede considerar santificante porque no es moral. Sólo la fe religiosa moral puede mejorar las almas; la fe religiosa cultural sólo puede ser un medio para su realización y difusión. De este modo, Kant convierte la religión en *ancilla ethicae* y abre el camino hacia la secularización de las Sagradas Escrituras y del conjunto de la sociedad civil. “En cierta medida —escribe Bolduc—, estos argumentos reflejan bien la influencia de Spinoza que exige una salida progresiva de las religiones históricas como fenómenos de la imaginación y de las pasio-

nes por medio de la transformación de la imaginación en imitación de la razón, transformación que debe llevarse a cabo en el contexto teológico-político del Estado. Asimismo, sigue siendo válida la idea según la cual el racionalismo de Spinoza habría ofrecido a Kant y a la *Aufklärung* argumentos que ponían en peligro la comunidad y el Estado a la vez” (p. 124).

Julián CARVAJAL

CAMPOS, Andres Do Santos (Ed.), AAVV: *Spinoza and Law*, Burlington, Ashgate Publishing Company, 2015, 415 p.

Este libro se integra en la colección *Philosophers and Law* cuyos objetivos determinan la orientación del contenido de las publicaciones, lo que significa que este libro no ha sido concebido como un proyecto particular del compilador. La serie a la que pertenece se centra en autores cuyos estudios sobre el pensamiento jurídico de Spinoza son bien conocidos. El volumen está integrado por un representativo elenco de textos redactados en lengua inglesa (alguno de ellos traducido *ad hoc*). El libro no responde, por tanto, a un intento colectivo por avanzar en dirección hacia una investigación sobre Spinoza y el Derecho, sino que se trata de una recopilación de artículos anteriores y ya publicados, considerados especialmente relevantes para el estudio de la cuestión. Resulta curiosa la opción de conservar el formato original de cada artículo, en lugar de uniformar el formato de publicación, lo que visto desde el lado positivo aporta dinamismo a la lectura. Destaca además el recorrido cronológico ofrecido por los textos reunidos en el volumen: el estudio más antiguo se remonta a 1927, mientras que el último es de 2014. Inevitablemente, este rasgo asegura la diversidad de interpretaciones así como también la pluralidad de problemáticas tratadas. Andrés dos Santos Campos, como compilador, imprime cierto orden al conjunto, estructurando la veintena de estudios en cinco grandes apartados.

En la Primera parte se ofrece una aproximación general a la concepción del Derecho en Spinoza. Huntington Cairns (1948) traza las líneas principales de su pensamiento referido a la ley natural, la ley divina y la ley positiva. Cairns apunta en su