

El orden cronológico y el orden estructural en el pensamiento jurídico de Spinoza

Autor: Rafael Vega Pasquín

Profesor de Filosofía del Derecho, Universidad Pontificia Comillas ICADE.

Resumen

Esta investigación trata sobre el derecho, la equidad y el orden justo en el pensamiento del filósofo Baruch Spinoza. Estudiaremos algunos puntos centrales del pensamiento de Spinoza y veremos el atractivo y sugerente traslado de estos problemas al específico ámbito de la aplicación de las leyes y la finalidad propia del derecho.

Palabras clave: estructura de pensamiento, interpretar y comprender, orden cronológico y orden estructural, distribuir con justicia

Abstract

This research is about the law, fairness and justice order in the philosopher Baruch Spinoza's thought. We are going to examine some main points of Spinoza's thought and also we are going to see the attractive and full of suggestions transfer of this questions to the rule's application and the own purpose of law.

Key words: thought's structural, interpret and comprehend, chronological order and structural order, justice distribution.

Recibido:12.04.2007

Aceptado:15.05.2007

I. Introducción

Este artículo tiene como objeto poner en cuestión y analizar críticamente el problema del derecho, la legislación y la concordia en la filosofía de Spinoza. O de modo más preciso, a propósito del estudio de ciertos puntos del pensamiento jurídico de Spinoza buscamos comparar estructuras de pensamiento, apropiarnos del mejor bagaje spinozista y apuntar una particular interpretación de su filosofía. Si bien la intención inicial es la de centrarme en el pensamiento jurídico de Spinoza, hemos de advertir que la extrema coherencia y unidad de la filosofía spinozista, su recia metafísica, nos obligará permanentemente a señalar y destacar las oportunas conexiones con su gnoseología, su ética y su pensamiento político. Se trata, pues, de estudiar algunos puntos centrales del spinozismo para de esta forma retomar y desarrollar la lección y el ejemplo de uno de los pensadores más heterodoxos y sugerentes de la historia de la filosofía. Asimismo, trataré principalmente de salvar la extendida confusión entre el objeto y el método de conocimiento. En concreto, trataré de perfilar claramente el objeto y el método del saber jurídico. Por lo que el presupuesto explícito del que parto es que el saber jurídico se dirige a un fin concreto: su objeto, decimos, no es sino saber distribuir con justicia. Por lo tanto, el conocimiento y desarrollo de las técnicas apropiadas para la aplicación equitativa de las leyes, no dejará de ser sino un método al servicio de dicho objeto.

II. Planteamiento del debate

En este artículo partimos de la distinción básica entre el orden cronológico y el orden estructural y, a partir de dicha distinción, vamos a ordenar los diferentes problemas y cuestionamientos que a lo largo de esta investigación se susciten. Decimos, pues, que se puede y se debe distinguir en la labor filosófica un orden cronológico y un orden estructural. Distinguiremos estos órdenes analíticamente, sabiendo que son órdenes imbricados el uno en el otro y, en definitiva, inseparables. Esto es, se trata de retomar la historia de la filosofía, para que podamos seguir haciendo filosofía; se trata de impulsar y desarrollar el pensamiento filosófico, para que, finalmente, dicho pensamiento pueda ser considerado historia de la filosofía. Llamaremos orden cronológico al orden propio del tiempo. Y de este modo, para ordenar el antes y el des-

pués, nos ayudan las características comunes que perfilan las diferentes épocas históricas y las clasificaciones de los historiadores. Pero, como filósofos, completaremos el orden cronológico con el orden estructural. Es decir, el orden de los conceptos, de los desarrollos del conocimiento, de los sistemas filosóficos; que no es un orden que dependa del tiempo, de modas pasajeras ni de corrientes o movimientos intelectuales dominantes en el momento en que el filósofo escribe. Así pues, señalamos desde el principio que el método de las estructuras de pensamiento será el método que se utilizará en este artículo para, teniendo en cuenta y apoyándonos en el orden cronológico, llevar a cabo, a su vez, un orden estructural.

De esta manera, como filósofo, Spinoza prefirió la lógica, el razonamiento, la geometría y rechazó los mitos, las fábulas y, señaladamente, la superstición. Pero Spinoza además, desde un orden cronológico, aparece como un precursor de las ideas ilustradas, como un filósofo cuyas aportaciones y planteamientos apenas son comprendidos en su tiempo. Y ya no sólo sus ideas y sus escritos, sino su comportamiento y su modo de vida resultaban chocantes para la mentalidad de su época. El racionalismo absoluto de Spinoza es, pues, el germen de posteriores aplicaciones y muy diversos desarrollos en la historia de la filosofía. Ahora bien, para ordenar estructuralmente nuestro estudio tomaré como referencia a Paul Ricoeur, como uno de los maestros de la hermenéutica contemporánea, y su acertada inclusión de Marx, Freud y Nietzsche en la que da en llamar Escuela de la Sospecha. Y así, se podrán rastrear y encontrar los orígenes spinozistas del psicoanálisis de Freud, de la consideración de la moral de Nietzsche o del tratamiento de la ideología de Marx. Para RICOEUR, *“Frente a la ‘ilusión’, a la función fabuladora, la hermenéutica desmitificante plantea la ruda disciplina de la necesidad. Es la lección de Spinoza: uno se descubre primero esclavo, comprende su esclavitud y se vuelve a encontrar libre en la necesidad comprendida. La Ética es el primer modelo de esta ascesis que debe atravesar la libido, la Voluntad de Poder, el imperialismo de la clase dominante. Pero, en cambio, ¿no le falta a esta disciplina de lo real, a esta ascesis de lo necesario, la gracia de la Imaginación, el surgimiento de lo posible? Y esta gracia de la Imaginación, ¿no tiene algo que ver con la Palabra como Revelación? Esto es lo que está en juego en el debate.”*¹ Ricoeur nos sitúa en el centro del debate y encuentra los hilos que conectan el pensamiento de Spinoza con la Escuela de la Sospecha. Ello nos conduce directamente al problema del método. Hemos, pues, de estudiar más profundamente las estructuras de pensamiento que nos permitan comprender las diversas y aparentemente contradictorias interpretaciones. Junto a la exposición y explicación de un orden cronológico, tratamos de introducir un orden estructural comprensivo. Y esto es, en definitiva, lo que está en juego: ordenar los conceptos y aportaciones particulares de los diferentes filósofos a lo largo de la historia de la filosofía.

Paul Ricoeur expone el conflicto de las interpretaciones. Esto es, Ricoeur realiza el traslado al específico ámbito filosófico de un problema de contexto más amplio. El

¹ RICOEUR, P., *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI, 2002, p. 35.

conflicto de las interpretaciones entendido como el pensamiento que se enfrenta, que plantea como excluyentes vanguardia y clasicismo, que sólo reconoce el choque entre modernidad y tradición. Y así, para Ricoeur, la denominada Escuela de la Sospecha, integrada por Marx, Nietzsche y Freud, tiene como principal objetivo desvelar. Es una filosofía crítica, un pensamiento que trata de desvelar lo que está oculto, aquello que ha sido ocultado por la tradición cultural, en suma, de reivindicar aquello de lo que nos han privado. La función de la filosofía aquí, es el de una interpretación crítica, demoledora, conscientemente destructora. Se trata de desvelar el sentido oculto, de mostrar la verdad aunque sea desagradable. Desde este enfoque parece que se ha de estar siempre a la contra, se sospecha de la tradición cultural, en definitiva, tomamos conciencia de los engaños que hemos heredado. Inevitablemente el conflicto de las interpretaciones así planteado nos conduce a una empresa tan atractiva como arriesgada, la de romper con el bagaje cultural del pasado y rechazar toda tradición heredada. Para Paul Ricoeur este tipo de filosofías son reductoras, o dicho de otra manera, no son suficientes porque se quedan, podríamos decir, en la parte negativa de la interpretación. Hallamos carencias, faltan cosas, y de ahí la necesidad de lo que podemos llamar una nueva hermenéutica. Es decir, junto a la interpretación crítica hace falta, ahora, un interpretación fundadora, por lo que junto a la parte negativa de la interpretación, se ha de dar paso a la parte positiva y desarrollarla. El conflicto de las interpretaciones servirá ahora para integrar un discurso común. Admitimos, por ello, que la historia de la filosofía se nutre tanto del saber de los clásicos como de las aportaciones de vanguardia y que, en consecuencia, cabe conjugar oportunamente tradición y modernidad.

Hemos dicho que las interpretaciones críticas y psicoanalíticas se centran, en último término, en una fórmula negativa. Su tarea consiste en denunciar el doble sentido de las cosas, considerarán inexcusable y primordial hacer aparecer el sentido oculto. Por todo ello, la crítica ha de ser feroz e implacable para que su fuerza corrosiva consiga los objetivos. Y así, simplificando, se dirá: sólo la negación es abierta y libre. La interpretación hermenéutica, en cambio, propone una fórmula positiva. A la labor filosófica, tras la crítica y la denuncia del doble sentido, le corresponde ahora, la fundación y restauración del sentido. Y esto, precisamente, la fundación y restauración del sentido es lo que está en juego en el debate. Ahora bien, hemos de advertir que ello no supone el regreso a viejos teologismos. La Palabra de la que nos habla Ricoeur es la de la hermenéutica contemporánea; o si se quiere la de la filosofía fundadora, esto es, la del lenguaje capaz de recrear y, por tanto, de cumplir con su función reveladora de nuevos horizontes en el actuar del hombre (hablamos de la Palabra y de la Revelación, pues, en esta acepción). Desde este enfoque, junto a lo real y lo necesario, hemos de aportar –viene a decirnos Ricoeur- la gracia de la imaginación y el surgimiento de lo posible. Es decir, saber integrar las interpretaciones críticas y fundadoras, saber sintetizar las interpretaciones combativas y recreadoras. Éste es, pues, el contexto general de nuestro estu-

dio: el análisis de la filosofía jurídica spinozista a la luz del conflicto de las interpretaciones.

III. El método de las estructuras de pensamiento

Para nuestro estudio, ya lo hemos adelantado, vamos a desarrollar un método preciso, el método consistente en comparar estructuras de pensamiento. Esto es, comparamos la estructura de pensamiento moderna (en la que tradicionalmente se ubica la filosofía de Spinoza) con una estructura de pensamiento de referencia. Y esta estructura de pensamiento primera va a ser la aristotélica, en tanto que sintetiza las filosofías de la Antigüedad clásica, pero, principalmente, en tanto que nos sirve como una estructura de pensamiento más comprensiva; esto es, una estructura de pensamiento que permite articular los demás sistemas filosóficos. Se ha de entender una estructura de pensamiento como un orden teórico abarcador, un modelo comprensivo. O expresado sintéticamente, la estructura de pensamiento como la unidad de inteligibilidad del estudio filosófico. Se trata de hallar, comparar y relacionar conceptos filosóficos comunes a diferentes épocas históricas o, en definitiva, de una auténtica ordenación estructural. Y en este sentido, y esto es lo verdaderamente importante, el método estructural es un método no reductivo de investigación filosófica. Es decir, puede ser entendido y desarrollado como método histórico y como método filosófico al mismo tiempo. De este modo, se podrán exponer las diferentes interpretaciones sobre las cuestiones clave del spinozismo, llevar a cabo matizaciones y puntualizaciones críticas. Y de igual modo, nos permitirá aportar nuevas interpretaciones, así como recrear el sentido de las diversas estructuras de pensamiento evitando caer tanto en historicismos como en estructuralismos. Es decir, tratamos de conjugar las interpretaciones críticas junto con las interpretaciones fundadoras. Para André de Muralt, al que tomaremos en este punto como referencia clave, el devenir entero de la historia de la filosofía occidental es el ejercicio original que se realiza a partir de los principios establecidos por la filosofía griega². Para llevar a cabo su orden estructural Muralt distingue: 1) la estructura de lo común aristotélico y 2) la estructura de la distinción formal *ex natura rei*, de origen escotista. Es decir, distingue entre la estructura de pensamiento aristotélica y la estructura de pensamiento moderna; entendiendo la modernidad en sentido muy amplio, dado que en este orden estructural tan moderno sería Kant como Ockham. De este modo, la metafísica de Aristóteles se ocupa de lo que es, en tanto que es. Su preocupación consiste en dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿cómo decir lo que es, en tanto que es? Y para

² LEÓN, F. y FERNÁNDEZ, V., "Estudio introductorio" en *La estructura de la filosofía política moderna*, A. de Muralt, Madrid: Istmo, 2002, pp. 12 y 13, señalan el verdadero alcance de estos planteamientos, "Muralt afirma que la filosofía occidental contemporánea tiene un origen que es teológico y, por tanto, medieval. (...) Volver a situar los puntos críticos, trazar nuevas líneas de enlace entre doctrinas y filósofos para explicar el porqué, el desde dónde y el hacia dónde de las filosofías, significa, entonces, asumir de nuevo la labor de pensar la historia de la filosofía."

ello Aristóteles sólo distingue entre el ser de naturaleza y el ser de razón. No hay sino dos únicas distinciones: la distinción real y la distinción de razón. O lo que es igual, la distinción dada en la realidad y que la razón constata. Y la distinción operada en la mente humana y que, por lo tanto, se constituye en razón. Para Aristóteles, por oposición a la estructura de pensamiento moderna, no hay potencia divina, *causa sui* o poder de ningún tipo capaz de modificar esto. Y, por supuesto, es impensable hacer depender al saber del hombre de una potencia absoluta encargada de garantizar que el conocimiento de los entes de razón se corresponda con los entes reales. Ockham, en efecto, considera insalvable la separación entre nombres y cosas. Pero Escoto introduce la distinción formal abriendo, con extrema sutileza, un nuevo modo de pensar en la filosofía occidental.

La filosofía aristotélica es la filosofía del ser común, que aquí denominamos estructura de pensamiento aristotélica; frente a la filosofía de las distinciones formales de Duns Escoto, que aquí llamaremos estructura de pensamiento moderna. MURALT advierte la singular importancia de lo que llama el punto de partida escotista, *“La sustancia individual es para Duns Escoto el conjunto unificado, sea de componentes físicos (materia y forma), sea de constitutivos formales denominados en la tradición escotista grados metafísicos. Nada más hasta ahí que aristotelismo bastante corriente, se diría, pues también para Aristóteles toda cosa se compone de materia y forma, y se resuelve en diversas entidades específicas y genéricas. Sin embargo, lejos de formar una unidad sustancial pura y simple, absoluta y una por sí, tanto los componentes físicos como los grados metafísicos de la sustancia constituyen una superposición jerárquica de formas, una unidad de orden por sí –coronada en el segundo caso por una forma unitiva-, en cuyo seno cada una de estas formas es, como explica Duns Escoto, distinta realmente, en lo que concierne a la materia y a la forma, o formalmente ex natura rei, en lo que concierne a los grados específicos y genéricos, y en ambos casos separable realmente una de otra, si así lo quisiera Dios de potentia absoluta.”*³ Esta singular aportación escotista, la distinción formal ex natura rei, se opone a la filosofía aristotélica. Y sin embargo, parece nutrir ciertamente la estructura de pensamiento moderna que Francisco Suárez, primero, y René Descartes, después, van a divulgar por toda Europa. En esta misma línea, afirma DELEUZE, *“En nada creemos menguar la originalidad de Spinoza reemplazándole en una perspectiva que ya era la de Duns Escoto. Debemos dejar para más adelante el análisis de cómo Spinoza interpreta por su cuenta la noción de univocidad, y cómo la comprende de una manera totalmente diferente a la de Duns Escoto.”*⁴ La estructura de pensamiento aristotélica es la filosofía del ser en acto. Hablamos, pues, en la estructura de pensamiento aristotélica de la unidad necesaria del ser y del conocer; frente a todo tipo de filosofías, teologismos y misticismos en las que al ser se le atribuye una existencia

³ MURALT, A. de, *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Madrid: Istmo, 2002, p. 54.

⁴ DELEUZE, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona: Muchnik Editores, 1999, p. 43.

inabarcable o misteriosa. Radicalmente opuesta, entonces, a toda estructura de pensamiento articulada para descubrir y describir esencias trascendentes que permitan explicar el todo (o la pluralidad de las cosas) desde la potencia de un ser primero.

Se van a comparar, entonces, estructuras de pensamiento teniendo como referencia para este estudio los postulados básicos de una estructura de pensamiento más comprensiva que, como hemos dicho, es la estructura de lo común aristotélico. En efecto, utilicemos brevemente el método de las estructuras de pensamiento. Compararemos, por ejemplo, la filosofía ética de Aristóteles y la filosofía ética de Spinoza en un punto concreto: el hombre. ARISTÓTELES señala que el hombre es deseo deliberado, que el principio del hombre es la elección. *“El principio de la acción es, pues, la elección –como fuente de movimiento y no como finalidad-, y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo. De ahí que sin intelecto y sin reflexión y sin disposición ética no haya elección, pues el bien obrar y su contrario no pueden existir sin reflexión y carácter. La reflexión de por sí nada mueve, sino la reflexión por causa de algo y práctica; pues ésta gobierna, incluso al intelecto creador, porque todo el que hace una cosa la hace con vista a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (ya que es fin relativo y de algo), sino la acción misma, porque el hacer bien las cosas es un fin y esto es lo que deseamos. Por eso, la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente y tal principio es el hombre.”*⁵ La acción y la verdad van unidas para Aristóteles. La sabiduría práctica y la sabiduría teórica se desarrollan en el acto operativo del hombre natural. Aparecerá así el desarrollo de una ética acorde a una estructura de pensamiento, la del ser en acto. De otro lado, SPINOZA sostiene que el hombre es deseo consciente. *“El alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo.”* E, igualmente, argumenta el filósofo holandés, *“Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama voluntad, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito; por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar. Además entre ‘apetito’ y ‘deseo’ no hay diferencia alguna, si no es la que el ‘deseo’ se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de su apetito, y por ello puede definirse así: el deseo es el apetito acompañado de la consciencia del mismo. Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos.”*⁶ La esencia del hombre es el deseo, dado que el deseo es su base material, lo sustancial de la naturaleza humana. El desarrollo del intelecto, la fuerza de lo consciente es, sin embargo, y en cierto modo, lo accidental de la naturaleza del

⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VI, 1139a 31-1139b 7 (Traducción y notas de Julio Pallí), Madrid: Editorial Gredos, 2000.

⁶ SPINOZA, *Ethica* III, prop. 9 y esc., (Introducción, traducción y notas: Vidal Peña), Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 183. Aquí aparecen, expuestos con rotundidad por Spinoza, el *conatus* humano y el deseo.

hombre. No en vano Spinoza dirige sus posturas filosóficas a una selecta minoría y su *Ethica* no esconde que se trata de una ardua tarea, de un camino difícil, raro e ingrato que no todos los hombres quieren seguir. Lo consciente, no obstante, es la forma superior de aquella base material; como Spinoza se esfuerza en demostrar, razonar y esclarecer pormenorizadamente. De ahí que acertadamente se hable de la ética spinozista como de una especie de racionalismo intelectualista. Con este breve esbozo de las filosofías éticas de Aristóteles y Spinoza, en suma, se puede apreciar cómo el método racionalista de Spinoza se irá alejando del hombre natural y va a desembocar finalmente en una interpretación crítica de la naturaleza humana. La filosofía spinozista se dirige a desembarazarse de los prejuicios culturales, a desvelar los engaños del poder político y religioso y, señaladamente, a combatir la superstición. Estamos ante un sistema filosófico que debemos encuadrar en lo que hemos denominado interpretaciones críticas y, por todo ello, semejante a las interpretaciones de la Escuela de la Sospecha, que tiene como destacados maestros a Marx, Freud y Nietzsche. Es decir, según lo hasta aquí expuesto, con Spinoza estaríamos ante un modo de pensamiento semejante a lo que se ha dado en llamar la Escuela de la Sospecha y frente a la estructura de pensamiento aristotélica, en tanto que filosofía del ser en acto.

IV. El conflicto de las interpretaciones

El presente artículo ha de responder a una pregunta aparentemente sencilla: ¿por qué y en qué sentido decimos que la filosofía spinozista pertenece a la estructura de pensamiento moderna? Y para responderla partiré de las interpretaciones dominantes y más autorizadas, confrontándolas y comparándolas con la interpretación que aquí se sostiene. Dicho análisis y comparación tendrá ineludiblemente que remitirse a un modelo más comprensivo, esto es, a aquel modelo que permita ordenar y entender mejor las diversas interpretaciones. Es decir, el modelo comprensivo de las estructuras de pensamiento. De este modo, se recogen las principales interpretaciones de la filosofía de Spinoza, tratando de articularlas en una estructura comprensiva. E, igualmente, al mostrar el modelo comprensivo del que partimos, cabe sin gran esfuerzo entender la ordenación, exposición y desarrollo de las interpretaciones manejadas. En efecto, hemos planteado el debate y hemos indicado el método de trabajo. Llegamos, ahora, a un punto en el que se hace necesario el examen y la consideración de las interpretaciones de Spinoza. Parece, por lo tanto, que la filosofía spinozista se suele interpretar, al menos, desde dos principales posiciones. Desde la más común de ellas se sostiene que dicho sistema filosófico es un destacadísimo desarrollo de la filosofía de Descartes, eso sí, incorporando la singularidad judía de Spinoza. Incluido entre los filósofos racionalistas, lo que distingue a Spinoza, siguiendo la interpretación de Gueroult, es su racionalismo absoluto⁷. Desde este enfoque,

⁷ GUEROUT, M., *Spinoza. I-Dieu. (Ethique, I)*, Editions Aubier-Montaigne, 1968, p. 9.

el deseo místico que impulsa la filosofía de Spinoza se sacia en la simple expansión de la razón, y esto es lo que singularizaría y especificaría al filósofo judío frente a Descartes, Leibniz y Malebranche. Spinoza, en la interpretación de Martial Gue-roult, encarna la especulación pura y, a partir de ahí, el filósofo judío afrontará y desarrollará la sed de comprender y el amor a la libertad. Pero, desde otro ángulo, se defiende que tanto la filosofía spinozista como la filosofía leibniziana constituyen la primera reacción al cartesianismo, las primeras vías que abren paso a una filosofía anticartesiana. “De cualquier modo, -sostiene NEGRI- los modelos de sociedad fundada en la apropiación se diferencian en términos ontológicos: en Hobbes la libertad se inclina ante el poder; en Spinoza, el poder ante la libertad. Es extraño: una vez más, el pensamiento de Spinoza se revela como una gigantesca anomalía. En efecto, definir su pensamiento, como lo haremos, significa casi negar su pertenencia a la historia.”⁸

Pero los postulados de Antonio Negri habían sido expuestos de un modo quizás más moderado y ajustado por DELEUZE. “En la medida en que puede hablarse de un anticartesianismo de Leibniz y de Spinoza, ese anticartesianismo se basa en la idea de expresión.”⁹ Mas, en cualquier caso, ya sea como una forma de desarrollo de los postulados de Descartes, ya sea como una sutil oposición al pensador francés, se toma como referente la filosofía cartesiana. En el presente estudio, sin embargo, nuestro método es el de las estructuras de pensamiento. Parece, pues, que dichas interpretaciones de la filosofía spinozista, que aparecen como excluyentes o contradictorias, se pueden comprender desde un enfoque más abarcador. Ahora bien, si el modelo de las estructuras de pensamiento es más comprensivo ha de probarse. De este modo, decimos que una filosofía anticartesiana de la que parte Spinoza puede entenderse, sin contradicción, como un racionalismo absoluto. Y ello porque la referencia a la filosofía de Descartes no es una referencia comprensiva válida. Lo que aquí sostengo es que el spinozismo y el cartesianismo, con sus similitudes y sus diferencias, comparten una misma estructura de pensamiento (la estructura de la distinción formal *ex natura rei*), por oposición a la estructura de pensamiento aristotélica. O, por decirlo con otras palabras, la hipótesis de *potentia absoluta Dei* ockhamista de la filosofía medieval se convierte en principio de necesidad natural en la filosofía racionalista. Sorprendentemente ambos modos de hacer filosofía (la filosofía medieval y la filosofía racionalista moderna) comparten instrumentos metodológicos comunes. Sin embargo, el *cogito* cartesiano es, ahora, el principio de razón suficiente, lo quiera Dios o no lo quiera. Las nuevas filosofías del sujeto empiezan a construir sistemas de pensamiento por relación a un primero, que ya no es Dios. Que, desde luego, no es el Dios ockhamista pero que, y esto es lo sorprendente, desempeña su misma función y ocupa su mismo lugar. En consecuencia, afirmamos que la estructura de pensamiento moderna deriva en teologismos de muy diversa estirpe.

⁸ NEGRI, A., *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Editorial Anthropos, 1993, p. 52.

⁹ DELEUZE, G., *Spinoza y el problema...* op. cit., p. 13.

Reparemos en una importante interpretación de la filosofía de Baruch Spinoza. Según DELEUZE, para comprender el spinozismo es clave la idea de expresión, “*Sea como sea, la idea de expresión resume todas las dificultades que conciernen la unidad de la substancia y la diversidad de los atributos. La naturaleza expresiva de los atributos aparece entonces como un tema fundamental en el primer libro de la Ética.*”¹⁰ Gilles Deleuze expone certeramente las claves de la metafísica spinozista. Por un lado, aparece la teología spinozista, entendida como primera rama de la metafísica, es decir, la teología como la consideración del ser en tanto que primero; y la teología spinozista se resume en la unidad de la substancia. Estamos ante la famosa substancia única e infinita de Spinoza y la conocida fórmula del *Deus sive Natura*. Y, por otro lado, aparece la ontología spinozista como segunda rama de su metafísica, entendida como la consideración del ser en tanto que universal. Y de ahí la diversidad de los atributos. Deleuze resume excelentemente la metafísica spinozista y señala los puntos centrales: la idea de expresión y la potencia del entendimiento. En un primer momento, la potencia del entendimiento nos lleva a situar a Spinoza con los filósofos racionalistas. Pero, si como dice Deleuze, el entendimiento sólo reproduce objetivamente la naturaleza de las formas que aprehende, ya que todas las esencias formales forman la esencia de una substancia absolutamente una, inevitablemente Spinoza se empieza a aproximar a los planteamientos escotistas. Estas esencias formales spinozistas son y serán siempre por relación a una sola e idéntica esencia sustancial. Estas esencias formales spinozistas son y serán siempre por relación a un primero, esto es, por relación a la substancia entendida como *causa sui*, es decir, como aquello cuya esencia implica la existencia. “*Todos los atributos formalmente distintos –señala DELEUZE– son relacionados por el entendimiento a una substancia ontológicamente una. Pero el entendimiento sólo reproduce objetivamente la naturaleza de las formas que aprehende. Todas las esencias formales forman la esencia de una substancia absolutamente una. Todas las substancias calificadas forman una sola substancia desde el punto de vista de la cantidad. De manera que los atributos mismos tienen a la vez la identidad en el ser, la distinción en la formalidad; ontológicamente uno, formalmente diverso, tal es el estatuto de los atributos. A pesar de su alusión al ‘fárrago de distinciones peripatéticas’, Spinoza restaura la distinción formal, asegurándole incluso un alcance que no tenía en Scoto. Es la distinción formal la que da un concepto absolutamente coherente de la unidad de la substancia y de la pluralidad de los atributos, es ella la que da a la distinción real una nueva lógica.*”¹¹ La ontología spinozista se diluye en una substancia ontológicamente una. Y, por ello, sostengo que la metafísica spinozista deriva en un sutil teologismo, en el que los distintos atributos se dicen siempre por relación a un idéntico primero; en este caso, la substancia spinozista. Deleuze lo dice con suma claridad, ‘Spinoza restaura la distinción formal’. Por lo tanto, dando uso a un orden estructural debemos situar, entonces, oportuna-

¹⁰ *Ibíd.*, p. 9.

¹¹ *Ibíd.*, p. 59.

mente a Spinoza en la estructura de pensamiento moderna, entendida como la estructura de la distinción formal.

V. Lo que está en juego: interpretar y comprender

Pero demos un paso más. Dentro de la estructura de pensamiento moderna tendremos que detenernos y estudiar con detalle el pensamiento jurídico de Spinoza. Y así, en este punto no cabe eludir una cuestión fundamental: en la filosofía spinozista la razón se impone a los afectos; la potencia del entendimiento, en último término, será lo que nos libere de la fuerza incontrolada de las pasiones. SPINOZA no duda en considerar que la libertad del hombre sólo se alcanza a través del ejercicio y depuración del entendimiento, que integra los afectos adecuadamente. *“Así pues, quien intenta moderar sus afectos y apetitos por el solo amor a la libertad, ése se esforzará cuanto puede en conocer las virtudes y sus causas, y en llenar el ánimo del gozo que nace de su verdadero conocimiento; pero de ningún modo en contemplar los vicios humanos y denigrar a los hombres, ni en alegrarlos con una falsa apariencia de libertad. Y quien observe con diligencia estas cosas (pues tampoco son difíciles) y las ejercite, ése podrá en un breve espacio de tiempo dirigir casi siempre sus acciones según el mandato de la razón.”*¹² Esto es, lo racional puede y debe dominar lo pasional. Pero lo verdaderamente importante para este estudio es que todo ello se traslada, de algún modo, a los planos lógico y práctico de la filosofía de Spinoza. Veamos esto más despacio.

En el plano lógico (en donde se ordenan el sujeto y el objeto de conocimiento y, por lo que aquí interesa, de donde Spinoza extrae su gnoseología y su ética), la filosofía spinozista nos presenta al hombre como deseo consciente. La esencia del hombre es el deseo, dice contundentemente Spinoza. El hombre natural spinozista se caracteriza por la pulsión del instinto, por lo pasional. Mas toda esta fuerza natural del cuerpo físico cabe reconducirla y emplearla con sabiduría y prudencia, gracias al esfuerzo, fortalecimiento y desarrollo de la razón. En el plano práctico (en donde se ordenan la materia y la forma y donde Spinoza desarrolla su pensamiento político y jurídico), la filosofía spinozista introduce y maneja otras nociones: la multitud y los derechos. La multitud o muchedumbre entendida como la materia social o, dicho de otro modo, la expresión incondicionada y espontánea del pueblo; y los derechos, como la forma que ordena el cuerpo político, esto es, el espíritu que alienta y organiza razonablemente la comunidad política. *“Si algún Estado puede ser eterno, necesariamente será aquel cuyos derechos, una vez correctamente establecidos, se mantienen incólumes. Porque –dice SPINOZA– el alma (anima) del Estado son los derechos.”*¹³ Parece necesario y resulta oportuno hacer ahora una breve recapitulación. Diremos de forma sintética que, por una parte, teorizando y poniendo en juego la obediencia del

¹² SPINOZA, *Ética* V, prop. 10, esc., p. 353.

¹³ SPINOZA, *Tratado político*, (Traducción, introducción, índice analítico y notas: Atilano Domínguez), Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 217.

pueblo a sí mismo, Spinoza trataba de garantizar el ejercicio de una auténtica soberanía democrática. Es sabido que Spinoza vivió una época en la que era de capital importancia la construcción teórica y la articulación práctica de una comunidad política verdaderamente soberana; frente a las diversas y sutiles fórmulas de delegación del poder político y la consiguiente alienación de la multitud. Y por otra parte, con la articulación de los derechos naturales de los hombres que integraban la comunidad política a través del común decreto, apuntaba a la concordia como fin político esencial. La pregunta, entonces, será ¿en la filosofía moral spinozista se distingue simplemente entre el deseo y lo consciente, así como en su filosofía política entre la multitud y la articulación de los derechos? O, y aquí la sutil distinción ¿se distinguen analíticamente estos conceptos y se separan realmente? Pues, en este segundo caso, parece que se separan realmente estos conceptos para privilegiar a lo consciente en el terreno lógico y ético, así como para privilegiar a la articulación de los derechos en el terreno político y jurídico; y así luego, en un segundo paso, poder supeditar y reconducir la potencia del deseo y de la multitud a lo deducido racional y formalmente.

Vemos cómo la razón spinozista puede y trata de imponerse a los afectos, cómo la filosofía de Spinoza privilegia a lo consciente frente a lo pasional y, en último término, cómo la forma legal del común decreto prevalece frente a la materialización de lo justo por la multitud. Del plano lógico se pasa al plano práctico (político y jurídico), es decir, las diversas y variadas formalizaciones del plano práctico quedarían englobadas y supeditadas a la unidad del plano lógico. O dicho de un modo más sencillo, en la filosofía de Spinoza cabe deducir el plano práctico del plano lógico. La interpretación de Deleuze, en efecto, resuena insistentemente: todos los atributos formalmente distintos son relacionados por el entendimiento a una substancia ontológicamente una. De manera que, para Spinoza, los atributos mismos tienen a la vez la identidad en el ser, la distinción en la formalidad; ontológicamente uno, formalmente diverso, tal es el estatuto de los atributos.

Insistiré en esta idea. Tomemos el ejemplo del derecho natural spinozista. El derecho natural aparece como deducción lógica de la naturaleza humana. En el derecho natural spinozista se entrelazan los aspectos gnoseológicos y éticos de su filosofía. Bastaría trazar las relaciones e implicaciones entre el problema del mal y la salvación del pueblo tal y como aparecen en la filosofía de Spinoza. Conocido el mal, dice Spinoza (aspectos gnoseológicos), el derecho natural y el *conatus* humano orientan, empujan y conducen hacia el bien (aspectos éticos). Es decir, en la filosofía del derecho natural spinozista el hombre natural, esto es, considerado en el plano práctico cumple su fin propio cuando goza de la felicidad, en este caso, cuando desarrolla oportunamente la potencia del entendimiento, que no es sino la consideración del hombre sabio; en definitiva, el desenvolvimiento de aquel hombre natural a partir del plano lógico. Luego en la filosofía de Spinoza cabe deducir el plano práctico del plano lógico. Y esto, para comprender mejor las nociones y conceptos que introduce

la filosofía spinozista, se ha de trasladar, de alguna manera, al terreno político de la concatenada metafísica spinozista. Y ¿cómo se logra? Resumidamente, la comunidad política en la filosofía del derecho natural spinozista cumpliría su fin propio cuando se alcanza lo que el filósofo holandés llama la salvación del pueblo. O expresado de otra manera, lo que en el plano lógico y formal son para Spinoza la teoría del conocimiento y la filosofía del derecho natural, en el plano práctico serían los consecuentes desarrollos políticos y jurídicos. Y he aquí lo auténticamente relevante y que vincula la filosofía de Spinoza a la estructura de pensamiento escotista: estos desarrollos políticos y jurídicos se van a realizar por mera deducción, esto es, sin más añadidos prácticos y sin la consideración de nuevos elementos externos a la formalidad lógica.

VI. El pensamiento jurídico de Spinoza

En este artículo el estudio se centra en el pensamiento jurídico de Spinoza. Y para ello se han comparado estructuras de pensamiento, pero también se ha de analizar críticamente el problema de lo legal y de lo justo. Lo hemos dicho ya, la estructura de pensamiento de referencia, por la que siempre empezamos, es la estructura de lo común aristotélico. “Una buena legislación –dice ARISTÓTELES- no es tener leyes bien establecidas y que no se las obedezca. Por tanto, debe entenderse que la buena legislación es, por una parte, obedecer a las leyes establecidas, y, por otra, que las leyes a las que se obedece sean buenas (pues también se puede obedecer a leyes malas).”¹⁴ Vemos cómo la estructura de pensamiento aristotélica de la unidad en acto y la causalidad recíproca se aplica de un modo preciso al terreno del derecho. Y así, el problema de lo legal (forma lógica de lo jurídico) se resuelve en la acción de obedecer (operación jurídica materializada). Ahora bien, la reciprocidad aristotélica exige que, así como el obedecer se ha de apoyar en las formas legales establecidas, dicha formalidad tiene que inducirse, no de una práctica jurídica cualquiera, sino de una práctica concreta y específica: la de un obedecer a lo jurídicamente bueno. Dicho con otras palabras, que no es sino lo correcto, lo recto, lo adecuado, en definitiva, lo derecho, lo único que reclama forma jurídica y justifica su institucionalización. Lo legal y lo justo constituyen lo propiamente jurídico en la estructura de pensamiento aristotélica. Y así, debe entenderse que la forma de lo legal no recoge sino la materia de lo justo. Y de este modo, Aristóteles observa que se han de obedecer las leyes formalmente establecidas, ya que únicamente cabe establecer leyes materialmente buenas. La ley, por tanto, no debe ser considerada como mero instrumento de un poder arbitrario. El derecho, por tanto, no puede ser reducido a mero mandato expresado en forma normativa. La ley, en toda su extensión y plenitud, no ha sido, no es y no será capaz de

¹⁴ ARISTÓTELES, *Política* IV, 1294a 5-7 (Traducción y notas de Manuela G^a Valdés), Madrid: Editorial Gredos, 2000. En el mismo sentido SPINOZA, *Tratado político*, p. 118, cuando advierte que una cosa es gobernar y administrar a través de las leyes y otra cosa es gobernar y administrar bien.

determinar por sí sola más que la legalidad, en ningún caso podrá abarcar la complejidad del derecho. De donde las leyes, concluye Aristóteles, son lo justo por accidente.

Por su parte, para Spinoza, una buena legislación ha de ser respetuosa con las libertades de los ciudadanos. El problema de la forma de la ley tiene su contrapeso en la materialización de las libertades de la multitud. Pero las leyes, para Spinoza, tienen una finalidad meramente práctica, no educativa o moral. En efecto, las leyes mantienen el pacto político, esto es, son el entramado que, junto a las libertades, permite la supervivencia colectiva y otorga una seguridad aceptable. Pero conceder las libertades de juicio y expresión sin límite alguno —advierte SPINOZA— es perniciosísimo. Este límite está determinado por las opiniones sediciosas, esto es, las que abiertamente contradicen el denominado pacto político. Por lo demás la libertad de filosofar ha de concederse ampliamente. *“Quien pretende determinarlo todo con leyes, provocará más bien los vicios, que los corregirá. Lo que no puede ser prohibido, es necesario permitirlo, aunque muchas veces se siga de ahí algún daño. ¿Cuántos males, en efecto, no provienen del lujo, la envidia, la avaricia, la embriaguez y actos similares? Y se los soporta, sin embargo, porque no pueden ser evitados por la prohibición de las leyes, aunque sean realmente vicios. Con mucha mayor razón, pues, se debe conceder la libertad de juicio, puesto que es una virtud y no puede ser oprimida.”*¹⁵

Veamos ahora, entonces, el problema de lo justo. En la estructura de pensamiento aristotélica admitimos, pues, que en cierto sentido las leyes son lo accidental del derecho. Pero si la ley es lo accidental hemos de afrontar lo sustancial del derecho. ARISTÓTELES trata de subrayar lo difícil y complejo, pero a la vez ineludible, del problema de lo justo y de lo injusto. *“Los hombres piensan que está en su poder obrar injustamente y que, por esta razón es fácil la justicia. Pero esto no es así; en efecto cohabitar con la mujer del vecino, golpear al prójimo o sobornar es fácil y está en su poder; pero hacer esto por ser de una cierta manera, ni es fácil ni está en su poder. Igualmente, creen que uno no necesita sabiduría para conocer lo que es justo y lo que es injusto, porque no es difícil comprender lo que las leyes establecen (aunque esto no es lo justo, sino por accidente); pero saber cómo hay que obrar y cómo hay que distribuir con justicia cuesta más que saber qué cosas son buenas para la salud.”*¹⁶ Las leyes establecen lo justo por accidente, dado que lo injusto es fácil para los hombres y está en su poder el realizarlo espontáneamente. Las leyes, al menos, tratan de impedir que lo injusto se convierta en costumbre. Pero lo sustancial, dice Aristóteles, es hacer algo por ser de una cierta manera y, en efecto, se necesita cierta sabiduría para conocer lo que es justo. Desarrollar estos planteamientos escapa a las pretensiones del presente artículo, pero sí cabe sintetizar las fundamentales y sugerentes conclusiones de Aristóteles: lo sustancial para los hombres justos es

¹⁵ SPINOZA, *Tratado teológico-político* (Traducción, introducción, notas e índices: Atilano Domínguez), Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 418. Los argumentos a favor de la libertad de pensamiento se unen a una política legislativa fundada en la buena lógica y un no disimulado sentido práctico.

¹⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V, 1137a 5-15.

saber cómo hay que obrar; y los sustancial para el derecho es saber cómo hay que distribuir con justicia.

Spinoza –sin duda un hombre del siglo XVII, terriblemente desengañado del poder, fuese éste eclesiástico, político e incluso académico- desarrolla un pensamiento mucho más pragmático que el de los filósofos griegos. Un modo de pensamiento dialéctico que no se asienta en una estructura de pensamiento comprensiva, como la aristotélica, sino un pensamiento orientado básicamente a combatir al poder arbitrario e injusto, que se desarrolla como oposición al discurso del poder. “Hay que poner tales fundamentos al Estado, -dice SPINOZA- que de ahí se siga, no que la mayoría procuren vivir sabiamente (pues esto es imposible), sino que se guíen por aquellos sentimientos que llevan consigo la mayor utilidad del Estado. (...) Aparte de éstas, en cualquier Estado se pueden idear otras medidas, acordes con la naturaleza del lugar y la idiosincrasia del pueblo. Pero se velará, en primer lugar, porque los súbditos cumplan su deber espontáneamente, más bien que forzados por la ley.”¹⁷ Por un lado, la política y los fundamentos del Estado tienen que ver con la utilidad, con lo pragmático; y de ahí la necesidad de cierto tipo de legalidad. Y, por otro lado, la ética y el vivir sabiamente, en cambio, tienen que ver con lo excelso, con lo difícil y raro; y por ello lo justo, en Spinoza, requiere de un esfuerzo racional autónomo, separado e independiente de la función que cumplen las leyes. El orden ético, en Spinoza, se separa, por lo tanto, del orden político. Por ello sostengo que Spinoza no sólo distingue dichos órdenes, sino que los separa. Y por lo mismo, sostengo que Spinoza comparte la estructura de la distinción formal de origen escotista, es decir, lo que con Muralt se denomina la estructura de pensamiento moderna. Para MURALT, “La anterioridad de la materia con respecto a la forma no supone en el aristotelismo una separación real, ni siquiera posible, de la materia, como tampoco la supone la anterioridad del pueblo con relación a la forma política. Ni una ni otra anterioridades son temporales (in instanti temporis), sino de naturaleza (in instanti naturae), e implican una distinción real, a la manera aristotélica, de la materia y la forma, del cuerpo social y el príncipe, según una causalidad recíproca y total que garantiza su unidad por sí, sustancial en el primer caso, política en el segundo, pero que excluye absolutamente un ‘estado de naturaleza’ existente de suyo separadamente. (...) Ahora bien, es precisamente esta noción hipotética de un estado de naturaleza, que implica a su vez la noción de la alienación necesaria del derecho popular, la que retomará por su cuenta la filosofía política después de Suárez.”¹⁸

Ciertamente, una vez separados, Spinoza considera que dichos órdenes deben ser reconducidos a una relación racional y sensata. De ahí que de los fundamentos que hay que poner al Estado, esto es, del orden político, se deba seguir un fin (la mayor utilidad del Estado); y de los fundamentos de su filosofía ética se deba seguir otro fin

¹⁷ SPINOZA, *Tratado político*, p. 216.

¹⁸ MURALT, A. de, *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Madrid: Istmo, pp. 154 y 155.

distinto (vivir sabiamente). Finalmente, para que estos dos órdenes (político y ético) puedan operar conjuntamente, Spinoza señala cómo el derecho no puede reducirse a pura legalidad, es decir, la ley spinozista no admite ser entendida como mero instrumento de dominación. Advierte, pues, Spinoza cómo en el ámbito jurídico se ha de dar esa relación racional y sensata que reconduzca ambos planos (político y ético) y permita a todos los integrantes del Estado cumplir el deber espontáneamente, y no forzados a ello, sea como deber político, sea como deber ético. Por ello, finalmente Spinoza tiene que acudir (al modo escotista) a una forma unitiva que recomponga lo previamente separado. Y aquí aparece la denominada *causa sui*, que significativamente abre la *Ethica* de Spinoza: aquello, dicho con nuestras palabras, cuyas esencias formales implican las existencias materiales. Dentro de la estructura de pensamiento moderna, Spinoza con sagacidad, articula las conquistas de la razón y el común afecto de los hombres. La filosofía spinozista trata, en definitiva, de vincular el orden político al orden ético y, desde el punto de vista más general, trata de vincular el orden práctico al orden teórico. Ése, en suma, es el *conatus* o esfuerzo propio del hombre en tanto que animal racional. Pero para privilegiar el orden ético en particular, y el orden teórico en general, Spinoza sabe que no es suficiente con las conquistas y el progreso de lo consciente, que no basta con apelar a las formalizaciones de la razón. Luego, como Spinoza nos recuerda, hemos de partir siempre de la sustancia material, del deseo, de lo pasional y, en este caso concreto, del común afecto de los hombres.

VII. Conclusiones

PRIMERA. La estructura de pensamiento moderna que hemos utilizado, pese a la disparidad de épocas y autores, mantiene una unidad estructural que permite un estudio más comprensivo. La contingencia medieval de Escoto y Ockham y la necesidad racionalista de Descartes y Spinoza acaban aproximándose tanto que los conceptos clave de los sistemas filosóficos cabe agruparlos en una misma estructura de pensamiento. Y así cabe señalar que contingencia y necesidad dependen, finalmente, de un poder absoluto, ya sea éste el poder trascendente de una divinidad religiosa o el poder inmanente de la propia naturaleza. En ambos casos se trata de un mismo poder absoluto. De una u otra forma, la filosofía moderna acaba por radicalizar el instrumento metodológico clave de la filosofía ockhamista. Esto es, lo que para Ockham sería la hipótesis *de potentia absoluta Dei*, para la filosofía moderna, ese poder irresistible se traslada, ahora, a la absoluta necesidad natural. Una necesidad que, desde luego, el entendimiento humano va a ser capaz de descubrir y descifrar. La llamada filosofía moderna, en definitiva, no hace sino dar un nuevo uso a los postulados básicos de Escoto y Ockham. Decimos, entonces, que en la estructura de pensamiento moderna (que comprendería de Escoto a Kant) la contingencia medieval, paradójicamente, se transforma en necesidad. Es decir, de un pensamiento medieval,

que con Ockham nos descubre su fragilidad, su dependencia absoluta respecto a la Omnipotencia divina, se pasa a un pensamiento moderno, en el que los racionalistas hallan la absoluta certidumbre en el orden necesario de las ideas claras y distintas.

SEGUNDA. Ahora bien, la filosofía tratando de escapar de los teologismos de un poder omnímodo, viene a caer en lo que podríamos denominar un teologismo laico, en los teologismos que derivan del poder del hombre y de la razón. En el pensamiento de Spinoza se puede ver con claridad cómo aquel teologismo trascendente de la Omnipotencia de Dios se ha transformado, ahora, en una especie de teologismo inmanente. La potencia absoluta, que en el spinozismo se halla en la Naturaleza naturante, determina la necesidad inmanente de la Naturaleza naturada. “Antes de seguir adelante, -dice SPINOZA- quiero explicar aquí –o más bien advertir- qué debe entenderse por ‘Naturaleza naturante’, y qué por ‘Naturaleza naturada’. Pues creo que ya consta, por lo anteriormente dicho, que por ‘Naturaleza naturante’ debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es, Dios, en cuanto considerado como causa libre. Por ‘Naturaleza naturada’, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse.”¹⁹ Lo que es en sí, para Spinoza, es la substancia única e infinita, que es lo primero (aquí su teología, el ser en tanto que unidad). Y luego están todas las cosas (su ontología, el ser en tanto que universal y plural). Las cosas, decimos, que se siguen necesariamente de la substancia, en tanto que expresa su esencia eterna e infinita. Pero todas las cosas, en su pluralidad y diversidad, se dicen por relación a un primero: la substancia como *causa sui*, sin lo que nada puede ser ni concebirse. De ahí que, desde un orden estructural, hablemos de la raíz ockhamista en los desarrollos políticos y jurídicos de Hobbes y Spinoza; lo que, de nuevo, escapa al objeto del presente estudio. Para MURALT, “La filosofía del derecho natural moderno, en lo que concierne a su objeto, no ha zanjado la cuestión. Pues pretende asegurarse, a la vez, la racionalidad de un sistema deductivo de ‘realidades objetivas’ tal como la permite la distinción formal *ex natura rei*, y la posibilidad de confirmación empírica que le proporcionaría, llegado el caso, la observación de hombres ‘salvajes’. Quiere ser a la vez *a priori* y empírica, y la distinción formal, del modo en que la pone en práctica más o menos fielmente a Duns Escoto, le permite permanecer en la ambigüedad necesaria para tal propósito.”²⁰ Estos autores (Escoto, Ockham, Hobbes, Spinoza) aparentemente son pensadores dispares y cronológicamente pertenecen a mundos diversos. Sin embargo, desde el orden estructural, pertenecen a una misma estructura de pensamiento que llamamos estructura de pensamiento moderna. Brevemente cabe destacar cómo la arbitrariedad incontrolable de la *potentia absoluta Dei* ockhamista y la distinción formal *ex natura rei* escotista, se han transformado en

¹⁹ SPINOZA, *Ethica* I, prop. 29, esc., p. 78.

²⁰ MURALT, A. de, *La estructura de la filosofía...* op. cit., pp. 120 y 121.

Hobbes y Spinoza. Y pese a todo, el poder político del Leviatán hobbesiano conduce, curiosamente, a la indeterminación de una potencia absoluta (la potencia, ahora, de un dios mortal). De igual modo, la libertad de la multitud spinozista desemboca en la absoluta potencia (una potencia inmanente y laica, si se quiere) de lo que no admite ningún tipo de determinación. En efecto, la Omnipotencia divina no se actualiza (éste es el referente medieval), por lo tanto, no cabe llevar a cabo ninguna clase de determinaciones. Hobbes introduce las oportunas transformaciones en la misma estructura de pensamiento y lleva la idea de la omnipotencia al ámbito político en su teorización del Estado absoluto. Spinoza, inversamente, pero según un mismo referente, nos presenta la omnipotencia de una multitud absolutamente libre, en el sentido de representar la expresión de una potencia sin fines que la determinen.

TERCERA. Llegado el momento de las conclusiones, consecuentemente sostengo que el pensamiento de Spinoza está basado, no tanto en la razón común aristotélica, cuanto en combatir los excesos del poder. Desde un orden cronológico podemos decir que se trata de un pensamiento moderno preocupado por abrir un espacio público de libertades cívicas. Esto es, preocupado por establecer el estatuto filosófico de la multitud; lo que permitirá abrir la dialéctica política entre la multitud y las supremas potestades. Y así, dice SPINOZA, *“la voluntad del rey es el mismo derecho civil y el rey es la misma sociedad. Muerto, pues, el rey, ha muerto en cierta medida la sociedad, y el estado político retorna al estado natural. Por tanto, el poder supremo vuelve, por un movimiento natural, a la multitud y ésta, por consiguiente, tiene el derecho de dar nuevas leyes y de abrogar las viejas. (...) la espada o derecho del rey es, en realidad, la voluntad de la misma multitud o de su parte más fuerte.”*²¹ En efecto, entendemos a Spinoza como hombre de su tiempo, pero mucho mejor comprendemos a Spinoza en tanto que filósofo que opera en el marco de la estructura de pensamiento moderna. *“Si algún Estado –volvamos a oír a SPINOZA– puede ser eterno, necesariamente será aquel cuyos derechos, una vez correctamente establecidos, se mantienen incólumes. Porque el alma (anima) del Estado son los derechos. Y, por tanto, si éstos se conservan, se conservará necesariamente el Estado. Pero los derechos no pueden mantenerse incólumes, a menos que sean defendidos por la razón y por el común afecto de los hombres; de lo contrario, es decir, si sólo se apoyan en la ayuda de la razón, resultan ineficaces y fácilmente son vencidos.”*²² Para Spinoza los derechos son el alma del Estado. El alma política, podemos decir, son los derechos y en consecuencia, el cuerpo político son los ciudadanos. Pero el cuerpo y el alma no deben funcionar separadamente. Éste es el verdadero problema. Si el cuerpo social y el alma del Estado (los derechos) han sido separados, si se analizan, consideran y reconocen como elementos distintos y separados... luego, se han de armonizar artificialmente. En definitiva, se ha de encontrar una fórmula sobre la base de un pacto político y un orden legal que garantice el funcionamiento

²¹ SPINOZA, *Tratado político*, p. 157.

²² *Ibíd.*, pp. 217 y 218.

correcto de lo que previamente fue separado. En la estructura de pensamiento aristotélica, como dijimos al inicio de este artículo, el saber jurídico tiene un objeto preciso: distribuir con justicia. E, igualmente, el saber jurídico tiene un método preciso: aprender y desarrollar el ámbito de lo legal y de lo equitativo que conduzcan a dicho objeto. En la estructura de pensamiento aristotélica no se da separación de ningún tipo, puesto que el conocer lo jurídico y el realizar lo jurídico se relacionan recíprocamente. Por el contrario Spinoza, dentro ya de la estructura de pensamiento moderna, propone un orden racional de concordia sobre la base de los ineludibles afectos de la naturaleza humana. El alma política son los derechos que requieren de su aplicación material, esto es, que dependen del comportamiento de los ciudadanos. El cuerpo político son los ciudadanos que demandan su reconocimiento formal, esto es, que precisan un sistema de derechos. Los derechos se han de mantener incólumes cuando reflejan el sentir ciudadano, tal y como propone Spinoza. En este caso, se puede decir como conclusión, que se apoya al Estado en cuerpo y alma; y los derechos, ahora sí, son defendidos conjuntamente por la razón y el común afecto de los hombres.

Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid: Editorial Gredos, 2000.
Política IV, Madrid: Editorial Gredos, 2000.
- DELEUZE, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona: Muchnik Editores, 1999.
- GUEROULT, M., *Spinoza. I-Dieu. (Ethique, I)*, Editions Aubier-Montaigne, 1968
- MURALT, A. de, *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Madrid: Istmo, 2002.
- NEGRI, A., *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Editorial Anthropos, 1993.
- RICOEUR, P., *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI, 2002.
- SPINOZA, *Ética*, Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- Tratado político*, Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- Tratado teológico-político*, Madrid: Alianza Editorial, 2003.

