

Apuntes sobre el pensamiento de Spinoza: las dialécticas políticas y jurídicas

Por RAFAEL VEGA PASQUÍN
Universidad Pontificia Comillas de Madrid

RESUMEN

Este estudio sobre el pensamiento dialéctico en la filosofía de Spinoza se puede dividir, a grandes rasgos, en dos partes diferenciadas: lo que Spinoza describe y lo que Spinoza propone. Por un lado, lo que describe Spinoza, y las doctrinas y conceptos de los que se sirve el filósofo para exponer su punto de vista acerca de la ética, la política y el derecho. Y, por otro lado, lo que Spinoza propone; pues, sentadas las bases de su filosofía y aclarados los presupuestos éticos de su pensamiento, el filósofo lleva a cabo ciertos desarrollos y aplicaciones al terreno práctico de la política y el derecho. Y es, precisamente en este terreno, donde ciertas ideas como el derecho natural subjetivo, la renuncia al derecho natural, el pacto social o la promesa de obediencia a la ley, contribuyen a perfilar el concepto spinozista de común decreto o leyes comunes.

Palabras clave: univocidad, equivocidad, dialéctica, filosofía de Spinoza.

ABSTRACT

This study on the dialectical thought in Spinoza's philosophy can divide, in outline, in two differentiated parts: what Spinoza describes and what Spinoza proposes. On the one hand, which Spinoza describes, and the doctrines and concepts which it is served the philosopher to expose his point of view

brings over of the ethics, the politics and the law. And, on the other hand, what Spinoza proposes, so, laid the foundations of his philosophy and clarified the ethical budgets of his thought, the philosopher carries out certain developments and applications to the practical area of the politics and the law. And it is, precisely in this area, where certain you design as the natural subjective right, the resignation to the natural right, the social agreement or the promise of obedience to the law, they help to outline the concept spinozista of common decree or common laws.

Key words: *univocity, equivocality, dialectics, Spinoza's philosophy.*

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN.-II. LA UNIDAD DE LA FILOSOFÍA DE SPINOZA.-III. LO QUE SPINOZA DESCRIBE.-IV. UNIVOCISMOS, EQUIVOCISMOS Y DIALÉCTICAS.-V. LO QUE SPINOZA PROPONE.-VI. LAS DIALÉCTICAS EN LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE SPINOZA.-VII. CONCLUSIONES. BIBLIOGRAFÍA.

I. INTRODUCCIÓN

Este trabajo se centra en el pensamiento jurídico-político de Baruch Spinoza y estudia concretamente el funcionamiento del derecho natural subjetivo y el común decreto spinozista. Esto es, de la filosofía de Spinoza nos interesa su base ética, su fuerte fundamentación metafísica pero, sobre todo, las consecuencias y repercusión de sus teorías y conceptos en los terrenos de la política y el derecho. De ahí que nos centremos sobre todo en cuestiones como el paso del estado de naturaleza al estado político y la discusión en torno a la relación entre las leyes de la naturaleza y las leyes humanas.

No obstante, Spinoza es un clásico del pensamiento y, como tal, constituye una referencia ineludible en el ámbito filosófico. Ciertamente, la filosofía de Spinoza es una fuente inagotable de sugerentes lecturas e interpretaciones. Aunque no sea éste el objeto de nuestro estudio (y, por tanto, sin ánimo de ser exhaustivo), trataré brevemente de ordenar aquí algunas de aquellas lecturas e interpretaciones. Breve panorámica u ordenación para, dentro de la diversidad y dispersión, clarificar y mostrar en cierto modo la unidad y el sentido del tratamiento que aquí se quiere dar a la filosofía de Spinoza. Asimismo, para llevar a cabo este estudio y poder explicar con mayor claridad los diferentes problemas y dificultades que se susciten, me serviré principalmente de las cuatro causas de la filosofía aristotélica. Recurriré, igualmente, a los cuatro modos de comprender la

noción de ley, según Michel Bastit: ley analógica, unívoca, equívoca y dialéctica¹.

El objeto de este estudio consiste, pues, en ordenar y distinguir las causas de la filosofía práctica de Spinoza, así como contribuir a desvelar y destacar los posibles univocismos, equivocismos y dialécticas. Por un lado, se van a manejar algunas de las principales interpretaciones de la filosofía de Spinoza. Y, por otro lado, centraremos nuestro trabajo en un análisis detallado de los textos clave de Spinoza. Se pretende, pues, que el estudio de las interpretaciones y de los textos nos conduzca a ciertas aportaciones que contribuyan a una mejor comprensión de la filosofía de Spinoza. En definitiva, un método hermenéutico de trabajo que tratará de apoyarse y de poner en ejercicio la lógica analógica de cierto aristotelismo². Es decir, buscamos que una estructura de pensamiento más comprensiva (como la filosofía aristotélica) nos permita analizar y exponer más coherentemente diferentes doctrinas filosóficas (las filosofías modernas y, concretamente, la filosofía de Spinoza en este caso). Con el método de estudio de las estructuras de pensamiento trataremos de ordenar las diferentes y aun contrapuestas interpretaciones de Spinoza a partir de una estructura de pensamiento analógica. Por tanto, esta hermenéutica analógica es la encargada de proporcionar unidad y sentido a este estudio. En suma, dicho método nos ha de permitir alcanzar al final ciertas conclusiones y poner en ejercicio, ahora, una unidad, una lógica analógica o simplemente una relación comprensible entre las muy diversas lecturas de Spinoza.

¹ ARISTÓTELES (2002 y 2000) realiza el análisis de las causas, entre otros lugares de su obra, en *Metafísica* I 983a 25, *Física* II 194b 15 y más concretamente en *Física* II 198a 20-25: «Y puesto que las causas son cuatro, es tarea propia del físico conocerlas todas, pues para explicar físicamente el “por qué” tendrá que remitirse a todas ellas, esto es, a la materia, a la forma, a lo que hace mover y al fin.» Por su parte, M. BASTIT (2005) divide su importante libro en tres partes. La primera parte desarrolla la ley analógica en Santo Tomás. La segunda parte –dedicada a la ruptura nominalista– se ocupa de la ley unívoca en Escoto y de la ley equívoca en Ockham. Y, finalmente, en la tercera parte expone la ley dialéctica en Francisco Suárez. M. BASTIT (2005: 63 y 64), al interpretar la ley analógica en Santo Tomás, propone una vuelta a Aristóteles. Un retorno a Aristóteles porque el orden del que habla se fundamenta en el movimiento del ser, asumiendo el devenir. ¡Cuidado, entonces! Bastit rechaza abiertamente los teologismos jurídicos, pues considera que un orden descendente de jerarquía destruye la realidad de los grados inferiores y tiende a rechazar la experiencia del movimiento.

² Referencia ineludible en este campo son los trabajos de A. de MURALT (2008, 2002, 1985). Por su parte, J. C. MUINELO (2011: 24 y ss.), se ha propuesto completar la estructura de la filosofía del derecho aristotélica. Por ello, frente a los múltiples equivocismos, Muinelos restablece y pone en funcionamiento una unidad de analogía y no de univocidad. Igualmente, en MUINELO (2005a, 2005b, 2003). Y en esta misma línea de trabajo: M. BEUCHOT (2003), J. A. GÓMEZ (2009), J. L. MUÑOZ DE BAENA (2007) o R. VEGA (2011 y 2007).

II. LA UNIDAD DE LA FILOSOFÍA DE SPINOZA

Tradicionalmente Spinoza suele aparecer de dos formas contrapuestas e irreconciliables: escándalo o fascinación³. Esto es, o bien envuelto en terribles escándalos o bien, contrariamente, presentado como un individuo excepcional que inspira una extraña fascinación. ¿Es posible, entonces, estudiar la filosofía de Spinoza a partir de una unidad analógica? Consideramos que entre el escándalo y la fascinación cabe aproximarse a Spinoza como a un filósofo clásico, interesante y vigente, es decir, tratar de comprenderlo con la mayor objetividad posible. En definitiva, trataremos de huir –siendo fieles a nuestro método de trabajo– de univocismos y equivocismos en nuestra exposición.

Sin duda, hay varios Spinozas⁴. Lo que ha llevado a distinguir entre diversas interpretaciones del filósofo: una interpretación materialista⁵, una interpretación en función de las religiones⁶, una interpre-

³ G. ALBIAC (1987: 25), sobre Spinoza, señala que «Nadie despertó en su siglo tanto temor ni tanto odio. Tan tiránica seducción, por tanto. El terror desmedido que supiera imponer a sus contemporáneos lo ha salvado para siempre del olvido, ha sido su arma contra el exterminio; ese afirmarse suyo en el límite de lo concebible lo sitúa fuera del tiempo. Pero volvamos a preguntarnos hoy, ¿quién temió, de tal modo fascinado, a Baruch de Espinosa? ¿Qué se temió, qué se teme, en su aplicada obra, de moralista perverso? Me pregunto si no será, tal vez, la explicitación teórica de un hecho histórico irreversible: la experiencia marrana, la experiencia del fin (que sigue a su apoteosis) de toda religión de salvación.»

⁴ H. A. WOLFSON (1983). En su profundo y exhaustivo estudio de la *Ethica*, observa Wolfson que hay, al menos, dos Spinozas: el Spinoza explícito, el de las definiciones, axiomas y proposiciones (al que llama Benedictus); y el Spinoza implícito, que se revela ocasionalmente en los escolios (al que denomina Baruch). Para Wolfson, Benedictus es el primero de los filósofos modernos y Baruch el último de los medievales.

⁵ Entre otros, G. ALBIAC (2011), J. P. GARCÍA DEL CAMPO (2008), A. MATHERON (1983), V. PEÑA (1974) o A. TOSEL (1994). Por su parte, A. NEGRI (1993: 354), considera la filosofía novedosa y diferente de Spinoza como una concepción radicalmente materialista del ser y del mundo. Para Negri, en la filosofía de Spinoza, el consenso sustituye al contrato y el método de la colectividad se impone a la individualidad. Es la multitud la potencia constitutiva. Y este materialismo revolucionario lo formula NEGRI (2000: 46), del siguiente modo: «Aquí, Spinoza, llega a determinar la paradoja revolucionaria según la cual el carácter ilimitado del poder sólo puede darse cuando el Estado quede firmemente limitado y condicionado por la potencia del consenso. De ahí que, al contrario, la ruptura de la norma consensual desencadene inmediatamente la guerra –la ruptura absolutista de un derecho civil constitucional es, por sí misma, un acto del derecho de guerra.» Luego la ontología spinoziana, concluye el autor, no es más que una genealogía del comunismo.

⁶ P. BAYLE (2010), difundió en los siglos XVII y XVIII la imagen de Spinoza como un filósofo maldito. Spinoza, sintetiza este autor, ha sido un ateo de sistema. Por su parte, P. WIENPAHL (1990: 13 y 64), afirma que la *Ethica* de Spinoza es la versión del siglo XVII de la Biblia. Sin embargo, considera este autor, el *Tratado de la reforma del entendimiento* como el documento filosófico más importante y revolucionario de los tiempos modernos. Ciertamente, el *Tratado de la reforma del entendimiento* de Spinoza es un texto juvenil e incompleto que Spinoza no publicó pero que, no obstante,

tación desde las ideologías políticas⁷ o, entre otras, una interpretación de Spinoza desde la cultura judía⁸. Interpretaciones diferentes y muy distintos Spinozas. Pero estos diversos Spinozas pueden ser también ordenados y se puede tratar de mostrar la consistencia lógica y el sentido propio de una unitaria filosofía de Spinoza. Aludiremos aquí a un interpretación general y comprensiva de Spinoza como filósofo moderno. Una interpretación que, englobando coherentemente a las otras, permita además destacar los aspectos unívocos, equívocos y dialécticos de la filosofía de Spinoza.

Así pues, podemos admitir que hay varios Spinozas y muy diversas y válidas interpretaciones de Spinoza. Pero también podemos defender que esa pluralidad y diversas formas de entender a Spinoza cabe comprenderlas a partir de una específica y concreta doctrina de pensamiento que conviene precisar. Y, quizá, determinar y perfilar bien dicha doctrina de pensamiento sea labor ardua y compleja, pero de innegable relevancia. La unidad de la filosofía de Spinoza no es, pues, un obstáculo sino que, al contrario, viene a organizar la diversidad de enfoques y lecturas del filósofo. La filosofía de Spinoza, entonces, podrá encontrar puentes de relación y diálogo no sólo con Maquiavelo, Hobbes y Rousseau sino también con Escoto, Ockham y Suárez.

Por todo ello, hemos preferido destacar los aspectos unívocos de la filosofía de Spinoza (el misticismo, el racionalismo dogmático, la filosofía esencialista), los aspectos equívocos (el nominalismo hobbesiano, el existencialismo ateo, la fuerza de los afectos) y los aspectos dialécticos (la multitud que se guía como por una sola mente, el republicanismo libertario, la filosofía ecosistémica). De esta manera, podremos dar buenas razones para señalar la conexión de Spinoza con, por ejemplo, la cultura de Maimónides, la visión deslumbradora de Giordano Bruno, la gramática de Descartes y, de otra parte, reivindicar su influjo soterrado sobre los ilustrados o su influjo más explíci-

contiene las bases de lo que podríamos llamar su doctrina del método. El proyecto inicial de SPINOZA (1988a: 80 y ss.), establecía, entre otras cuestiones, entregarse plenamente a la reflexión para entender la Naturaleza, formar adecuadamente una sociedad y consagrarse a la filosofía moral. Finalmente, L. ESPINOSA (1995: 40 y 112), considera que la ética spinozista es desalienante y, en realidad, anti-ideológica. Más allá de materialismos y misticismos, dice este autor, hay que comprender a Spinoza como un filósofo anómalo y libertario.

⁷ Para S. SMITH (2007), hemos de interpretar la filosofía de Spinoza como la primera andanada en la batalla de la Ilustración contra el dogmatismo. A partir de ahí cabría, según este autor, armonizar todos los tópicos del individualismo liberal con los principios spinozistas. Y así, la ética spinozista propondría sencillamente desarrollar la virtud del individuo libre. La *Ética* de Spinoza tiene hoy un especial interés, concluye este autor, porque sigue siendo uno de los documentos fundadores del moderno individualismo democrático. En el mismo sentido J. ISRAEL (2001). Por el contrario, la tradición republicana, renovada por Maquiavelo y Spinoza, es justamente lo que defienden otros intérpretes: H. BLOM (1985), J. DE LUCAS (1987), F. J. PEÑA ECHEVERRÍA (1989), R. PROKHOVNIK (2004) o Q. SKINNER (1998).

⁸ S. NADLER (1997), S. SMITH (1998), L. STRAUSS (1997) o W. VAN BUNGE (1997).

to sobre Hegel. Pero también este método de unidad estructural debe servir, como decimos, para comprender y articular estos diversos Spinozas en una precisa y coherente filosofía de Spinoza. Porque, en definitiva, distinguiendo y ordenando estos aspectos, quizás pueda presentarse la filosofía de Spinoza con una mayor neutralidad e imparcialidad. Éste es nuestro propósito⁹.

III. LO QUE SPINOZA DESCRIBE

La filosofía de Spinoza se apoya, sin duda, en sólidos fundamentos metafísicos. El filósofo racionalista concibió una potente ética intelectualista. Se puede decir, entonces, que la metafísica y la ética del filósofo holandés influyen poderosamente en sus planteamientos y posiciones en el terreno de la política y el derecho. O dicho de otro modo, la filosofía primera y la filosofía práctica en su sistema de pensamiento están coherentemente relacionadas. Partiremos de esta base. La ética intelectualista de Spinoza hunde sus raíces en su filosofía primera para, después, desarrollarse consecuentemente en el ámbito político y jurídico. Lo que Spinoza describe en el ámbito ético es el verdadero recorrido y desarrollo de la libertad del hombre como ser natural. Así pues, su particular concepción de la ética no es sino un intento de mostrar el alcance de la libertad humana dentro de la necesidad natural. Por esta razón Albiac señala muy acertadamente el antiutopismo de Maquiavelo y de Spinoza. La teoría política moderna que proponen estos autores trata de desvelar que toda proyección de los deseos y los fines de los hombres en la política no es sino alucinación o engaño. Por lo tanto, lo que la imaginación va superponiendo sobre el conocimiento conduce invariablemente al error y al enmascaramiento de la realidad. Spinoza, entonces, concebirá la idea de lo político –por decirlo con palabras de G. Albiac (2011: 21 y 230)– como una analítica de las determinaciones.

¿Cómo hay que entender la libertad humana?, ¿cuál es el verdadero alcance de la necesidad natural?, ¿resuelve Spinoza el problema de la libre-necesidad en el hombre? Trataremos de mostrar por qué es importante responder a estas preguntas; y por qué es importante no sólo para entender bien la ética de Spinoza, sino también para conocer la verdadera profundidad de sus propuestas en el ámbito de la política y el derecho. En el terreno político lo que Spinoza describe es el paso del estado de naturaleza al estado político. En el terreno jurídico lo

⁹ En esta línea general, junto a G. DELEUZE (1999) y A. de MURALT (2002), también podemos citar a A. DOMÍNGUEZ (1979), E. GIANCOTTI (1985), F. LEÓN FLORIDO (1993), R. MISRAHI (1975) o A. DAMASIO (2005) que, desde las más actuales investigaciones en neurobiología, destaca los aciertos de Spinoza y la importancia de sus aportaciones.

que Spinoza describe es la relación entre la ley de la naturaleza y la ley humana. Como dice Albiac, la definición de la libertad en Spinoza es esencial. Y lo es porque termina aboliendo toda contraposición entre libertad y necesidad. Por ello, para articular correctamente esta primera dialéctica entre la libertad y la necesidad, hemos de recordar que Spinoza distingue, en realidad, entre libertad y servidumbre. La libertad, para Spinoza, es necesidad autodeterminativa. Es decir, la libertad humana no es sino la necesidad natural impulsada y, en cierto modo, conducida por el sujeto individual. La servidumbre, para Spinoza, es necesidad heterodeterminativa. Es decir, la necesidad natural impulsada y conducida por las afecciones externas e internas del sujeto individual. Y concluye G. Albiac (2011: 259): «Tan necesario es el acto libre como el acto determinado. Lo que se opone a libertad no es necesidad; lo que se opone a libertad es constricción –*res coacta*, *coacción*–, esto es, causación externa, heterodeterminación.»¹⁰

Ahora bien, según hemos dicho la ética de Spinoza condiciona su visión de la política y el derecho. Luego si, por un lado, la ética spinozista gira en torno al problema de precisar y determinar el funcionamiento de la libertad humana dentro de la necesidad de la naturaleza; por otro lado, la política spinozista, podemos decir, ha de girar en torno al problema de construir y establecer el estado político dentro del estado de naturaleza. Y, por su parte, el derecho spinozista girará en torno al problema de concretar la ley humana o ley política dentro de las leyes de la naturaleza. Porque el hombre, concluye Spinoza, no es un imperio dentro de otro imperio; esto es, un imperio ético, político o jurídico autónomo y al margen del imperio de la naturaleza. No, de ningún modo, dice Spinoza. La fuerza ética de la naturaleza humana no deja de ser una parte de las fuerzas naturales, y se comprende mejor dentro del desenvolvimiento de toda la naturaleza. Y de igual modo, el poder político y jurídico del hombre son sólo una parte dentro de la naturaleza¹¹.

¹⁰ Igualmente, Gabriel Albiac se ha ocupado del problema del sometimiento y la sumisión de los hombres. Observa que los afectos cumplen una función de sumisión. Y, precisamente, este sometimiento es lo que define la subjetividad. Los hombres, como dice Spinoza, están necesariamente sometidos a los afectos. En definitiva, no sólo Spinoza sino el conjunto de la filosofía moderna –permanentemente preocupada con el tema de la naturaleza humana– trataron de alcanzar una mayor precisión a la hora de definir dicha subjetividad. Con ello se pretendía, sin duda, describir mejor al individuo humano pero, sobre todo, se aspiraba a construir adecuadamente una nueva estructura político-jurídica: el Estado moderno. El sujeto moderno descubre que está sometido a la naturaleza, pero que también lo está a un orden político-jurídico. Por ello, ALBIAC (2011: 238), al explicar el pensamiento de Spinoza, establece muy bien en este punto la conexión de la *Ethica* con el *Tratado Político*. Por su parte, A. de MURALT (2002: 159 y ss.), cuando se refiere a este problema alude al clásico problema de la esclavitud voluntaria o la alienación definitiva de la libertad, tanto personal como política.

¹¹ Cf. SPINOZA (1995: 170, *Ethica III* [en adelante *Eth*], *prefacio*). La ética gnosológica de Spinoza choca contra casi todo tipo de moralismo. Spinoza no puede

Por lo tanto, si estos son los presupuestos spinozistas, tendremos que establecer y analizar las oportunas relaciones entre la ética spinozista y sus propuestas políticas y jurídicas. Esto es, las relaciones entre una ética que parte de la necesidad natural, una política que presupone un estado de naturaleza y un derecho que atiende a las leyes naturales. Se han de analizar las relaciones entre la libertad humana (filosofía ética), la construcción del estado político (filosofía política) y la determinación del orden jurídico (filosofía del derecho). Para, finalmente y dentro ya de cada ámbito propio (ética, política y derecho spinozistas), tratar de perfilar la libertad humana dentro de la necesidad natural a la que se refiere la ética de Spinoza; mostrar el estado político construido sobre la base del estado natural que describe la política de Spinoza; y delimitar el espacio de la ley humana dentro de las leyes de la naturaleza a las que se refiere el pensamiento jurídico de Spinoza.

IV. UNIVOCISMOS, EQUIVOCISMOS Y DIALÉCTICAS

Como hemos señalado, Spinoza antes de afrontar los problemas de la política y el derecho profundizó en el análisis de la naturaleza y su conocimiento. Spinoza estudió detalladamente la substancia natural, sus atributos y modos. La substancia única e infinita como *causa sui*. Es decir, construyó un armazón metafísico desde el que despliega, después, su filosofía práctica. Pues bien, el objeto de este artículo es determinar algunos rasgos que caracterizan la filosofía práctica de Spinoza. Esto es, señalar cuáles son los aspectos unívocos y equívocos de la filosofía práctica de Spinoza. Se podría pensar erróneamente que tratamos de ubicar la filosofía spinozista dentro de la tradición escolástica o, quizás, fuera de la línea del racionalismo cartesiano. No es ésa, sin embargo, la intención de este estudio. No pretendemos entender a Spinoza como un mero continuador de la línea escolástica. Ahora bien, no cabe por otra parte negar u ocultar el pensamiento metafísico de Spinoza, la unidad sistemática de su filosofía. De este modo, insistimos en que nos aproximamos al spinozismo desde una lógica analógica capaz de dar cuenta unitariamente de univocidades, equivocidades y dialécticas.

Tenemos, entonces, que estudiar aquí la concreta y precisa relación entre la necesidad natural y la libertad humana. Y, por ello, retomamos

entender cómo la mayor parte de los moralistas conciben al hombre dentro de la naturaleza, pero como un imperio dentro de otro imperio. Por un lado, el imperio del orden natural y, por otro lado, y operando con autonomía el imperio del orden moral. De ese modo, los seres humanos podrían oponerse a la naturaleza y, en algunos casos, (lo que es más asombroso para el filósofo) se prescribe moralmente actuar en contra de ella. Spinoza, entonces, niega categóricamente que el hombre perturbe el orden de la naturaleza y rechaza con firmeza que los seres humanos estén únicamente determinados a actuar por sí mismos.

las preguntas planteadas: ¿cómo hay que entender la libre-necesidad en el hombre?, ¿de qué modo la necesidad y la libertad no se oponen? Retomamos las preguntas y se las hacemos a Spinoza. ¿Cuál es el verdadero alcance de la necesidad natural? Según Spinoza, desde el punto de vista de la naturaleza rige la necesidad más absoluta. La *causa sui* y la ley del *conatus* en la substancia natural son las grandes aportaciones de la filosofía de Spinoza (1995: Eth I, def. 1 y Eth. II, prop. VII) en este terreno. Igualmente, por naturaleza debemos entender una substancia única e infinita. Spinoza configura la unidad de una substancia infinita, única y necesaria. Y precisamente este modo de concebir la unidad y la necesidad natural (que, como veremos más adelante, se expande hacia el estado de naturaleza en la política y hacia la ley natural en el derecho) es lo que conduce a que aparezcan los aspectos unívocos en la filosofía de Spinoza (1995: Eth I, prop. XXIX)¹². A nuestro juicio, ha sido Gilles Deleuze quien mejor ha sabido destacar los rasgos de univocidad de la filosofía de Spinoza. G. Deleuze (1999: 57 y 58) acierta, sin duda, al señalar la raíz escotista del problema: la distinción formal de Duns Escoto. La substancia única spinozista expresa su unidad, dice Deleuze. Parece que de ahí cabría deducir una metafísica inmanente y esencialista. Y su origen teórico –paradójico si se quiere– es la lógica unívoca de Duns Escoto. Pero, curiosamente, también ha sido Deleuze quien mejor ha mostrado el nuevo uso que Spinoza le dio a la distinción formal escotista. Lo sorprendente y genial de la tesis de Deleuze es que es capaz de interpretar la filosofía de Spinoza –desde cierta ambigüedad o tensión dialéctica– no como una metafísica esencialista (próxima a los univocismos), sino como una metafísica de la diferencia (próxima a los equivocismos)¹³.

¹² Para M. BASTIT (2005: 215), –que asocia la univocidad a Escoto– es muy importante destacar el olvido e incluso el desprecio de las cosas en el mundo del derecho que dicha univocidad supone. «En lugar de las cosas está la voluntad del legislador y, si se profundiza el análisis, una voluntad única que circula de una ley a otra y termina por englobar de una manera más o menos directa a la totalidad de las leyes y del orden jurídico. La univocidad de la ley se manifiesta entonces en dos sentidos, ante todo porque a la diversidad de las leyes la sustituye una única voluntad divina, luego porque la diversidad de las relaciones es sustituida, de manera más o menos directa, por una voluntad uniforme tras la cual se encuentra siempre la presencia de la voluntad divina.» Voluntad divina para Escoto, voluntad del legislador para los univocismos jurídicos. También A. de MURALT (2002: 76 y ss.), ha explicitado con suma precisión las profundas, y a nuestro entender insoslayables, consecuencias políticas y jurídicas del voluntarismo de Escoto y Ockham.

¹³ G. DELEUZE (1999: 33 y 34), lo subraya una y otra vez: la clave para entender bien la filosofía de Spinoza está en la teoría de las distinciones. La univocidad escotista, entonces, se transforma en causa inmanente spinozista. Sin embargo, la nueva teoría de las distinciones de Spinoza es capaz de expresar la diferencia en el ser. En consecuencia, Deleuze apunta ya a la dialéctica spinozista entre univocidad y equivocidad. Y por ello afirma que el tratamiento de la teoría de las distinciones y el problema de la expresión hacen que Spinoza y Leibniz aparezcan como los verdaderos fundadores de una filosofía post-cartesiana.

¿Cómo entender la libertad humana?, ¿realmente resuelve Spinoza el problema de la libre-necesidad? Desde el punto de vista de la naturaleza humana la cuestión, en efecto, no es tan sencilla y se complica enormemente. Sin embargo, Spinoza es implacable y recuerda permanentemente que cuando hablamos de la naturaleza humana nos referimos a una parte (el hombre o animal racional) de ningún modo separada del todo natural (la naturaleza o substancia única). La esencia del hombre es el deseo, dice Spinoza. Es el deseo lo que hace que el hombre se esfuerce por perseverar en su ser. La ley general del *conatus* en la naturaleza se especifica así en la naturaleza particular del ser humano. Hasta aquí la más pura necesidad de las leyes de la naturaleza. Pero el hombre también posee la capacidad de razonar. Y, de ahí, que la potencia del entendimiento luche y se esfuerce contra la fuerza natural de las afecciones. La libertad humana se entiende, pues, como el resultado de esta lucha permanente, dado que el hombre no es sino deseo consciente. Ahora bien, Spinoza trata de ser un pensador realista y asume que la fuerza del deseo se impone mayoritariamente al orden de las razones. Más que acciones éticas, los hombres padecen afecciones, esto es, se ven arrastrados por las pasiones. Y precisamente esta actividad humana impulsada por el ciego deseo y caracterizada como la voluntad indeterminada y sin fines concretos del sujeto individual es lo que desemboca en los equivocismos que aparecen en la filosofía de Spinoza¹⁴.

Spinoza, por tanto, no resuelve del todo el problema de la libertad del hombre o, más bien, plantea el problema de otro modo. Y así, Spinoza llama servidumbre a la necesidad heterodeterminativa, ligada a la impotencia y las pasiones. Y llama libertad a la necesidad autodeterminativa, ligada a la acción de un verdadero sujeto ético. En definitiva, si la univocidad y la equivocidad plantean problemas irresolubles y la analogía aristotélica o escolástica se considera una herramienta anacrónica y desfasada, parece que la filosofía de Spinoza se inclina, más bien, por un modo de pensamiento dialéctico con el que tratar de resolver las dificultades. Y así, en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza (1988a: 104-107), trata de perfilar aquello que constituye la forma de la verdad. Lo que debemos articular correcta-

¹⁴ Precisamente esta tensión entre lo unívoco y lo equívoco es lo que dificulta e impide al hombre descubrir y expresar adecuadamente el paralelismo en el orden de las cosas y las ideas. Cf. SPINOZA (1995: Eth III, prop. VI). Por su parte, M. BASTIT (2005: 285), sitúa en Ockham el origen de los equivocismos. «*Al destruir las nociones metafísicas, culminando en el absurdo, permite sólo a la fe responder a las cuestiones que dejan a la inteligencia presa del lenguaje.*» En la misma dirección, J. C. UTRERA (2007: 31 y 32), señala muy bien cómo la falta de unidad y de finalidad de suyo de la sociedad política es el problema radical del ockhamismo. «*El objeto del poder no consiste en la consecución del bien de la comunidad y, en él, de la virtud ciudadana; por el contrario, su finalidad radica en la coerción de comportamientos irreconciliables con la supervivencia social y en la creación de un contexto que haga posible el desenvolvimiento de cada individuo y la búsqueda por su parte de su particular provecho.*»

mente es el orden de las cosas o existencias y el orden de las ideas o esencias. Para Spinoza la forma del pensamiento verdadero hay que buscarla en el pensamiento mismo y hay que deducirla de la naturaleza del entendimiento. La forma de la verdad, entonces, resulta idéntica a la materia de las cosas: la una (forma) representa la esencia, la otra (materia) refleja la existencia. La dialéctica aquí es entre esencias y existencias. Y en el mismo sentido en Spinoza (1995: Eth I, prop. XI). Sin embargo, la esencia del hombre no implica la existencia necesaria, (1995: Eth II, axioma I). El problema sólo se resuelve apelando a la substancia única, apelando a Dios *sive Natura*, (1995: Eth I, prop. XX). A partir de aquí sólo cabe articular una lógica dialéctica¹⁵.

En los presupuestos de la filosofía de Spinoza, según Deleuze, el único lenguaje es el de la univocidad. La univocidad de los atributos, la univocidad de la causa, la univocidad de la idea. Univocidad del ser, univocidad del producir y univocidad del conocer. Y, no obstante, vemos cómo el pensamiento de Spinoza huye permanentemente de univocismos y equivocismos. Luego la lógica dialéctica, con su necesaria apelación a un tercer término (en la interpretación de Deleuze «lo expresado»), aparece como única alternativa. Para Deleuze, Spinoza acepta los peligros que implica la noción de expresión: por un lado, la immanencia y, por el otro, el panteísmo. Lejos de que la noción de expresión en Spinoza le reconcilie con la creación y la emanación –muy al contrario dice Deleuze– las expulsa. Frente a lo unívoco y lo equívoco, «lo expresado» es la propuesta de Deleuze (1999: 332), «Lo expresado interviene como un tercero que transforma los dualismos. Más allá de la causalidad real, más allá de la representación ideal, se descubre lo expresado como el tercero que hace las distinciones infinitamente más reales, la identidad infinitamente mejor pensada. Lo expresado es el sentido: más profundo que la relación de causalidad, más profundo que la relación de representación.» Y en esta dirección, A. de Muralt (2008: 58 y 86) resalta también la importancia de la doctrina de las distinciones; porque muestra los modos que tiene el hombre de analizar y comprender la realidad y porque saca a la luz la totalidad de las estructuras de pensamiento posibles¹⁶.

¹⁵ La articulación dialéctica en el terreno jurídico arranca ya de F. SUÁREZ (1971-1981); específicamente, para la distinción entre esencia y existencia puede verse F. SUÁREZ (1960-1966, disp. XXXI). En esta dirección, M. BASTIT (2005: 376 y ss.), considera a Francisco Suárez –dado que integra distintos elementos del tomismo y del nominalismo– el primer pensador importante en desarrollar una lógica dialéctica. Asocia así la filosofía suareziana y su influjo a los diferentes modos modernos y post-modernos de pensamiento dialéctico. Por su parte, M. WALTHER (2008: 129-152), señala también algunos paralelismos terminológicos entre Suárez y Spinoza.

¹⁶ Por ello, André de Muralt lo afirma con rotundidad: hemos de distinguir lo que es en tanto que sustancia y lo que es en tanto que acto. ¿Por qué esta distinción es clave? Porque si no distinguimos entre una consideración formal (sustancia) y una consideración final (acto), necesariamente se reduce el acto a la forma. Caeremos, consciente o inconscientemente, en univocismos dogmáticos o en equivocismos relativistas. En cambio, si se distingue entrará en juego la analogía. Luego, concluye

V. LO QUE SPINOZA PROPONE

Spinoza investigó y trató de describir la naturaleza humana, de donde extrajo las reglas de una ética sorprendente, moderna y renovada. Ya nos hemos referido a su particular concepción de la ética. El filósofo se dio cuenta, entonces, que la singularidad de esta ética podía dar lugar a novedosas y sugerentes aplicaciones en el campo de la política y el derecho. Y, obviamente, se sirvió de un recurso ampliamente utilizado en su época: el paso del estado de naturaleza al estado político¹⁷.

Hemos señalado brevemente los aspectos unívocos, equívocos y dialécticos de la filosofía de Spinoza. Resumamos, entonces, lo descrito por Spinoza situándolo en el ámbito de la política y el derecho, que son los ámbitos que analizaremos con mayor detalle en este artículo. Y así, podemos decir que la necesidad natural resalta y destaca los aspectos unívocos de la filosofía de Spinoza. El sistema filosófico de Spinoza no se comprende sin acudir a la ley del *conatus* y a la substancia única e infinita, entendida como *causa sui*. Una sola substancia y un solo poder para que las cosas existan y continúen existiendo. Por lo que en el ámbito de la naturaleza, parece que sólo cabe desplegar el discurso de la univocidad de raíz escotista. En sentido diametralmente opuesto, también hemos hecho referencia a cómo la consideración de la libertad humana conduce a algunos intérpretes a encontrar y resal-

el filósofo suizo, cabe ordenar y distinguir los diferentes univocismos, equivocismos y dialécticas en una lógica analógica comprensiva. Spinoza habla de una substancia única e infinita, pero ¿cómo afrontar el problema de la participación en lo uno junto al problema de la expresión en lo diverso? ¿sólo son posibles univocismos y equivocismos? M. BASTIT (2005: 95 y ss.), se refiere al orden de las analogías del ser. Trata de evitar este autor los univocismos y equivocismos a través de un determinado uso de la relación analógica aristotélica. Santo Tomás, por descontado, también emplea la analogía aristotélica. De este modo, Michel Bastit distingue entre una unidad lógica o un plano teórico y una unidad de ejercicio o plano práctico. La unidad lógica articula la materia y la forma en el plano teórico. Por lo tanto, el problema de la participación en lo uno se resuelve por medio de la analogía de atribución; que evita que caigamos en los teologismos, es decir, en una sustantivación unívoca. Por su parte, la unidad de ejercicio ordena a los agentes y los fines en el plano práctico. Y así, el problema de la expresión de lo diverso se resuelve por medio de la analogía de proporcionalidad; que ha de evitar que caigamos en los ontologismos, esto es, en predicaciones equívocas. Ni univocismos, ni equivocismos, ni dialécticas; Bastit apuesta decididamente por desarrollar una lógica analógica. «Es posible concebir que el orden de participación formal es asumido pero superado por un orden de fines que corresponde al orden de los seres en acto. Por consiguiente, el orden de las leyes retoma el orden de las analogías del ser, en primer lugar de analogía de atribución de un primero con respecto a lo que le sigue, luego, finalmente la analogía de proporcionalidad que implica la primera.»

¹⁷ Las analogías entre la multitud que se guía como por una sola mente de Spinoza y la Voluntad General de Rousseau parecen evidentes. En cierto modo, el Jean Jacques Rousseau del *Contrato social* no es sino un divulgador, cargado de emotividad y romanticismo, de las ideas políticas de Spinoza. Se podría ver a Rousseau como un gran divulgador, atractivo y sugerente, capaz de transmitir complejas filosofías una vez aligeradas de su densidad metafísica.

tar los aspectos equívocos de la filosofía de Spinoza. De un lado, todos los hombres están necesariamente sometidos a los afectos. Sin embargo, la necesidad heterodeterminativa de los hombres, de otro lado, les conduce generalmente a una constante fluctuación equívoca. Los hombres son comúnmente arrastrados por las pasiones, esto es, son siervos de los afectos en tanto que voluntades individuales aisladas, por lo que, más que actuar autónomamente, padecen. Y esto acaba conduciéndonos a la equivocidad nominalista de origen ockhamista.

Pero la tesis de este artículo es otra. Spinoza se decanta, de hecho, por una lógica dialéctica enraizada en la filosofía suareziada¹⁸. ¿Por qué? Porque según el filósofo holandés la naturaleza humana se ha de definir, en realidad, más precisamente como libre-necesidad, es decir, la potencia del entendimiento puede tomar conciencia y librar una permanente batalla con la fuerza de los afectos. El hombre spinozista, en definitiva, es deseo consciente. En donde el deseo constituye la necesidad natural o, dicho de otro modo, la ley del *conatus* en el hombre; y lo consciente articularía, dentro de esa ley general, la libertad humana, esto es, la voluntad de un individuo que ha tomado conciencia de la necesidad de las cosas. Dicho muy rápidamente, la tradicional lógica analógica aristotélica se va sustituyendo en la modernidad por una lógica dialéctica¹⁹. Lo que Spinoza está proponiendo, en suma, es resolver de alguna manera estas dialécticas que conducen ahora a univocismos y más tarde a equivocismos. Y, en efecto, en la filosofía de Spinoza (1986: 118, *Tratado político* [en adelante TP]) se resuelven apelando a que el sujeto moderno siga el dictamen de la razón y apuntando a la búsqueda y consecución de lo útil. Pero para ello Spinoza considera necesario el aludido paso del estado de naturaleza al estado político. Es decir, construir teóricamente y elaborar cuidadosamente la vida en sociedad²⁰. De la ética del individuo, en tanto que sujeto natu-

¹⁸ F. SUÁREZ (1960-1966, disp. XXVIII, sec. 3) enfoca de modo muy particular la cuestión de si el ser es unívoco o análogo. F. CARPINTERO (1977), por su parte, también ha investigado y mostrado el sorprendente e importante papel que cumplió la Segunda Escolástica (concretamente Vázquez de Menchaca, además de Suárez y otros), tanto en la evolución del derecho natural medieval como en la creación del derecho natural racionalista moderno. Para el peculiar uso de la analogía en Suárez: J. HELLÍN (1947) o L. MARTÍNEZ GÓMEZ (1948).

¹⁹ Una mejor comprensión de la libre-necesidad y su compatibilidad o no con la religión cristiana se puede hallar en SPINOZA (1988b: 391-394, Carta 75.). La importancia de la *Correspondencia* de Spinoza reside en que el filósofo explica sus conceptos en tono coloquial a ciertos interlocutores. Escribe con claridad y sencillez, para que se le entienda; ya sea acerca del infinito, la unidad de Dios, la esencia del alma o las llamadas cartas del mal. Ciertamente, el filósofo se halla arropado por la complacencia de quienes se dirigen a él por curiosidad, admiración o el mero afán de conocer.

²⁰ SPINOZA (1986: 118, 119, TP). «Como la mejor regla de vida que uno puede adoptar para conservarse lo mejor posible, es aquella que se funda en el dictamen de la razón, se sigue que lo mejor es siempre aquello que el hombre o la sociedad hacen con plena autonomía. (...) Por consiguiente, una cosa es gobernar y administrar la cosa pública con derecho y otra distinta gobernar y administrar muy bien. (...)Cuál sea la mejor constitución de un Estado cualquiera, se deduce fácilmente del fin del

ral, pasamos a la política y el derecho de estos mismos individuos; pero en tanto que constituyen una asociación de individuos, un grupo social definido, un estado político. El individuo se torna multitud. Y de ahí que Spinoza (1986: 100 y 104, TP), al trasladarse de plano, empiece a hablar, ya no tanto del hombre que se guía por la razón, cuanto de la multitud que se guía como por una sola mente.

Veamos, nuevamente, la conexión de la ética, la política y el derecho a partir de las nociones de unidad y analogía. Según Spinoza, y dicho muy brevemente, la felicidad consiste en llegar a comprender la libre-necesidad del individuo y del Estado, para poder articular lo útil. El hombre, en el plano ético individual, es deseo consciente, esto es, el permanente enfrentamiento y choque de las pasiones, por un lado, y el entendimiento, por el otro, que se da en todo sujeto individual. Si dicho sujeto individual sigue el dictamen de la razón podrá descubrir y realizar lo útil. Para Spinoza, la mejor regla de vida para conservarse (ley del *conatus*) es aquella que se funda en el dictamen de la razón (libre-necesidad); lo que en el terreno ético equivalía a alcanzar la felicidad individual. En el plano político (el de la vida de los individuos en grupo) el deseo consciente se traduce como la eterna oposición entre el pueblo y sus gobernantes, o dicho con palabras de Spinoza, entre la multitud y las supremas potestades. Sin embargo, lo mejor es siempre aquello que los hombres o, en este caso la sociedad, hacen con plena autonomía. Por ello, dice Spinoza, si buscamos lo útil en lo político (que no es sino la salvación del pueblo o salud pública) la multitud se ha de guiar como por una sola mente. Y ése es el verdadero problema político –dirá Spinoza– que merece la pena resolver. La mejor constitución del Estado, dice Spinoza, se deduce fácilmente del fin del estado político, esto es, la paz y la seguridad de la vida. Vida individual o colectiva, da lo mismo. Spinoza vuelve una y otra vez a apoyarse en la ley del *conatus*. ¿Por qué el fin del estado político tiene que ser la paz y la seguridad, y no cualquier otro? No por libre decisión de nadie, no por ningún acuerdo de voluntades individuales, sino porque es la mejor regla de vida para que la sociedad se conserve.

Y en el terreno del derecho, por último, de igual modo el deseo consciente se puede traducir como la dialéctica entre el derecho natural de los individuos que componen la multitud y el común decreto que dictan las supremas potestades. Por un lado, la potencia del derecho natural subjetivo y, por otro lado, la fuerza de la ley estatal. Pero, seamos objetivos –nos recuerda Spinoza– a la hora de ordenar y componer estas fuerzas enfrentadas. El desorden y las injusticias no deben

estado político, que no es otro que la paz y la seguridad de la vida. Aquel Estado es, por tanto, el mejor, en el que los hombres viven en concordia y en el que los derechos comunes se mantienen ilesos. Ya que no cabe duda que las sediciones, las guerras y el desprecio o infracción de las leyes no deben ser imputados tanto a la malicia de los súbditos cuanto a la mala constitución del Estado. Los hombres, en efecto, no nacen civilizados, sino que se hacen.»

ser imputados tanto a la malicia de los hombres cuanto a la mala constitución del Estado. Nuevamente la filosofía de Spinoza apela a lo útil: que los hombres vivan en concordia y se cumplan los derechos comunes; porque, como ha demostrado el filósofo, se puede y se debe guiar a la multitud como por una sola mente. Spinoza, pues, distingue el plano estrictamente individual del plano de la vida en grupo de los individuos. En el plano individual expone su ética, en el plano de la vida en sociedad desarrolla la política y el derecho.

En el plano individual la substancia individual spinozista se resume en el hombre, en tanto que deseo consciente. Las afecciones del cuerpo y la potencia de la mente en permanente lucha dialéctica. La propuesta de Spinoza en el terreno ético se resume en el hombre que se guía por la razón; esto es, la potencia del entendimiento puede y debe moderar la fuerza de los afectos reconduciéndolos. Seguir el dictamen de la razón –por lo que ahora a nosotros interesa– conducirá, entonces, a obedecer las leyes. Por lo que se refiere al plano de la vida en sociedad la substancia política spinozista se resume en una multitud y en unas supremas potestades. La materia política aparece separada o separable de la forma. Esto es, el cuerpo social (el derecho natural de los individuos que componen la multitud o materia) y el alma del Estado (el común decreto de las supremas potestades o forma) aparecen no ordenados de modo natural. Materia y forma políticas son, entonces, fuerzas contrarias a las que no les queda más que enfrentarse o pactar²¹.

La propuesta política de Spinoza será que la unión de fuerzas en el estado político acabe con la vida miserable y de carencias del estado de naturaleza. Por ello, la multitud que se guía como por una sola mente ha de seguir el dictamen político del entendimiento frente a los afectos; lo que nos llevará a construir una política apoyada en el pacto social. La propuesta jurídica de Spinoza será que el orden y la seguridad de las normas comunes sustituya a un anárquico e ingobernable derecho natural de los individuos. Por ello, la multitud que se guía como por una sola mente ha de acatar las normas comunes que dictan las supremas potestades; lo que conducirá a Spinoza a concebir el derecho como la expresión del común decreto y la obediencia a las leyes.

VI. LAS DIALÉCTICAS EN LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE SPINOZA

Vamos a analizar, ahora, específicamente el funcionamiento de las dialécticas de Spinoza en el terreno de la política y el derecho. Por lo

²¹ A. DE MURALT (2002: 161), señala cómo el contrato social o pacto en Spinoza refleja, de hecho, una dialéctica fundamental. Para Muralt, toda la ambigüedad equívoca o unívoca de la sorprendente filosofía política spinozista se debe a su estructura de pensamiento ockhamista.

tanto, en vez de tratar el problema de la esencia y la existencia de la substancia, de la necesidad natural y la libertad humana, Spinoza se ocupa ahora del estado de naturaleza y el estado político, del derecho natural subjetivo y el común decreto.

Pero, tanto en la política como en el derecho, la relación analógica aristotélica entre la materia y la forma políticas o entre la ley natural y la ley humana se ha transformado en una relación dialéctica. La filosofía de Spinoza, como excelentemente expone Albiac, se caracteriza como una lógica de la guerra, una lógica de los conflictos entre cosas determinadas, una lógica de la confluencia, composición, absorción, rechazo o destrucción de fuerzas. Ciertamente, G. Albiac (2011: 243) no se refiere explícitamente a una lógica dialéctica, pero termina exponiéndola con envidiable elocuencia. «¿Qué debería implicar en el modelo spinozano esta irrebasabilidad del conflicto entre individuos? En un conflicto entre individuos de estas características sólo hay tres posibilidades. O uno destruye al otro y lo incorpora como elemento potencial suyo; o el otro destruye al uno; o bien es un tercer individuo, de potencia no equiparable a ninguno de los dos, es decir, respecto del cual ninguno de los dos pueda ejercer un combate eficiente, quien impone la regulación de las relaciones entre ambos. El Estado es, para Spinoza, ese tercero.» De manera clara y concisa Albiac expone cómo la dialéctica entre los aspectos unívocos (uno tiene todo el poder) y los aspectos equívocos (todos se destruyen entre sí) de la filosofía de Spinoza se resuelve apelando a un tercer individuo. Ese tercero, el Estado, es el que nos va a permitir comprender y explicar las dialécticas políticas y jurídicas de Spinoza. Retomo íntegramente, pues, el planteamiento de Albiac, al que únicamente añadido por mi parte que refiriéndonos a una lógica dialéctica se puede comprender la dinámica de un enfrentamiento de fuerzas y, por ello, explicar satisfactoriamente esa lógica de la guerra. El campo de fuerzas unívocas y equívocas, que se deriva de la filosofía racionalista de Spinoza, sólo podía acabar demandando una racional y razonable composición dialéctica de dichas fuerzas.

Las propuestas de Spinoza se dirigen, como decimos, a componer las distintas dialécticas que se presentan. En el terreno ético, ante el sujeto individual; en el terreno político y jurídico, ante el individuo compuesto o comunidad política. Del estudio de la dialéctica entre el deseo y la conciencia en el sujeto individual pasamos, ahora, al estudio de la dialéctica entre la multitud y las supremas potestades en la comunidad política. El estado político (en donde opera la libertad humana) debe ser estudiado y constituido dentro del estado de naturaleza (donde rige la necesidad natural)²². El hombre que se guía por la razón es la propuesta de Spinoza (1986: 91, TP) y (2003: 140, TTP) en el terreno ético; puesto que así será capaz de reconocer correcta-

²² Cf. SPINOZA (2003: 342, *Tratado teológico-político* [en adelante TTP]).

mente lo útil y alcanzar el sumo bien. La multitud que se guía como por una sola mente es la propuesta de Spinoza (1986: 104 y 123, TP) en el terreno de la política y del derecho; puesto que sólo de este modo esta especie de Individuo compuesto trabaja por lo útil y reconoce y aprecia la salud pública, la concordia y la paz social.

A Spinoza le interesa construir bien el estado político y, por ello, plantea ciertas cuestiones previas relativas a una materia y una forma políticas que se conciben y operan por separado. ¿Se puede disolver la sociedad?, ¿puede cambiar de forma?, ¿la multitud se transformará en una fuerza revolucionaria, rebelde o, en definitiva, capaz de destruir el estado político?, ¿los que encarnan las supremas potestades se convertirán en tiranos?²³ Esta fuerte tensión dialéctica en el terreno político se debe resolver y encontrar un modo de articular la unión entre el cuerpo y el alma del Estado. Cuerpo y alma del Estado o materia y forma políticas. No vamos a detallar los peligros de una fuerza social revolucionaria, por un lado, o de una fuerza institucional despótica, por el otro lado. Materia y forma políticas, por separado, son igualmente temibles. Más allá, pues, de la unidad analógica de la materia y la forma, Spinoza (2003: 337, 338, 383, TTP) propone el pacto. Y, de este modo, la multitud que se guía como por una sola mente solo desarrolla una auténtica política spinozista cuando se ocupa y alcanza la salvación del pueblo, esto es, la salud pública. «El derecho del Estado o supremas potestades –dice Spinoza (1986: 100 y 104, TP)– no es sino el mismo derecho natural, el cual viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente. Es decir, que, lo mismo que cada individuo en el estado natural, también el cuerpo y el alma de todo el Estado posee tanto derecho como tiene poder. (...) El derecho de la sociedad se determina por el poder de la multitud que se rige como por una sola mente. Ahora bien, esta unión mental no podría ser concebida, por motivo alguno, sino porque la sociedad busca, ante todo, aquello que la sana razón enseña ser útil a todos los hombres.»

En el terreno del derecho también aparece y podemos mostrar la tensión dialéctica. Albiac, por ejemplo, nos presenta de nuevo con enorme claridad el enfrentamiento dialéctico entre los univocismos y los equivocismos. «El poder se dice a sí mismo como derecho –dice G. Albiac (2011: 271)–. Estar sometido a derecho es el modo soportable de decir que se está sometido a fuerza, porque el derecho no es más que la codificación de la fuerza. (...) Sometimiento a derecho propio, o sometimiento a derecho ajeno, no es, por lo tanto, más que el

²³ SPINOZA (1986: 112 y 122, TP). «Sólo a las supremas potestades compete el derecho de dictar leyes y, cuando surge alguna duda, de interpretarlas en cualquier caso particular y decidir si el caso planteado está o no acorde con el derecho. (...) La multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque la guía la razón, sino algún sentimiento común. (...) De ahí que los hombres tienden por naturaleza al estado político, y es imposible que ellos lo destruyan jamás del todo.»

modo de designar desplazadamente, metafóricamente, a la capacidad de imponer la fuerza propia, o de verse imponer la fuerza ajena.» De aquí se deduce que la servidumbre o la libertad del sujeto individual depende del sometimiento a la fuerza de unos o de otros. Y así, la dinámica dialéctica queda, al menos, planteada por Albiac: los univocismos que una y otra vez imponen el sometimiento a derecho propio se enfrentan a los equivocismos que surgen tratando de evitar el sometimiento a derecho ajeno.

Una cosa queda fuera de toda duda: el derecho spinozista está determinado por el poder. Ahora bien, o se determina por el poder de cada uno (derecho natural subjetivo) o se determina por el poder de la multitud (derecho de la sociedad). Estamos ya, en efecto, en el centro de la dinámica dialéctica. ¿Sólo cabe fluctuar entre la necesidad de la ley natural y la arbitrariedad de la ley humana?, Spinoza (2003: 136 y 137, TTP); ¿cómo se resuelve la tensión entre el estado de naturaleza y el estado político?, Spinoza (1986: 91, 92, 93, TP); ¿el individuo autónomo puede y ha de ceder su derecho natural?, Spinoza (1986: 101 y 102, TP); ¿la potestad suprema, entonces, puede y debe asumir un poder político y jurídico absoluto?, Spinoza (2003: 340, TTP)²⁴. Para Spinoza la multitud (que recoge el derecho natural de los individuos) y las supremas potestades (que elaboran el común decreto) funcionan como un Individuo compuesto tras el pacto. Luego cabe afirmar que Spinoza (2003: 334 y 335, TTP) parte del derecho natural individual como presupuesto indiscutible de su pensamiento. En este sentido, A. de Muralt (2002: 115) se ha referido a la elaboración libertaria en la filosofía de Spinoza de la noción de voluntad como poder; lo que, para el filósofo suizo, da lugar a concebir en el spinozismo un derecho subjetivo absoluto. El derecho natural individual sería la clave del spinozismo. Todos los desarrollos (éticos, políticos, y también jurídicos de la filosofía de Spinoza) se fundamentan en esto y aquí hay que volver siempre para poder explicarlos y comprenderlos. A algunos todavía les queda la duda y sostienen la mayor importancia de la sociedad frente al individuo en la filosofía spinozista. Ciertamente, el pacto y la unión de fuerzas dialécticas que ha constituido el estado político –cabe objetar– no deja de ser una tendencia natural. Sin

²⁴ En este sentido –de destapar y descubrir la dialéctica de lo unívoco y lo equívoco; y no sólo en Spinoza– André de Muralt ha mostrado con sólidos argumentos la herencia escotista y ockhamista de la filosofía moderna en general. Ello explica también las fuertes reacciones equivocistas de la subjetividad moderna. Equivocismos de raíz ockhamista que son consecuencia de lo que MURALT (2002: 181) llama una concepción teológica unívoca del a priori *de potentia absoluta dei*. O dicho de un modo más sencillo, en ausencia de unidad analógica, Muralt va desvelando los univocismos, equivocismos y dialécticas de la filosofía moderna: «Así es como la filosofía práctica moderna prolonga la doctrina ockhamista de la voluntad absoluta de derecho (Descartes, Spinoza, Hobbes, Sartre), que limita el hecho de la ley, prescrita a priori por Dios como una idea innata (Descartes), o convenida por el interés razonable de los hombres (Spinoza, Hobbes), o que expresa el derecho de la propia naturaleza humana (filosofía del derecho natural).»

embargo, esta unión en ningún caso es completamente natural y no deja de ser una unión precaria en la filosofía de Spinoza. El fin del Estado ha de ser la paz social puesto que de otro modo, dice Spinoza (1986: 116 y 117, TP), caducaría el contrato. La subjetividad individual tiene, sin duda, mayor peso. Por lo tanto, lo que verdaderamente nunca se extingue ni puede caducar es el derecho natural individual; principio, causa primera y fundamento de la concepción política y jurídica de Spinoza.

Spinoza plantea otros problemas que requerirían un estudio más concreto y detallado. Me limitaré a enumerarlos. En efecto, cabe también limitar el ámbito de acción del derecho. Spinoza (1986: 104, TP y 2003: 353 y 354, TTP) describe lo que no pertenece al derecho de la sociedad; así como las reservas del derecho natural frente a las supremas potestades. Cabe también analizar el verdadero fin de las leyes; pues el derecho spinozista, con base en el derecho natural subjetivo, se articula y formaliza en el común decreto. Pero eso (el común decreto de los legisladores) es distinto a conocer la verdadera naturaleza de las leyes (el orden necesario de las leyes naturales)²⁵. Cabe, por acabar, proponer como mejor solución política y jurídica una democracia absoluta, entendida como una asociación de hombres cuyo poder se ejerza colegialmente²⁶. Todos estos temas desbordan, evidentemente,

²⁵ SPINOZA (2003: 138, TTP). «Parece, pues, que la ley debe ser definida, en un sentido más restringido, como la forma de vivir que el hombre se prescribe a sí mismo u a otros por algún fin. Ahora bien, como el verdadero fin de las leyes sólo puede resultar claro a unos pocos, mientras que la mayoría de los hombres son casi completamente incapaces de percibirlo y están muy lejos de vivir de acuerdo con la razón, los legisladores a fin de constreñir a todos por igual, establecieron sabiamente un fin muy distinto de aquel que necesariamente se sigue de la naturaleza de las leyes. (...) De ahí que se ha considerado, ante todo, como ley una forma de vida que es impuesta a los hombres por mandato de otros; y, en consecuencia, los que obedecen a las leyes, viven, como suele decirse, bajo la ley y parecen sus esclavos. La verdad es que quien da a cada cual lo suyo, porque teme al patíbulo, obra coaccionado por el mandato ajeno y por el mal, y no se puede llamar justo; en cambio, quien da a cada uno lo suyo, porque ha conocido la verdadera naturaleza de las leyes y su necesidad, obra con ánimo firme y por decisión propia y no ajena, y se llama justo con razón.» Respecto al sentido de la obediencia, cf. SPINOZA (1986: 95 y 99, TP).

²⁶ SPINOZA (2003: 340 y 341, TTP). «Tendrá el supremo derecho sobre todos, quien posea el poder supremo, con el que puede obligarlos a todos por la fuerza o contenerlos por el miedo al supremo suplicio, que todos temen sin excepción. Y sólo mantendrá ese derecho en tanto en cuanto conserve ese poder de hacer cuanto quiera; de lo contrario, mandará en precario, y ninguno que sea más fuerte estará obligado a obedecerle si no quiere. Así pues, se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto sea siempre observado con máxima fidelidad, sin que ello contradiga al derecho natural, a condición de que cada uno transfiera a la sociedad todo el poder que él posee, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema, a la que todo el mundo tiene que obedecer, ya por propia iniciativa, ya por miedo al máximo suplicio. El derecho de dicha sociedad se llama democracia; ésta se define, pues, como la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede.»

el ámbito de este artículo pero podrían, tal vez, ser objeto de próximos y renovados trabajos e investigaciones.

VI. CONCLUSIONES

Primera. El empleo de la hermenéutica analógica en este estudio nos ha permitido constatar y defender la unidad estructural del pensamiento filosófico. No es sino a través de una lógica analógica como hemos tratado de ordenar y comprender los aspectos dispersos y los diferentes enfoques existentes acerca del pensamiento de Spinoza. La singular y consistente filosofía de Spinoza, como hemos venido señalando a lo largo de este artículo, tiene un profundo enraizamiento metafísico. En estas conclusiones aludiremos primero al plano individual, donde básicamente se desarrolla la ética de Spinoza. Y nos referiremos, después, al plano de la sociedad, donde Spinoza desenvuelve sus postulados con claras implicaciones y repercusión en el terreno de la política y del derecho. Esto es, una vez ordenado el plano del sujeto individual, Spinoza traslada consecuentemente su filosofía al plano de la vida de dichos individuos en grupo. Y del análisis de la substancia individual pasaremos al análisis de lo que Spinoza llama el Individuo compuesto o sujeto social.

Segunda. Analicemos primero muy brevemente la substancia individual. ¿Quién es el agente en la filosofía de Spinoza? ¿cuál es el fin de dicho agente? ¿de qué materia se compone? ¿a qué forma responde? Pues bien, en el plano individual para Spinoza el agente es el hombre, en tanto que sujeto individual. Estamos, podríamos decir, ante la substancia ética. El hombre es el agente y su fin propio es la felicidad. Por ello, la filosofía de Spinoza, como se ha dicho muchas veces, es una filosofía de la alegría. Ahora bien, el hombre como substancia individual se compone de cuerpo y mente. Es decir, todo hombre tiene una materia corporal animada por una forma mental o espiritual. Lo propio de la materia del hombre, dice Spinoza, es el deseo. Y lo propio de la forma del hombre es la conciencia. De ahí que la fórmula spinozista para resumir la materia y la forma en el sujeto individual sea definir al hombre como deseo consciente.

Tercera. Pero sin salir todavía del plano individual, es muy cierto que la filosofía de Spinoza distingue con claridad lo que describe de lo que propone. ¿Cómo es la descripción de Spinoza en este plano individual? Spinoza fue un gran observador de la realidad e investigó y conoció bien la experiencia humana. Efectivamente, su descripción del sujeto individual es para algunos de una cierta crudeza. El hombre común es el hombre que se guía por el deseo. Y el hombre que se guía por el deseo no es un verdadero agente ético. Padece y es arrastrado por las pasiones y los instintos. Escoge mal los fines porque descono-

ce el sumo bien o la felicidad como el verdadero fin de un hombre pleno. El hombre que sin apenas darse cuenta actúa en función de las afecciones (afectos externos e internos) representa la impotencia, la incapacidad del hombre de poner un orden en su vida y de gobernar mínimamente, frente a los diversos e imprevisibles acontecimientos, su propia existencia. A esto le llama Spinoza la servidumbre humana. El hombre acaba siendo siervo de las afecciones y su fin no es sino una vida que fluctúa equívocamente en una u otra dirección.

¿Cuál es, entonces, la propuesta de Spinoza en el plano individual? Spinoza propone, entre otras cosas, la reforma del entendimiento, la sosegada reflexión, la toma de conciencia. El hombre que se guía por el deseo ha de transformarse en el hombre que se guía por la razón. Desde luego no desaparece la materia corporal del hombre, no podemos eliminar el deseo y la fuerza de los afectos, pero sí podemos dar protagonismo a la, se podría decir, forma mental. Y así, el hombre que se guía por la razón no es siervo de las pasiones. El hombre que se guía por la razón es el hombre capaz de comprender la libre-necesidad, en tanto que trata de conocer el verdadero orden de la naturaleza e impulsa y se esfuerza en desarrollar el poder del entendimiento. Aquí va apareciendo la singular ética de Spinoza: el fin u objetivo de este auténtico agente moral es, pues, la felicidad del sujeto individual. El agente ético spinozista, diríamos, tiende a su fin propio: una especie de sabia felicidad. La guía de la mente evita la lamentable fluctuación de los hombres entre los dogmatismos unívocos y los relativismos equívocos. Y de este modo, el hombre que se guía por la razón constituye, pues, el equilibrio de fuerzas que Spinoza propone para el sujeto individual o, dicho de otro modo, su síntesis dialéctica.

Cuarta. Si pasamos, ahora, del plano individual al plano de la sociedad podremos entender mejor los planteamientos de Spinoza en la política y el derecho. Pero ¿quién es el agente en el plano social? ¿cuáles son los fines? ¿de qué materia se trata? ¿qué forma adopta dicho plano social? Pues bien, en el plano de la vida en grupo de los individuos la substancia spinozista no es natural, no aparece dada por la naturaleza. Partimos de un presupuesto básico: hace falta construir el sujeto social en la filosofía de Spinoza. La política y el derecho en la filosofía de Spinoza (como en todos los principales filósofos modernos) se construye artificialmente.

Lo natural son los individuos y el estado de naturaleza. Lo artificial proviene del contrato social, por el que los individuos salen del estado de naturaleza y construyen el estado político. Luego el agente en el plano social es lo que Spinoza llama el Individuo compuesto o, desde un punto de vista histórico, lo que conocemos como la formación del Estado moderno. Los fines del Estado en la filosofía de Spinoza son la paz y la seguridad, esto es, a lo que en ocasiones se refiere como la salvación del pueblo o salud pública. Por su parte, la materia o cuerpo

social se denomina multitud y la forma institucional o los gobernantes aquí aparecen como las supremas potestades.

Quinta. Distinguiremos también, en el plano social, entre descripción y propuesta. Lo que Spinoza describe como una política y un derecho poco racional y sensato es lo que da en llamar la multitud que se guía por intereses particulares. Esto equivaldría a no salir del estado de naturaleza, es decir, no salimos de un plano meramente individual donde la coexistencia de individuos es siempre conflictiva y abocada al estado de guerra de todos contra todos. El estado de naturaleza spinozista refleja ciertamente una materia social sin forma. Dicho en la terminología spinozista, una multitud que expresa la fuerza de su naturaleza: tanto derecho como poder. Bien es verdad que una multitud que se guía por intereses particulares puede no ser estrictamente un estado de naturaleza pero, en cualquier caso, estaríamos ante una materia social con una forma precaria. Los gobiernos inestables, las formas políticas y jurídicas arbitrarias y mal construidas han conducido a los hombres a los mayores desastres y calamidades. En esto Spinoza coincide con el agudísimo Maquiavelo.

¿Cuál es, por tanto, la propuesta de Spinoza en el plano social? El Estado moderno, sin duda, se construye para alcanzar un fin pactado. Spinoza dice que el fin del Estado ha de ser la concordia o salvación del pueblo. Luego es necesario conformar una sociedad, un grupo de individuos que sean una multitud que se guía como por una sola mente. La multitud que se guía por intereses particulares se ha de transformar en una multitud que se guía como por una sola mente. Pero, ¿cómo? Operamos con un derecho natural subjetivo de equívoca forma (tanto derecho como poder), aunque con una finalidad natural unívoca (la satisfacción del interés individual). Y operamos también con un común decreto que, en principio, puede cumplir muy diversos y equívocos fines políticos, pero que se resuelve a través de una forma legal unívoca. La propuesta de Spinoza en este terreno podemos resumirla en su formulación del pacto político y la obediencia a la ley. De este modo cabe afirmar que los univocismos y equivocismos presentes en la filosofía de Spinoza se articulan en una lógica dialéctica. El pacto articula la dialéctica política entre la multitud y las supremas potestades; la obediencia a la ley articula la dialéctica jurídica entre el derecho natural subjetivo y el común decreto. La filosofía de Spinoza compone las fuerzas dialécticas de la materia y la forma sociales. ¿Cómo atemperamos la potencia de una multitud que necesariamente expresa el derecho natural del conjunto de individuos? A través de la renuncia al uso de dicho derecho natural. La multitud de los individuos, en efecto, renuncia al derecho natural subjetivo, pero a cambio de que las supremas potestades se comprometan a gobernar responsablemente, a que los gobernantes renuncien a su vez a los abusos y arbitrariedades. Además, la materia social o multitud también ha de prometer obediencia a la forma de gobierno establecida. Y como con-

trapestación la forma social o supremas potestades han de formalizar razonable y oportunamente el común decreto, esto es, las normas comunes que rigen la convivencia.

Porque, dice Spinoza, el hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo. La multitud que se guía como por una sola mente, en conclusión, constituye en el plano de la vida en grupo el equilibrio de fuerzas o síntesis dialéctica que Spinoza propone para la política y el derecho.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBIAC, G. (2011): *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: de Maquiavelo a Spinoza*, Tecnos (Edición de Alberto Mira), Madrid.
- (1987): *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Hiperión, Madrid.
- ARISTÓTELES (2002): *Física*, Gredos, Madrid.
- (2000): *Metafísica*, Gredos, Madrid.
- BASTIT, M. (2005): *El nacimiento de la ley moderna. El pensamiento de la ley de Santo Tomás a Suárez*, EDUCA, Buenos Aires.
- BAYLE, P. (2010): *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, Trotta, Madrid.
- BEUCHOT, M. (2003): *Hermenéutica analógica y del umbral*, Editorial San Esteban, Salamanca.
- BLOM, H. (1985): «Politics, Virtue and Political Science: An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy» en *Studia Spinozana*, vol. 1.
- BUNGE, W. VAN (1997): «Spinoza's Jewish Identity and the use of context» en *Studia Spinozana*, vol. 13.
- CARPINTERO, F. (1977): *Del derecho natural medieval al derecho natural moderno: Fernando Vázquez de Menchaca*, Universidad de Salamanca.
- DAMASIO, A. (2005): *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Editorial Crítica, Barcelona.
- DELEUZE, G. (1999): *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnick, Barcelona.
- DOMÍNGUEZ, A. (1979): «Libertad y democracia en la filosofía de Spinoza» en *Revista de Estudios Políticos*, Madrid.
- ESPINOSA, L. (1995): *Spinoza: Naturaleza y ecosistema*, Universidad Pontificia de Salamanca.
- GARCÍA DEL CAMPO, J. P. (2008): *Spinoza o la libertad*, Montesinos.
- GIANCOTTI, E. (1985): «La teoría dell'assolutismo in Hobbes e Spinoza» en *Studia Spinozana*, vol. 1.
- GÓMEZ, J. A. (2009): «La estructura filosófica de la postmodernidad político-jurídica. Una hermenéutica estructural de la teoría sistémica de Niklas Luhmann» en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 43.
- HELLÍN, J. (1947): *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Gráficas Uguina, Madrid.
- ISRAEL, J. (2001): *Radical enlightenment: philosophy and the making of modernity, 1650-1750*, Oxford University Press.
- LEÓN FLORIDO, F. (1993): *La sabiduría del cuerpo. El racionalismo y las pasiones*, La productora de ediciones, Madrid.

- LUCAS, J. de (1987): «Notas sobre libertad de expresión y democracia en la obra de Spinoza» en *Doxa* 4.
- MARTÍNEZ GÓMEZ, L. (1948): «Lo existencial en la analogía de Suárez» en *Pensamiento*, Madrid.
- MATHERON, A. (1983): «L'anomalie sauvage d'Antonio Negri», en *Cahiers Spinoza* 4.
- MISRAHI, R. (1975): *Spinoza*, Edaf, Madrid.
- MUINELO, J. C. (2011): *La invención del derecho en Aristóteles*, Dykinson, Madrid.
- (2005a): «La estructura de la filosofía jurídica kantiana. Sus orígenes medievales en Escoto y Ockham» en *Anuario de Filosofía del Derecho*.
- (2005b): «La naturaleza compleja del término "derecho". Un intento de estructuración de los diferentes planos del discurso jurídico» en *Persona y Derecho*.
- (2003): «La institución procesal: implicaciones hermenéuticas a propósito de la consideración interpretativa y argumentativa en la aplicación del derecho» en *Doxa* 26.
- MUÑOZ DE BAENA, J. L. (2007): «Sujeto y sistema. Las transformaciones en la doctrina del derecho subjetivo durante el XIX» en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 41.
- MURALT, A. de (2008): *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregorianos*, Marcial Pons, Madrid.
- (2002): *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Istmo, Madrid.
- (1985): *Comment dire l'être? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*, Vrin, Paris.
- NADLER, S. (1997): «Spinoza as a Jewish Philosopher: A Test Case» en *Studia Spinozana* vol. 13.
- NEGRI, A. (2000): *Spinoza subversivo*, Akal, Madrid.
- (1993): *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Anthropos, Barcelona.
- PEÑA ECHEVERRÍA, F. J. (1989): *La Filosofía Política de Espinosa*, Universidad de Valladolid.
- PEÑA GARCÍA, V. (1974): *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la ontología spinozista*, Revista de Occidente, Madrid.
- PROKHOVNIK, R. (2004): *Spinoza and Republicanism*, Palgrave Macmillan, New York.
- SKINNER, Q. (1998): *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press.
- SMITH, S. (2007): *Spinoza y el libro de la vida. Libertad y Redención en la Ética*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- (1998): *Spinoza, Liberalism and the Question of Jewish Identity*, Yale University Press.
- SPINOZA, B. (2003): *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid.
- (1995): *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza, Madrid.
- (1988a): *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, Alianza, Madrid.
- (1988b): *Correspondencia*, Alianza, Madrid.
- (1986): *Tratado político*, Alianza, Madrid.
- STRAUSS, L. (1997): *Spinoza's critique of religion*, University of Chicago Press.
- SUÁREZ, F. (1971-1981): *De legibus*, 8 vols., CSIC, Madrid.
- (1960-1966): *Disputaciones metafísicas*, 7 vols., Gredos, Madrid.

- TOSEL, A. (1994): *Du matérialisme de Spinoza*, Éditions Kimé, Paris.
- UTRERA, J. C. (2007): «Estudio preliminar» en Guillermo de Ockham, *Sobre el poder de los emperadores y los papas*, Marcial Pons, Madrid.
- VEGA, R. (2011): «Apuntes sobre el pensamiento de Spinoza: el derecho natural» en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 45.
- (2007): «El orden cronológico y el orden estructural en el pensamiento jurídico de Spinoza» en *Revista ICADE* 72.
- WALTHER, M. (2008): «From *potestas multitudinis* in Suárez to *potentia multitudinis* in Spinoza. The foundation of democracy inverted» en *Studia Spinozana* vol. 16.
- WIENPAHL, P. (1990): *Por un Spinoza radical*, FCE, México.
- WOLFSON, H. A. (1983): *The philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*, Harvard University Press (two volumes in one).

Fecha de recepción: 31/03/2012. Fecha de aceptación: 20/12/2012.

