

***Imperium et Multitudo*: La filosofía política de Baruch Spinoza.**

Sergio Alexander Hoyos Contreras.
Asesor: Ramiro Ceballos Melguizo
Junio 2018.

Universidad de Pamplona.
Facultad de Artes y Humanidades.
Programa de Filosofía.
Monografía.

Agradecimientos

A todas las personas que a lo largo de estos 26 años de existencia me han dado la oportunidad de compartir las palabras, las cosas y las ideas que habitan en mí, especialmente aquellas palabras que me transforman y aquellas ideas que me sobrepasan.

A mis amigos que en la cafetería y en la taberna me permitieron exponer mis mentiras y mis incertidumbres e hicimos de ellas un motivo para conversar y para arrebatarme un par de momentos a la resbaladiza verdad. A aquellos profesores que hacen de las aulas un momento solemne y un pretexto sereno para leer, discutir, exponer y enseñar a pensar. A todas las personas que engrosaron mi biblioteca con sus aportes y sus préstamos, evocando nuevos autores y nuevos problemas, incitando a la lectura y provocando a las perplejidades de lo desconocido.

A aquellos que sienten que la filosofía no tiene un lugar estático en el mundo, ni una forma rígida, a quienes viven conscientes que el saber no tiene partido político y que tienen la certeza que siempre en la historia habrá un espacio para la incertidumbre.

Dedicatoria

A mi madre, por su venia total e incondicional en todos los propósitos y no-propósitos de mi historia. Especialmente por amarme y apoyarme.

A mi padre, por su apoyo especial y su presencia en mi vida.

A los profesores con quienes compartí y de quienes aprendí.

A mis amigos por siempre estar ahí.

A mis años en Pamplona. Propicios para repensarme y repensar lo que me rodea.

Resumen

La filosofía política de Spinoza tiene como asiento su ontología. A partir del concepto de conato Spinoza desarrolla un aparato político, que basa sus principios en la necesidad de la sociedad y de las instituciones que hagan que el fin de la *aggregatio*, la utilidad, no se vea quebrantado por las amenazas que la acechan. Spinoza rompe con la ingenuidad de los filósofos que elaboran sus teorías políticas desde la imaginación y desde un modelo de hombre desencarnado y ofrece una visión de lo político desde una visión íntegra del hombre en una conjunción entre afectos y razón y una interacción necesaria entre el derecho natural y el derecho civil. El presente trabajo busca hacer un recorrido sobre el *Tratado teológico – político*, el *Tratado político* y la *Ética demostrada según el orden geométrico*, especialmente el libro cuarto, y a partir de allí describir el propósito de la filosofía política de Spinoza en sus fundamentos (Cap. I) y en su relación con la ética (Cap. II) y la religión (Cap. III).

Abstract

Spinoza's Political philosophy is grounded on its ontology. Starting from the concept of conatus, Spinoza develops a political apparatus whose principles are based on the necessities of both society and institutions so that the aim of the *aggregatio*, the utility, do not get disrupted by constant threats. In that sense, Spinoza represents a break with a tradition of philosophers that develop their political theories from imagination and through a conception of a disembodied man. In doing so, he offers an approach to the political from an integral account of man that articulates both reason and affects and a necessary interaction between natural and civil law. The aim of this work is to revisit Spinoza's theologico-political treatise, his political treatise and his Ethics, demonstrated according to a geometrical order, specially as it appears in book four. This in order to describe the purpose of Spinoza's political philosophy in terms of its basics (Chapter 1) and its relation to Ethics (Chapter 2) and religion (Chapter 3).

Tabla de Contenidos

Introducción	1
Capítulo I: Fundamentos de la Filosofía Política de Spinoza	4
El método.....	4
Las Fuentes.	8
Las formas del Estado.....	13
Monarquía.....	18
Aristocracia.....	21
Democracia.....	27
Capítulo II: Ética y política.....	31
La relación entre la ética y la política	31
De la vida individual a la vida en comunidad: El estado natural y la sociedad civil.....	39
Del modelo del hombre al modelo de la sociedad.....	45
Capítulo III: religión y política.....	53
La separación entre filosofía y teología y sus implicaciones en Política.....	53
<i>Libertas loquendi et libertas philosophandi</i> : El laicismo de la filosofía política de Spinoza. .	66
Conclusiones.....	71
<i>Caute et Veritas</i> : Epílogo Biográfico.....	73
Bibliografía	76
Bibliografía Básica.....	76
Bibliografía Complementaria.....	76
Vita.....	78

INTRODUCCIÓN

La tradición filosófica de Occidente reconoce en Baruch Spinoza (1632 – 1677) uno de los más célebres filósofos del s. XVII. Aunque la mirada del intelectual político es opacada por la del filósofo metafísico, Spinoza hace grandes aportes a la teoría política moderna especialmente en discusiones sobre la democracia, la imbricación antropológica entre pasión-razón y la elucidación del papel del fenómeno religioso en el plano político. Su mirada integral de los afectos y la razón para construir su filosofía política es de valiosa importancia, ya que como decía el mismo Spinoza, “la razón no enseña nada contrario a la naturaleza (...) la razón no enseña nada contrario a la paz” (TP III, §6, p. 103).

Estado y multitud (*Imperium et Multitudo*) son los dos temas en los que reposa la preocupación filosófico-política de Spinoza. Respondiendo a una preocupación muy moderna: la instauración de nuevas instituciones que favorecieran a los ciudadanos y buscaran equilibrar la balanza de lo político hacia el bien común sin quebrantar la libertad de los seres humanos.

Las motivaciones de Spinoza serían el autoritarismo del discurso religioso de su época, - aquel que lo llevó a la expulsión de la sinagoga-, la Holanda liberal de Jan de Witt, las fuertes guerras de religión que lo antecedieron y que desplegaron odio exacerbado entre católicos y protestantes, lo mismo que los presupuestos de la relación entre teoría y praxis en pensadores anteriores a él como Nicolás Maquiavelo (1469-1527) y Thomas Hobbes (1588-1679), autores que influyeron para que Spinoza sea visto como un auténtico teórico moderno de lo político.

La filosofía política de Spinoza está condensada en la única obra que el filósofo publicara en vida, el Tratado teológico-político; en el Tratado político, de publicación póstuma e inconcluso debido a su muerte; además, se considera que el libro IV de la Ética demostrada según el orden geométrico constituye el punto de partida de un modelo ético y antropológico

hacia un modelo político. Las otras obras de Spinoza no abordan lo político; se centran en problemas epistemológicos. Aunque algunos pasajes nutran la reflexión de los escritos políticos, especialmente del derecho natural, no son tomadas como centrales frente a dicho tema.

Esta monografía pretende ser una exposición de la filosofía política de Spinoza a través de la explicación de sus fundamentos (Capítulo I) y de la relación de dos temas cruciales en la fundamentación política, a saber: la ética (Cap. II) y la religión (Cap. III).

El primer momento de esta monografía consistirá en mostrar los fundamentos de la filosofía política de Spinoza. La justificación que hace el filósofo en la aplicación de un novedoso método; la toma de fuentes para el desarrollo de sus hipótesis relacionadas con las pasiones y lo político y el giro que da a la mismas, especialmente con respecto a Hobbes. Así mismo se abordará allí las formas del Estado y sus respectivas instituciones.

En el segundo capítulo expondremos la relación entre la política, la ontología y la ética en la filosofía de Spinoza. Allí nos vemos obligados a establecer las tesis del filósofo holandés para explicar el origen de la sociedad y el Estado, y cómo a partir de sus lucubraciones antropológicas se da origen a un modelo de Estado derivado de la ontología postulada en la Ética .

El tercer capítulo se ocupa de la relación entre la política y la religión, basándome en el tránsito de la crítica de la teología en la primera parte del TTP (I – XV) a la constitución del derecho civil, despojado de los elementos de las religiones y el establecimiento de la libertad como un derecho, al igual que el respeto institucional de la misma como un indicador de la naturaleza perfectible del ser humano.

La forma de citar las obras principales en este trabajo corresponde a sus respectivas divisiones. Las obras en cuestión serán citadas: La Ética (E), sus libros en número romano (I-V), para las proposiciones (pr), demostraciones (dem), escolios (esc), definiciones (def) y apéndices

(ap), seguido de sus correspondientes números en arábigos. El TTP será citado por sus libros en número romano (I-XX) seguido de la página de la edición usada en la bibliografía. El TP será citado por sus libros en número romano (I-XI), seguido de sus párrafos (§) en números arábigos. La Correspondencia (C) será citada por su clasificación en números arábigos y la paginación correspondiente al texto de la bibliografía. Las demás citas corresponden al formato APA, sexta edición.

CAPÍTULO I: FUNDAMENTOS DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE SPINOZA.

El método.

“La altura de los cielos, la profundidad de la tierra y el corazón de los reyes son indescifrables” (Proverbios 25,3).

La filosofía política de Spinoza, parte de una máxima que se expresa en su *Ética*:

Nada hay, pues, más útil para el hombre que el hombre; nada, digo, pueden los hombres desear más valioso para conservar su ser, que el que todos concuerden en todo, de suerte que las almas y los cuerpos de todos formen como una sola alma y un solo cuerpo, y que todos se esfuercen, a la vez, cuanto pueden, en conservar su ser y que todos a la vez busquen para sí mismos la utilidad común a todos ellos. (E, IV, pr. 18, esc).

Dicha máxima acompaña cada una de sus reflexiones en materia de política, con un agregado particular: las pasiones son un objeto común a todos los hombres y a partir de estas también se configura el escenario político; además de la razón, los hombres son guiados por las pasiones. La visión política del filósofo holandés se basa en una visión íntegra que conjuga el papel de la razón con el de las pasiones. Asimismo, la guía del ser humano está expresada en el derecho natural, ya sea bajo las pasiones o bajo la razón (TP, II, 6). Sin omitir la fuerza y el papel del deseo Diego Tatián afirmará:

Spinoza explica la formación de la vida civil según un estricto realismo antiintelectualista: no a partir de la razón sino de las pasiones humanas; es decir a partir del derecho natural definido no

por la razón [...] sino, en consonancia con Hobbes, por el deseo y el poder (Tatián, 2001, p. 30)¹.

El método de la filosofía política de Spinoza es una conjunción entre la teoría y la praxis, es decir, quiere dar un lugar a cada uno de sus postulados que logre buscar un equilibrio objetivo en los momentos en los que discurrir sobre las pasiones no se vuelva un momento poético y en el que hacerlo sobre la razón no redunde en un evento plenamente práctico. Spinoza planteará su método en el inicio del TP, como en varios pasajes del TTP, en el que dejará claras dos nociones: la primera es que las afecciones, especialmente las pasiones, hacen parte vital en medio de cualquier teoría política, dicho de otro modo, no se puede concebir al hombre en sociedad como un individuo dotado de sola razón. Eso hace que algunos teóricos de su tiempo conciban “a los hombres no como son sino como ellos quisieran que fueran” (TP I, §1.). Así los afectos residen en las obras políticas de Spinoza como datos concretos (TP I, §4; E, IV, pr. 4, col) y “el aspecto principal del análisis de Spinoza constituye lo que, según Matheron², podemos denominar una teoría histórica de las pasiones del cuerpo social” (Balibar, 2014, p. 55).

La segunda noción se desprende de la necesidad de la vida en sociedad que experimentan los hombres no sólo en función de su sustento (*utilitas*), sino también de la realización de su naturaleza (*potentia*) que hace que sea de extrema dificultad que los hombres se puedan situar al

¹ Esta cita nos mete en un aparente problema respecto a la apuesta por una integración entre las pasiones y la razón en la interpretación de Diego Tatián sobre el método spinozista. Aunque en la perspectiva de Tatián pareciera que esta postura ‘antiintelectualista’ desechara el papel de la razón, en su obra *La cautela del salvaje*, encontramos una interpretación que busca la integración tanto de la razón y de las pasiones en las perspectivas de la amistad (amicitia), la cual es mediada por el ‘amor intelectual’ que solo se da a partir de la razón (2001, pp. 79-80). De esta manera “el amor intelectual ofrece un modelo de trans-lógica o lógica de la ulterioridad, constituyendo una especie de puente entre la ‘lógica simétrica’ de las pasiones y la ‘asimétrica’ del pensamiento racional” (Tatián, 2001, pp. 80-81).

² Alexandre Matheron (1926) es un experto en filosofía política moderna, especializado en Spinoza. Ha publicado numerosas obras, entre las que se destaca: *Individuo y comunidad en Spinoza* (1988), Minuit: París.

margen de la vida en comunidad (Cfr. TP I, §3). Para Spinoza la política es una cuestión preponderantemente práctica y su discusión intelectual no puede abandonar ese terreno. Señalará el filósofo holandés:

Quienes se imaginan que se puede inducir a la multitud o a aquellos que están absortos por los asuntos públicos, a que vivan según el exclusivo mandato de la razón, sueñan con el siglo dorado de los poetas o con una fábula (TP I, §4, p. 82).

El propósito de Spinoza no será realizar una teoría política desencarnada, pero tampoco su obra se reduce a aspectos panfletarios. Esta mixtura entre teoría y praxis está en armonía con el ejercicio de lo político. Así, “la filosofía spinoziana es la demolición del edificio filosófico político erguido sobre el fundamento de la trascendencia de Dios, de la naturaleza y de la Razón” (Chauí, 2000, p. 113) exclusivamente. El conato, del que se desprenden en gran medida los postulados de su ética, en política jugará un papel importante de acuerdo a la manera en la que se desenvuelve en la esfera de lo colectivo, ya que “nadie desea conservar su ser a causa de otra cosa” (E, IV, pr. 18).

Según Marilena Chauí, el sujeto político de la filosofía de Spinoza es la multitud (*multitudo*³). Este sujeto parte de la génesis misma de la multitud y de la realización del conato. Entendiendo por conato como la potencia por medio de la cual “cada cosa se esfuerza en cuanto está en ella, por perseverar en su ser” (E, III, pr. 6). La multitud será una “estructura compleja y dinámica” (Chauí, 2000, p. 121) que se origina a partir del conato como esencia singular actuante. Del mismo modo que el conato funge como punto de partida en la psicología y en la

³ El concepto de *multitudo* reviste especial importancia en la obra de Spinoza. Aparece por primera vez en el TP y no posee la visión peyorativa de la masa, por el contrario, muestra a la misma en constante movimiento y acción en la realización del *conatus*.

moral spinozianas, también origina la multitud en la medida en que obliga al hombre a relacionarse con las causas externas, en este caso, los otros. El papel protagónico de la multitud como sujeto de la filosofía política de Spinoza radica en su diferencia esencial con el concepto racionalista jurídico moderno de contrato, prescindiendo de este para ser explicada. Este asidero de la multitud colocado en el conato no deviene en una negación de la autonomía, por el contrario, “la realización es adecuada cuando el *conatus* aumenta su fuerza por ser la causa total y completa de las acciones que realiza, relacionándose con las fuerzas exteriores sin que sea impelido, dirigido o dominado por ellas” (Chauí, 200, p. 122). El derecho natural el medio por el que se realiza el conato:

Por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza. *De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder.* Por consiguiente, *todo cuanto hace cada hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho de la naturaleza y posee tanto derecho sobre la naturaleza como goza de poder* (TP, II, §4)⁴.

El método de la filosofía política de Spinoza se recoge en una conjunción entre los aspectos antropológicos y éticos y el salto a la vida colectiva mediante la *amicitia* y la *potentia*. Así pues, los elementos de la misma se verán impregnados de un proyecto en realización constante y no en el hermetismo de una teoría que desde sí misma pretende explicar el fenómeno de lo político. Por lo tanto, “contra todo moralismo, el realismo de Spinoza nunca destituye el lugar del conflicto en la vida humana; antes bien lo somete a una elaboración política, a una

⁴ El subrayado es mío.

inserción institucional y a una articulación pública” (Tatián, 2001, p. 13). Cuando el estudio de la política recibe un estatuto de “ciencia” en el TP (I, §4) podemos decir con el profesor Rodríguez Panigua que es un “método compositivo-resolutivo” que se asemeja al empleado por Hobbes en filosofía y por Galileo en física (1983, p. 174).

Las Fuentes.

“No juzguéis y no seréis juzgados”

(Lc 6, 37).

Las fuentes inmediatas de la filosofía política de Spinoza son Nicolás Maquiavelo (1469 – 1527) y Thomas Hobbes (1588 – 1679). Si bien, el debate teológico – político estaba en un ápside durante el s. XVII, Spinoza tiene estos dos referentes de su filosofía en dos sentidos: el primero, es la mirada metodológica de lo político como un problema práctico y en el cual la experiencia avizora más luces que la especulación planteado por Maquiavelo y que da origen a la teoría política en propiedad, y el segundo es la redirección que Spinoza le da a Hobbes en su sistema político, pues si bien no se puede negar que grandes pasajes del *Leviatán* inspiran mucho a la filosofía política de Spinoza, también es menester señalar que Spinoza se separa de este en aspectos neurálgicos. Ya diría Bertrand Russell en la *Historia de la filosofía occidental*, que si la metafísica de Spinoza era un giro a la filosofía de Descartes, su pensamiento político sería lo mismo pero a la filosofía de Hobbes (1946, p. 461). Para establecer las relaciones entre la filosofía política de Maquiavelo y Hobbes con la filosofía política de Spinoza quisiera tomar como principales referentes las interpretaciones de Lelio Fernández⁵.

⁵ Especialmente me enfocaré en los artículos: *Spinoza y el maquiavelismo* de 1982 y *Derecho natural y poder político: Diferencias entre Spinoza y Hobbes* de 1989.

La relación entre Spinoza y Maquiavelo se basa en la mirada práctica, no técnica del fenómeno político en la que el pensador florentino suscribió la modernidad desde el *Quattrocento* italiano. Maquiavelo devela su intención al teorizar sobre política:

Siendo mi intención escribir algo útil para quien lo lea, he considerado más apropiado ir directamente a la verdad objetiva de los hechos, que a su imaginaria representación. Pues, muchos son los que han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto ni conocido jamás realmente, y está tan lejos el cómo se vive del cómo se debería vivir, que quien renuncie a lo que se hace en aras de lo que se debería hacer, aprende más bien su ruina que su conservación; y es que un hombre que quiera hacer en todo profesión de bueno, acabará hundiéndose entre tantos que no lo son. De ahí que un príncipe que se quiera mantener necesite aprender a ser no bueno, y a hacer uso de ello o no, dependiendo de la necesidad. (Maquiavelo, 1998, p. 52).

Así, Maquiavelo plantea una nueva ruta para las inquietudes políticas de la modernidad que se basa en la mirada práctica del ser humano en lo político, afirmando lo que el hombre es, más allá de lo que el hombre debería ser. Además de este significativo aporte, Spinoza recoge la necesidad de plantear una ética específica para quienes detentan el poder. Así como en *El Príncipe*, Maquiavelo busca dar unas orientaciones propias para los reyes que gobiernan en una Italia dividida y atravesada por guerras en el s. XV, Spinoza en el s. XVII plantea la necesidad de unas instituciones que garanticen la seguridad y la paz, que aunque no son una propuesta innovadora de Spinoza, suponen un aporte significativo en su filosofía política.

Spinoza se refiere en su TP a Maquiavelo llamándolo el ‘sutilísimo florentino’. Lo cita diciendo que al Estado “se le agrega diariamente algo que de vez en cuando necesita curación” para referir a una forma algo polémica en Spinoza en la que plantea que en el Estado

aristocrático exista un tirano por tiempo definido de dos meses cada cinco años para que haga control del Senado y depure el Estado de tal manera que si existieran vicios, este (el Senado), pudiese comenzar de nuevo (TP, X, §1). La otra referencia a Maquiavelo la encontramos señalando las características de quien quisiera gobernar y los peligros que representa el tirano y el tiranicidio para la sociedad (TP, V, §7).

La relación entre Hobbes y Spinoza está fuertemente arraigada en las lecturas del *Leviatán* y del TTP. Sin embargo, Spinoza guarda silencio y no hace ninguna alusión directa en sus obras a Hobbes debido a la gran polémica que había desatado la publicación del *Leviatán*. Sin embargo en su correspondencia encontramos una referencia celeberrima en la carta 50 a Jarig Helles:

Por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta usted, consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural y en que yo defiendo que, en cualquier Estado, al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual sucede siempre en el Estado natural. (Spinoza, 1988, p. 308).

La otra referencia a Hobbes está en una nota al pie de página del capítulo XVI de su TTP hacia 1675 tiene como propósito señalar la relación necesaria entre razón, paz y libertad (Fernández, 1989, p. 96).

La filosofía política de Hobbes desata una serie de debates que ya venían cocinándose anteriormente, a saber: el problema del origen y la finalidad del Estado; la posibilidad de una antropología y una ética del poder; la discusión entre la pertinencia del poder eclesial y el poder civil, y más preciso aún la relación entre religión y ejercicio del poder; y la necesidad de unos

entes institucionales que regularan a los hombres con el fin de conservar la paz en una época atravesada por las guerras religiosas (*sanctas*) entre protestantes y católicos.

Las tesis filosóficas de Hobbes expresadas en su *Leviatán*, constituyen una fuente en su aspecto formal para la filosofía de Spinoza. La necesidad de partir de una teoría antropológica y ética para dar el salto a lo político, en este caso al Estado, es una constante tanto en Hobbes como en Spinoza, sin embargo, aunque la estructura sea muy similar sus diferencias saltan a la vista a partir de una lectura atenta de sus obras. Aunque los fines del Estado persigan en esencia las mismas cuestiones es claro que el camino y la interpretación del ejercicio del poder estatal no son el mismo, mientras para Hobbes el temor es la carta de presentación por la que el *Leviatán* u hombre artificial asegura su poder,

la causa final, propósito o designio que hace que los hombres – los cuales aman por naturaleza la libertad y el dominio sobre los demás- se impongan a sí mismos esas restricciones de las que vemos que están rodeados cuando viven en Estados, es el procurar la propia conservación y, consecuentemente una vida más grata (*Leviatán*, II, 17, p. 141).

Para Spinoza el agregado de las potencias de la multitud mediante un pacto en el TTP y mediante las instituciones en el TP en libertad y en razón de la utilidad constituyen unas de sus divergencias, el principio tanto de la vida en común como la matriz del Estado mismo. Mientras el motor del *Leviatán* es el miedo, el motor del TP será la *aggregatio* de las potencias es la libertad. Sin embargo, para Hobbes, la libertad y el miedo no son antagonistas, por el contrario, pueden subsistir en conjunto:

El miedo y la libertad son compatibles; así, cuando un hombre arroja sus mercancías al mar por *miedo* a que el barco se hunda, lo hace voluntariamente, pues, si quisiera, podría rehusar hacerlo. Su acción, por tanto, es la acción de un hombre *libre* (Leviatán, II, 21, p. 174)

Otra diferencia que se establece en esta lectura de Hobbes como una fuente de Spinoza se sigue de las disputas teológicas efervescentes en el s. XVII. El aspecto bíblico-exegético jugaba un papel importante en la filosofía del s. XVII, en la cual, la escisión entre filosofía y teología aún era demasiado oscura y que no se establecerá como un proyecto concreto hasta el s. XVIII. Spinoza, fiel a su condición de judío y de libre pensador, plantea un novedoso método para la interpretación de las escrituras en el TTP VII-XI que no puede situarse al margen del método para la interpretación de la naturaleza (TTP, VII, p. 193).

Lelio Fernández señala que la divergencia principal entre Hobbes y Spinoza estará orientada a la interpretación de los pasajes bíblicos de *Éxodo* 19 y 20, pues allí se enfrentan dos lecturas: la primera de la Vulgata, traducción latina de los libros sagrados, que es la referenciada por Hobbes en su obra y la segunda de los escritos de la *Torah*, o Ley de Moisés, leída directamente desde el hebreo por el judío sefardí. En la lectura de Hobbes que no posee la mirada minuciosa de Spinoza (que era un exégeta en propiedad) se lee un solo pacto en dichos pasajes del *Éxodo*, mientras que para el filósofo holandés se leían dos pactos, el uno trazado por la teocracia, es decir, un pacto directamente dirigido entre Dios y el pueblo y el segundo por las instituciones de Moisés que más allá de ejecutar el pacto anterior constituían un nuevo pacto (Fernández, 1983, pp. 97-105). Mientras Hobbes leía en Moisés la posibilidad de una “monarquía absoluta”, Spinoza buscaba una institución del Estado hebreo a través del pacto entre la divinidad, el imperio y la multitud de los hebreos a través de la separación de poderes.

Si para Hobbes en el *De cive* el hombre era un lobo para el hombre (2000, pp. 33-34), en Spinoza “el hombre es un dios para el hombre” (E, IV, Pr. 35, Esc). ¿En qué consiste este cambio? Mientras en la filosofía política hobbesiana hay un acento especial en la bestialidad del hombre en su relación con los demás hombres, el acento spinoziano estará colocado en la configuración racional del hombre de acuerdo a su naturaleza, es decir, que en el hombre hay una disposición racional a hacer el bien a sus congéneres en función de la virtud y la razón y de la conservación de sí mismo, aunque la envidia sea el principal obstáculo y provoque regresiones inclusive en las formas del Estado (TP, VIII, §12). Así pues, mientras en Hobbes el otro representa una amenaza, en Spinoza, por encima de una amenaza, el otro representa una posibilidad, es decir, una oportunidad y una utilidad:

No se da en la naturaleza cosa alguna singular más útil al hombre que un hombre que viva bajo el gobierno de la razón, porque lo más útil para el hombre es lo que se halla más de acuerdo con su naturaleza (...), es decir, el hombre. (...) No hay, pues, nada entre las causas singulares más útil al hombre que un hombre, etc. (E, IV, Pr. 35, col 1).

Las formas del Estado.

“Hay que organizar de tal forma el Estado, que todos,

[...] hagan lo que exija el bienestar común”

(TP, VI, §3)

El Estado⁶, en Spinoza posee gran variedad de formas, que si bien están en función de conservarse bajo la amenaza de que este desaparezca, se erigen como un conato político (TTP

⁶ La traducción de la palabra Estado, posee una gran variedad en la obra de Spinoza, la encontramos dispersa en sus escritos políticos como *imperium*, sobre quien detenta el poder; como *civitas*, referida a la vida en sociedad en

XVIII, p. 386), es decir, en cada forma del Estado debe persistir una fuerza de conservación con el fin de que este persevere y no desaparezca el pacto, ya que la sociedad es indisoluble y solo se modifica su forma (TP, VI, §2), pero la esencia debe conservarse para no ver caer en ruina al Estado (TTP, XVIII, p. 391). Asimismo, el Estado tiene como punto de partida la vida en común; no puede ejecutarse dicha herramienta en virtud de la amistad y la concordia (*amicitia et concordiam*) sin el reconocimiento previo de la vida común, que será tema de nuestro segundo capítulo. En este sentido, “el Estado debe ser pensado él mismo como individuo, o más exactamente como individuo de individuos, que posee un *cuero* y un *alma* o un pensamiento (*mens*)” (Balibar, 2014, p. 80).

Seguidamente, el fundamento principal de todas las formas del Estado no se reduce a la ingenuidad de que el hombre pueda vivir en concordia con los otros a partir del criterio de la utilidad. De esta manera Spinoza señala que “hay que poner tales fundamentos al Estado, 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” (TP, X, §6). En este sentido, la utilidad no es un fundamento solo o fatuo, sino que la permanencia del Estado, además de ser garantizada por esta (la utilidad), se basa en la conservación y el respeto por los derechos que se derivan no sólo de la razón sino de una relación entre la utilidad y la amistad entre los hombres:

Si algún estado 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 estos se conservan, se conserva necesariamente el Estado. Pero los

la ciudad; como *status civilis*, un derecho de ciudadanía; y como *res publica*, en cuanto a la cosa pública de la vida en sociedad.

derechos no pueden mantenerse incólumes, a menos que sean defendidos por la razón y por el común afecto de los hombres (*amicitia*); de lo contrario, es decir, si sólo se apoyan en la ayuda de la razón, resultan ineficaces y fácilmente son vencidos (TP, X, 9; véase I, §5; II, §5).

Las formas del Estado expresadas en el TP no son una idea original de Spinoza; ya Aristóteles⁷ en la *Política* a partir del libro V plantea una descripción de la realeza, la aristocracia y la timocracia como formas de gobierno; sin embargo será en la *Ética a Nicómaco* en donde afirme:

Hay tres formas de gobierno, e igual número de desviaciones, que son como corrupciones de aquellas. Las formas son la realeza y la aristocracia, y una tercera basada en la propiedad, que parece propio llamarla timocracia, pero que la mayoría suele llamar república [...] (VIII, 10, 1160a-b)⁸.

Aristóteles difiere de Spinoza en que considera a la aristocracia, como la mejor de las formas posibles, y a la timocracia⁹ como una amenaza para la sociedad. Las desviaciones serán: de la realeza la tiranía, de la aristocracia la oligarquía y de la timocracia la democracia –“la menos mala de las desviaciones”- (1160b) según Aristóteles-. En la misma *Ética a Nicómaco* Aristóteles plantea una relación entre estas formas del estado y las relaciones familiares, comparando a la realeza con la relación padre-hijo, a la aristocracia con la relación marido-mujer y a la timocracia con la relación hermano-hermano.

⁷ Platón definía al estado como: “Cuando un hombre se asocia con otro por una necesidad, con otro por otra necesidad, habiendo necesidad de muchas cosas, llegan a congregarse en una sola morada muchos hombres para asociarse y auxiliarse. ¿No daremos a este alojamiento común el nombre de 'Estado'?” (*República*, II, 369c).

⁸ Por su parte Platón en *República* establece 5 constituciones o 5 formas del Estado en nuestro vocabulario: Timocracia, Oligarquía, Democracia, la Noble Tiranía y las Monarquías Hereditarias. (*República*, VIII, 544c – 544d).

⁹ Aunque timocracia y democracia se quisieran parecer solo encuentran su punto de unidad en el derecho a la propiedad, sin embargo la democracia spinozista no se limita solo a ello.

Aunque la estructura aristotélica de la política juega un papel importante en las formas del Estado para Spinoza vale aclarar que este no es el lugar para expresar las diferencias entre ambos autores, sin antes afirmar que la estructura del estagirita es apropiada en gran medida por el filósofo holandés.

Además de la referencia en Aristóteles, otro lugar en donde encontramos ya esbozadas estas formas del Estado es el *Leviatán* de Hobbes, de manera mucho más cercana a Spinoza en sus definiciones genéricas; allí el filósofo inglés afirma:

La diferencia entre los Estados consiste en la diferencia entre los soberanos, o entre las personas representativas de todos y cada uno de los componentes del pueblo. Y como la soberanía está, o en hombre, o una asamblea de más de uno, asamblea en la que, o bien todo hombre tiene derecho a entrar, o bien únicamente ciertos individuos que se distinguen de los demás, resulta manifiesto que solo pueden haber tres tipos de Estado. Pues si el representante tiene que ser, o un solo hombre, o más de uno; y si es más de uno, será o una asamblea de todos, o sólo una parte. Cuando el representante es un solo hombre, es Estado es una MONARQUIA; cuando es una asamblea de todos cuantos quieran unirse, es una DEMOCRACIA o Estado popular; cuando el representante es una asamblea de sólo unos pocos, el Estado se llama entonces una ARISTOCRACIA (II, 19, p. 155).

En la filosofía política de Spinoza el Estado es parte fundante del ejercicio del poder mediante la búsqueda de una sola mente (*communi consensu*):

Este derecho que se define por el poder de la multitud, suele denominarse Estado. Posee este derecho, sin restricción alguna, quien por unánime acuerdo, está encargado de los asuntos

públicos, es decir, de establecer, interpretar y abolir los derechos, de fortificar las ciudades, de decidir sobre la guerra y la paz, etc.” (TP, II, §17).

El fundamento esencial del Estado será el ejercicio del poder contenido en el derecho (TP, VII, §1), sin embargo, poseerá dos fines exclusivos que serán expresados en sus dos escritos políticos sin contradicción alguna: “la paz y la seguridad de la vida” (TP, V, §2)¹⁰.

El fin del Estado, [...], no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias autómatas, sino lograr más bien que su alma¹¹ y su cuerpo se desempeñen funciones con seguridad, y que ellos ser sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad (TTP, XX, pp. 410-411).

Así, el conato ahora se aborda desde lo colectivo, y el fin de perseverar en el ser que se colocaba en particular como punto de partida en la *Ética*, ahora se hace colectivo por medio del Estado como una herramienta en lo político, pues, en palabras de Spinoza, “los hombres, [...], no nacen civilizados sino que se hacen” (TP, V, §2). La libertad y la seguridad de la vida serán las banderas del ejercicio del poder estatal.

Spinoza señala que el nombre o la forma adoptada por el Estado radica en quienes detentan el poder, el derecho y las cuestiones públicas, ya que la sociedad es indisoluble y solo modifica sus formas (TP, VI, §2):

¹⁰ En esta expresión del fin del Estado encontramos otro parangón con Aristóteles, quien en la *Política* dice: “la ciudad es la comunidad [...] que tiene su origen en la urgencia del vivir, pero subsiste para el vivir bien” (1252b).

¹¹ En Spinoza encontramos dos traducciones de la palabra alma: *mens* y *anima*. Aunque no hay una diferencia fundamental entre las dos posibilidades es menester aclarar que *mens* se refiere en su obra a una actitud cognoscitiva y *anima* a una condición ontológica.

si esta función incumbe a un consejo que está formado por la multitud, entonces se llama **democracia**; si sólo está formado por algunos escogidos, **aristocracia**; y, si finalmente, el cuidado de los asuntos públicos está a cargo de uno, se llama **monarquía** (TP, II, §17)¹².

Quisiera ahora profundizar en cada una de las formas del Estado: sobre la monarquía y la aristocracia desde el TP y sobre la democracia desde el TTP. No sin antes señalar que este proyecto del filósofo holandés nunca fue llevado a la práctica a lo largo de la historia, es decir, que las instituciones y sus órganos aquí consignados nunca tuvieron asidero en el mundo real.

Monarquía.

La descripción de la monarquía la encontramos en el TP VI y VII, aunque hay algunas referencias dispersas en el TTP, en lo referido a la monarquía en los hebreos (XVIII, p. 385; 387), encontramos una alusión relevante sobre el consejo supremo de setenta personas establecido por Moisés (TTP, XVII, p. 366). La monarquía estaba referida al gobierno de los reyes y en el caso de Spinoza, significaba que quien detentara el poder fuera uno solo, de esta manera, “la forma del Estado debe mantenerse siempre la misma y, por tanto, el rey debe ser uno solo y del mismo sexo, y el Estado indivisible” (TP VII, §25). Sin embargo, propio a su filosofía encontramos una monarquía con algunas excepciones a las encontradas en la historia.

El rey en la perspectiva de Spinoza es una institución que vela por el cumplimiento de la ley, “el rey es tanto menos independiente y la condición de los súbditos más mísera, cuanto que la sociedad le entrega a él solo el derecho absoluto” (TP, VI, §8). Además, de manera novedosa, se instituye la elección del rey, no como una imposición de una dinastía, pero sí como una elección en lo posible eterna. No es heredero por el derecho natural sino por el derecho civil. Así

¹² El subrayado es mío.

pues “el rey no puede ser desposeído del poder de gobernar en virtud del derecho civil, sino del derecho de guerra, es decir, que los súbditos sólo pueden repeler su fuerza mediante la fuerza” (TP, VII, §30). Por lo tanto, no existe en Spinoza un organismo legal o ‘contractual’ para hacer dimitir el poder del rey así este se erigiera en un tirano¹³.

Para Spinoza, el estado monárquico se compone de alrededor de 600 familias, dispersas en ciudades conformadas por agricultores y ciudadanos¹⁴. Debe poseer un consejo real en el cual participen entre tres y cinco representantes de cada familia elegidos por el rey de una edad superior a 50 años y no ser acusados de ningún crimen (TP, VI, §16; §20), con la condición de conocer “la administración, los fundamentos y la situación de la sociedad, de que son súbditos” (TP, VI, §21). Dicho consejo debía renovarse cada año y durante este período sería convocado a sesionar al menos cuatro veces. Además, debido a sus constantes cambios y numerosos miembros se garantizaría la neutralidad y la incorruptibilidad.

Este consejo tendría por oficio primordial

defender los derechos fundamentales del Estado, aconsejar al rey sobre cuánto hay que hacer, a fin de que sepa qué hay que legislar en orden al bien común, hasta el punto que no esté permitido al rey tomar decisiones sobre ningún asunto sin haber escuchado antes el parecer de dicho consejo (TP, VI, §17).

Además de “promulgar las órdenes o decretos del rey y velar porque se cumpla cuanto se ha decretado sobre la cosa pública y cuidar, cual vicarios del rey de la administración general del

¹³ Spinoza desprecia el tiranicidio y lo declara ilegal, ya que comete un crimen de lesa humanidad “quien intenta de algún modo, arrebatar el derecho de la suprema potestad” (TTP, XVI, p. 344).

¹⁴ Spinoza con el término ciudadanos en este punto se refiere a una situación geográfica, o sea, a quienes vivían en la urbe de las ciudades.

Estado” (TP, VI, §18). Entre esas máximas, los deberes del Consejo Real serían el velar por la hacienda pública, por la defensa de las ciudades y por la educación de los hijos del rey (TP, VI, §24). De esta manera, el consejo real es el guardián de la constitución (TP, VI, §19).

La relación entre el rey y el consejo real es explicada por Spinoza a través del modelo del hombre; el rey sería el alma de la sociedad y el consejo real los sentidos externos del cuerpo de la sociedad¹⁵. Bajo esta figura “el alma percibe la situación de la sociedad y realiza lo que a ella le parece mejor” (TP, VI, §19).

Además del consejo real, Spinoza establece un consejo para administrar justicia. Dicho consejo estará conformado por peritos en temas de leyes con el fin de dirimir litigios e imponer penas a los delincuentes; será conformado por 51 o 61 jueces u otro elevado número impar, además los jueces deberán ser mayores de 40 años. Sus votos se harán públicos cuando sean consejos reducidos y privados cuando sean consejos numerosos; cada ciudad deberá poseer su propio consejo y los consejeros de estos no tendrán un salario fijo sino un emolumento de acuerdo a las veces que sesionen (TP, VI, §26-30).

Para Spinoza, la tierra en la monarquía no pertenecería a nadie en particular, sino al Estado, -y este “es indivisible y no es propiedad del rey” (TP, VI, §37)-, estas serán de derecho público y quienes las detenten pagarán un tributo anual que solo se cobraría en tiempos de guerra (TP, VI, §12). Es decir, no hay un libre acceso a la propiedad privada; este se hará en virtud de la propiedad pública, “el suelo y cuánto va a él unido, debe ser de tal estima entre los

¹⁵ Sobre esta relación en la filosofía política de Spinoza hablaremos en el segundo capítulo.

ciudadanos, cual es indispensable para que puedan afincarse en tal lugar y defender el derecho común o la libertad” (TP, VII, §19).

En el Estado monárquico el ejército estará conformado por ciudadanos. Se dividirán en cohortes y legiones y los mandos de estas serán cargos vitalicios de hombres expertos en las artes de la guerra; sin embargo, el mando general en tiempos de guerra será un cargo no superior a un año y se escogerá de entre el consejo real (TP, VI, §10). Además dicho ejército solo recibirá un salario en tiempos de guerra ya que, según Spinoza, “es imposible enrolar soldados sin hacer grandes gastos, y difícilmente pueden los ciudadanos soportar los impuestos necesarios para sostener a un ejército ocioso” (TP, VII, §17), además “los hombres que tienen mucho ocio [además de armas], suelen maquinar crímenes” (TP, VII, §20). El ejército para Spinoza es más una medida preventiva dentro de la guerra, ya que el conato colectivo de la monarquía se expresa en que “el Estado más estable es aquel que sólo puede defender lo conseguido y no ambicionar lo ajeno; aquel, por tanto, que pone todo su empeño en evitar por todos los medios la guerra y en mantener la paz” (TP, VII, §28).

Si bien la mayor parte del acento sobre la monarquía en el TP radica en la descripción de los órganos que detentan el poder y resguardan a la sociedad en paz, en Spinoza se ve entre líneas la relación inexorable entre la multitud y el Estado, no sólo mediante el carácter amplio y participativo del consejo real. Para Spinoza la multitud es la determinación del poder del rey y es el apoyo de la multitud la que sostiene y legitima el poder mismo del monarca (TP, VII, §31).

Aristocracia.

La descripción de la aristocracia la encontramos en el TP VIII – X. El estado aristocrático será “aquel que es detentado, no por uno, sino por varios elegidos de la Multitud” (TP, VIII, §1. cfr.

II, §17; III, §1; VI, §5) y esta surge de la crítica a las limitaciones prácticas de la monarquía, concretamente de la persona del rey, para detentar el poder de la manera más óptima en la instauración de un Consejo amplio que no someta a la servidumbre a la multitud sino que por el contrario los lleve al gobierno como de “una sola mente” (TP, VIII, §3-7). Para Spinoza, se constituyen unos principios básicos de la aristocracia según el modelo de una ciudad (TP VIII), según el modelo de varias ciudades (TP IX) y algunas consideraciones pertinentes a los ‘estados aristocráticos’ y a las dictaduras (TP X). Algunos comentadores de Spinoza como Atilano Domínguez y Etienne Balibar ven en la aristocracia un ciclo de transición entre la monarquía y la democracia, basados en el principio que reza que “el Estado que es transferible a un Consejo bastante amplio, es en absoluto o se aproxima muchísimo a él. Ya que, si existe realmente un Estado absoluto, sin duda es aquel que es detentado por toda la multitud” (TP, VIII, §3).

Si la familia era el punto de partida en el Estado monárquico, la constitución de las ciudades jugará un papel fundamental en el Estado aristocrático. Por un lado se busca que el derecho de ciudadanía goce de una robustez propia y de una co-dependencia con otras ciudades (TP, IX, §3)

En el Estado aristocrático la multitud estará fragmentada en dos: los patricios (asuntos públicos) y la plebe (asuntos privados) (TP, VIII, §24). Serán los primeros quienes detenten el poder político y económico y dicha división estará trazada por la pertenencia de la tierra. A diferencia del estado monárquico, el estado aristocrático se divide en ciudades y no en familias y la propiedad de la tierra no es un asunto público sino privado, aunque dicho privilegio no quedará exento de las rentas anuales al Estado.

En este Estado, se constituye un Consejo General en donde estarán cien de cada cinco mil patricios, es decir, dos de cada cien¹⁶ (TP, VIII, §2) y cuyo número se adapta al número de los miembros del Estado (TP, VIII, §13);, su función “será dictar y abrogar las leyes, así como elegir a los colegas patricios y a todos los funcionarios del Estado” (TP, VIII, §17) con los fines de:

- 1) Conservar la igualdad entre los patricios;
- 2) Tramitar rápida y diligentemente los asuntos en las sesiones del Consejo;
- 3) Velar por el Bien Común;
- 4) Que el poder de los patricios o del consejo sea mayor que el de la multitud, pero de suerte que ello no redunde en perjuicio de esta. (TP, VIII, §11).

Así pues,

la potestad suprema de este Estado reside en todo este Consejo y no en cada uno de sus miembros, [...], es necesario que todos los patricios estén de tal modo constreñidos por las leyes, que formen un solo cuerpo que se rige por una sola mente (TP, VIII, §19).

Los patricios miembros de este consejo tendrán más de 30 años; serán nacidos en el Estado; hablarán la lengua patria; no habrán tomado por esposa a una extranjera ni habrán sido acusados de infamia; además de no ser criados o no se ganarán el sustento con un oficio servil. Dicho consejo se reunirá anualmente (TP, VIII, §15-16) y tendrá un presidente.

El número excesivo de los miembros del Consejo General, además de ser un evento democrático, constituye según Spinoza una herramienta para impedir la corrupción y la perversión del Estado, al igual que en el Consejo Real del Estado monárquico. El excesivo

¹⁶Fórmula recurrente en la matemática del s. XVII. El 2% representa matemáticamente la participación aristocrática.

número de participantes en los consejos planteados en el *Tratado político* tiene como objetivo que dentro de dicha muchedumbre un sector (posiblemente minoritario) sea sabio.

Además del Consejo General, Spinoza plantea la necesidad de un Consejo de Síndicos que sirva como órgano de control y “cuyo oficio se limite a vigilar que los derechos del Estado, relativos a los Consejos y a los funcionarios estatales, se mantengan intactos” (TP, VIII, §20; X, §2), además de ser garantes del ejercicio de los jueces (TP, VIII, §40), en este sentido son los síndicos los garantes del orden constitucional. Dicho consejo será conformado por uno de cada 50 patricios en el Consejo general, es decir, que serán alrededor de 50; serán elegidos con carácter vitalicio a mayores de 60 años y se exigirá que hayan sido senadores, además de disponer de una parte del ejército que mandará y dispondrá libremente (TP, VIII, §21-23)

Los síndicos poseerán la potestad de convocar al Consejo Supremo que tendrá una sede (TP, VIII) o rotará por las ciudades confederadas (TP, IX), y de proponer los temas que este debe dictar; sin embargo, no poseerán votos dentro del mismo. Asimismo la función de convocar al consejo de síndicos radica en su presidente que es elegido por el Consejo Supremo cada seis meses. En el caso de las ciudades confederadas cada ciudad tendrá su Consejo Supremo (TP, IX, §6; §10).

Los funcionarios del Estado no poseerán un salario fijo, tan solo los síndicos recibirán algunos emolumentos provenientes de los nuevos patricios, de los padres de familia, además de una parte de las multas y sanciones para los síndicos que desarrollen un trabajo cotidiano en los tribunales (TP, VIII, §25).

El corazón de los cuerpos deliberativos del Estado aristocrático es para Spinoza el Senado, este será conformado por patricios mayores de cincuenta años que sobresalgan por su virtud y sabiduría por un intervalo de tiempo de un año y cuya reelección se podrá dar después de dos años cumplido el periodo (TP, VIII, §30). A este le compete “administrar los asuntos públicos” (TP, VIII, §29), entre esta función general señala el filósofo amstelodano que es competencia del Senado:

- 1) Promulgar leyes del Estado;
- 2) Organizar la fortificación de las ciudades tal como está prescrito;
- 3) Conceder los títulos a los militares;
- 4) Exigir impuestos a los súbditos e invertirlos;
- 5) Responder a los embajadores extranjeros y decidir a dónde hay que enviar los propios.
(Aunque la elección de los embajadores le compete al Consejo Supremo).

El Senado, deberá sesionar de 4 a 6 veces al año y cada sesión nombrará para esta un presidente y un vicepresidente (TP, VIII, §34), y así, para garantizar la transparencia del Senado a las sesiones de este “deben asistir algunos síndicos, elegidos para ello por el Consejo Supremo, pero sin derecho a voto” (TP, VIII, §32).

Dentro del Senado, se elegirán cónsules que deliberarán sobre los asuntos que deben elevar al senado y qué medidas prácticas hay que tomar (TP, VIII, §36); por lo tanto, los cónsules serán los mediadores entre la multitud y el Senado: estableciendo cierta prioridad en los asuntos más urgentes especialmente en tiempos de guerra o de sedición. En este sentido, además de los cónsules se establece una curia o tribunal, elegida de entre los patricios, que tendrá por tarea interpretar las leyes del Estado.

Spinoza resalta la necesidad de la solvencia económica de los senadores de tal manera que a estos les resulte más rentable la paz que la guerra (TP, VIII, §31), además prohíbe por temor a la sedición que quien hizo parte del senado posteriormente haga parte del ejército. De los senadores de cada ciudad se elegirán los gobernadores de las mismas, debido a la naturaleza de las funciones de la clase senatorial (TP, VIII, §42).

Para la administración de la justicia en el Estado aristocrático Spinoza plantea la necesidad de una muchedumbre de jueces elegidos por el Consejo supremo de entre los patricios (que son los autores de las leyes) (TP, VIII, §40); además los jueces de cada ciudad serán elegidos de entre los patricios de cada ciudad (TP, VIII, §43), y cuya función es la de

Velar porque ningún particular haga injusticia a otro, dirimir, por tanto los litigios entre particulares, tanto patricios como plebeyos, y aplicar las penas a los delincuentes, sean patricios, síndicos o senadores, que hayan transgredido las leyes a las que todos están sometidos (TP, VIII, §38).

Los emolumentos de los jueces serán iguales que en el Estado monárquico y en el caso de discordia entre diversas ciudades, dichos pleitos no son competencia de los jueces sino del Consejo Supremo.

En el Estado aristocrático, la plebe tendrá una función reducida a ser secretarios y funcionarios de los consejos y a ser tribunos del tesoro (cobradores de impuestos) sometidos periódicamente a dar cuenta de sus gestiones ante el senado y ante los síndicos (TP, VIII, §45), ya que por las descripciones del mismo, esta queda excluida de las deliberaciones y votaciones.

El Ejército del Estado aristocrático tendrá un general tomado de entre los patricios; serán soldados con sueldo (a diferencia del Estado monárquico en dónde eran ciudadanos del común) y se excluirá a la plebe porque no posee derechos políticos (TP, VIII, §9). Por lo tanto, Spinoza insistirá en la necesidad de que los patricios sean formados en las artes de la guerra.

Redondeando, en el Estado aristocrático la suprema potestad del Estado queda en los patricios, la autoridad en los síndicos y el senado, el derecho a convocar al Senado y a proponerle en los cónsules, la administración de la justicia correctiva en los jueces y el resguardo de la paz y la defensa de las ciudades en el ejército.

Spinoza preferirá el modelo del Estado aristocrático de varias ciudades, además de apostar por un acrecentamiento de los patricios en la búsqueda de un Senado más numeroso que pueda garantizar mayor participación de la multitud:

Los patricios de cada localidad, como acostumbra el humano deseo, se esforzarán en conservar, y si es posible, aumentar su derecho tanto en la ciudad como en el Senado. De ahí que intentarán atraerse a la multitud, administrando el Estado más bien con favores que con el miedo, y aumentar su propio número. Ya que cuantos más sean los patricios, más senadores elegirán de su consejo y más derecho tendrán por tanto, en el Estado (TP, IX, §14).

Así pues, termina la descripción del Estado aristocrático para dar paso a la descripción del Estado democrático, quizá la expresión plena de la filosofía política spinozista.

Democracia.

En los escritos políticos de Spinoza no hay descripción detallada de las instituciones y los órganos del Estado democrático; sin embargo, los principios democráticos están presentes en

todas las formas del Estado. Para Spinoza, no sólo el número elevado de partícipes del Consejo Real en la monarquía y del Consejo General y del Senado en la aristocracia consolidan unos ejes de participación de los ciudadanos (las familias en la monarquía y las ciudades en la aristocracia). La trazabilidad de la democracia se mide pues en una fórmula de carácter matemático que impone la necesidad de la participación de todas las partes, quedando la plebe al mando de los patricios en la aristocracia. El bien común será la norma por excelencia que rijan cualquier forma de gobierno. La democracia, más allá de ser una forma de gobierno, es una característica que debe impregnar cualquiera de estas con ciertas restricciones como queda demostrado en las descripciones de los capítulos VI – XI del TP.

Spinoza escribía los últimos capítulos de su TP cuando fue sorprendido por la muerte; allí, cuando se disponía a darnos las pautas de su concepción sobre democracia tan solo llegó a escribir 4 párrafos que únicamente nos proporcionan de manera precisa su definición de un Estado democrático, a saber: “aquel en el que absolutamente todos los que únicamente están sometidos a las leyes patrias y son, además autónomos y viven honradamente, tienen derecho a votar en el Consejo Supremo y a desempeñar cargos en el Estado” (TP XI, §3, véase XI, §1; VI, §11; VIII, §14), además de encabezar el inconcluso capítulo diciendo que este es “totalmente absoluto” (TP, XI, §1). Sin embargo, el TTP, años atrás publicado, ya contenía el grueso de aquello en lo que consistiría la democracia para el filósofo holandés, a saber, la democracia como el derecho de la asociación de los individuos en la sociedad civil:

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 derecho 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 viene a obedecer, ya por propia iniciativa, ya por miedo al máximo suplicio (TTP XVI, p. 338).

Esta idea de la democracia es una prolongación ontológica en la que los derechos individuales conforman un agregado que constituye la potestad suprema, en la cual no se renuncia al derecho propio sino que se configura con una potencia que se va realizando y se define como “asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede” (TTP XVI, p. 338). A esta idea Spinoza le coloca el cerco de la sedición y de la anarquía tan temida por él, en la medida en que exalta la obediencia como una virtud ciudadana, ya que “la razón y la experiencia enseñan con toda claridad que la conservación del Estado depende principalmente de la fidelidad de los súbditos y de su virtud y constancia de ánimo en cumplir las órdenes estatales” (TTP, XVII, p. 353) que no solo se derivan del pacto consciente de los ciudadanos sino de la variante de la utilidad en la elección de un mal menor o un bien mayor. Por lo tanto “el Estado más libre será aquel cuyas leyes están fundadas en la sana razón, ya que en él todo el mundo puede ser libre, es decir, vivir sinceramente según la guía de la razón, donde quiera” (TTP XVI, pp. 340-341). Asimismo Spinoza coloca un cerco a la autoridad suprema de la democracia, sabiendo que la cesión de los derechos individuales no constituye una aminoración de los sujetos que pueda redundar en perjuicio de los ciudadanos (TTP, XVII, p. 350).

Spinoza afirma que trata la democracia por dos razones esencialmente: “me parecía el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo” (TTP XVI, p. 341). La primera razón consistía en que la parte (el individuo) se integraba con el todo (la sociedad) de forma íntegra además que la cesión del derecho no era absoluta sino que

frecuentemente consultaba a los individuos que se realizarían a través de dicha potencia; por otro lado la segunda razón de la exaltación de la democracia estaba en que esta correspondía más a la libertad que por naturaleza poseen los individuos. Por lo tanto, en la democracia las restricciones son más escasas y tienen por finalidad el resguardo del Estado, garantizando uno de los temas colaterales en el TTP: la libertad de pensar y la libertad de hablar en la vida en sociedad (*libertas loquendi y libertas philosophandi*)¹⁷.

¹⁷ Sobre este tema dedicaré una parte de este trabajo.

CAPÍTULO II: ÉTICA Y POLÍTICA.

La relación entre la ética y la política

“Video meliora proboque, deteriora sequor”

(Veo y siento qué es lo mejor, sigo lo que es peor).

(Ovidio, Libro VII, *Metamorfosis*, 20-21).

La relación entre la ética y la política en Spinoza nos demanda una lectura comparativa entre la *Ética* y los escritos políticos (TTP y TP). Esta lectura comparativa nos lleva a dos posibles conclusiones: la primera está orientada a separar ambos momentos de la obra del filósofo amstelodano, por ende, en algunas visiones como la de Jonathan Bennet¹⁸ (1990, p. 11) encontramos que la *Ética* puede prescindir de los escritos políticos para explicarse. La segunda posible conclusión está en relacionar ambos momentos de la obra y afirmar una relación entre los postulados de la *Ética*, específicamente del libro cuarto, y los escritos políticos, además de precisar que la *Ética*, obra central de Spinoza, contiene dentro de sí algunas premisas, en lo referido a lo político, que se desarrollarán en sus escritos políticos con mayor profundidad. En esta conclusión situamos autores como Diego Tatián (2001, pp. 35-36), Etienne Balibar (2014, pp. 91-146) y Mercedes Allendesalazar (1988, pp. 89-126), que apuestan por una lectura del libro cuarto de la *Ética* como una antropología política. Opto por la segunda conclusión para describir esta relación entre lo ético y lo político, pues la dependencia entre lo ético y lo político está presente en la filosofía política de Spinoza, especialmente en su método, en donde las pasiones y no solo la racionalidad demarcan el punto de partida para cualquier lucubración

¹⁸ “Haciendo a un lado la gramática de Spinoza de la lengua hebrea y sus **dos obras sobre política**, que no encuentro sean útiles para entender la ética, nos quedan seis obras sustanciales” (Bennet, 1990, p. 11). El subrayado es mío.

política (TP I). Además, la filosofía spinozista se arraiga en la implicación entre ‘potencia del pensamiento’ y ‘potencia de acción’ (C, 40, p. 264).

¿Qué se entiende por ética en Spinoza? Spinoza, titula su obra *Ética demostrada según el orden geométrico*, no porque se trate de un texto exclusivamente de ética o un nuevo prospecto de filosofía moral; por el contrario, la *Ética* es un tratado de ontología, que parte de la concepción de Dios, pasando por el alma y el modo en que las causas exteriores interactúan con ella y cómo le es posible al hombre alcanzar la beatitud. Tan sólo en las dos últimas partes de su obra, el filósofo trata en propiedad una filosofía moral, enfocándose en el problema de la esclavitud y de la libertad respectivamente. Cuando hablamos de ética en Spinoza nos referimos a una ontología que parte de lo que el hombre es capaz de hacer, de su ‘fuerza’ y su ‘perfección’. Es esta misma delimitación ontológica de las causas internas y externas la que permite que demos un paso a lo político, en donde interactúan estas exigencias de la inteligibilidad y de las leyes inmanentes omnipotentes en el colectivo de los hombres.

El primer componente ético que encontramos en la filosofía política de Spinoza es el de utilidad. La utilidad se encuentra en el corazón de lo político y es presentada por Spinoza en la *Ética* en el mismo rango que la virtud: “Según la guía de la razón, perseguiremos de dos bienes el mayor y de dos males el menor” (E, IV, pr. 65). Al hombre no le basta, para satisfacer sus necesidades básicas, la vida en soledad; por ello, se hace necesario que dé un salto hacia la vida en común, y así, “a los hombres les es útil, antes que nada, establecer relaciones entre ellos y ligarse con los vínculos más aptos para que de todos ellos se hagan uno; y, en general, hacer cuanto les sirva para afianzar las amistades” (E, IV, Cap. 12).

Spinoza establece que para que la vida en sociedad sea posible, además de la utilidad se requieren habilidad y vigilancia¹⁹. Especialmente con aquellos hombres que se guían bajo las pasiones más bajas, Spinoza exhorta a no seguir sus afecciones y a no imitar sus vicios, como también a persuadirlos mediante la virtud (E, IV, pr. 37), idea que Spinoza también desarrollaría en el *Tratado de la reforma del entendimiento*:

Este es, pues, el fin a que tiendo: adquirir tal naturaleza y procurar que muchos la adquieran conmigo; es decir, que a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y con mi deseo. (TRE, I, § 14).

Los vicios de estos hombres no constituyen un motivo para desechar el beneficio y la utilidad de la vida en común; por el contrario, se puede gozar de ésta bajo la búsqueda del establecimiento de la ‘concordia’ y la ‘amistad’. El resguardo racional de la utilidad de la vida en común es un valor ético: “Quien vive bajo la guía de la razón, se esfuerza, en cuanto puede, por compensar el odio, la ira, el desprecio, etc., de otro hacia él con el amor o la generosidad” (E, IV, pr. 6). La discordia actúa de esta manera en detrimento de la utilidad.

Spinoza cuestiona la inactividad. En ella, puede residir la ruina del Estado y es característica de los tiempos de opulencia que traen consigo la paz (TP X, 4; VII, 20). Esta sospecha es una derivación al plano colectivo de la inactividad planteada en los términos subjetivos de la *Ética*, en donde el estar pasivo respecto de las afecciones, puede engendrar la enemistad entre unos y otros (E, IV, pr. 34). El antídoto a esta contrariedad que se puede presentar en los hombres estará en el uso de la razón como una conformidad de los hombres con

¹⁹ También traducida como cautela.

su naturaleza, y no en la intervención milagrosa de la razón: “Sólo en cuanto que los hombres viven bajo la guía de la razón, concuerdan siempre necesariamente en naturaleza” (E, IV, pr. 35).

La naturaleza demarca el alcance del poder del hombre. El derecho natural además de expresar la guía del conato, tiene una relación intrínseca con el poder: “el derecho natural de toda la naturaleza y por lo mismo de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder” (TP, II, §4). Este actuar por la naturaleza no se encasilla en una naturaleza racional exclusivamente; por el contrario, integra al conjunto de las afecciones sin discriminación alguna... "ya se guíe por la razón, ya por el solo deseo, no actúa sino en conformidad con las leyes o reglas de la naturaleza, es decir, en virtud del derecho natural” (TP, II, §5). De este modo la razón no se presenta en el campo ético-político como algo separado de la naturaleza, a diferencia de ello Spinoza nos dice: “la razón no enseña nada contrario a la naturaleza” (TP, III, §6).

El ejercicio del poder en Spinoza es tan sólo una herramienta, y como ya vimos en las formas del Estado, aunque ésta en oportunidades conlleve a algunas diferencias sociales, detentar el poder es poseer una herramienta a partir de la naturaleza de la sociedad que no incluye poseer poderes especiales para Spinoza, tan sólo el de estar al servicio de la ley y del Estado en la búsqueda del bien común (utilidad).

El vínculo entre lo ético y lo político en Spinoza es una apuesta por la *amicitia* (amistad). La *amicitia* supone un aumento en el derecho, pues,

si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derechos tendrán unidos (TP II, 13).

En cambio, la enemistad solo engendra odio entre los hombres, y ni siquiera es defendido por el filósofo en tiempos de guerra, pues la única finalidad de la guerra será la conquista de la paz (TP V, §4).

Las cosas que conducen a la sociedad de los hombres o las que hacen que los hombres vivan en concordia, son útiles; y, al contrario, son malas las que provocan la discordia en la sociedad (E, IV, pr. 40).

La amistad spinozista no se basa en relaciones de poder en donde unos son subyugados por otros; en contraste, estos hacen de la amistad un instrumento de la vida en común, en la que también se ve expresada, además de la utilidad, la naturaleza del hombre defendida por Spinoza. La potencia del poder de la naturaleza del hombre no está en el derecho de esclavitud, sino en la realización colectiva:

La relación entre los hombres en la vida en común no tiene un acervo en una relación de poder, es decir, no se basa en la dominación de los unos hacia los otros. La amistad política excluye de su ámbito las maneras y las micromaneras de la servidumbre, para componer las diferencias en una relación dinámica según la cual los hombres constituyen una realidad única cuya comunicación de potencias los eleva a su mayor intensidad en conjunto. La lógica de la composición política jamás excluye: no es la despotenciación de unos la condición de afirmación de otros (esto es precisamente la tiranía); su modo de darse es más bien la agregación, la inclusión. El spinozismo es la filosofía en la que no sobra nada ni nadie (Tatián, 2001, p. 83).

La amistad spinoziana se basa en la utilidad. Spinoza reconoce una vez más las ventajas y los beneficios de la vida común: “A los hombres les es útil, antes que nada, establecer relaciones entre ellos y ligarse con los vínculos más aptos para que de todos ellos se hagan uno; y, en

general, hacer cuanto les sirva para afianzar las amistades” (E, IV, Cap. 12). La ‘potencia de ánimo’, que en el TRE exhorta a la persuasión, se hace imperativa en la vida según la razón, y en la *Ética* adquiere la faceta de la virtud. En este punto exige ‘cautela’ con aquellas situaciones que se derivan de la injusticia y de la ignorancia. Así pues nos dice en la *Ética*:

aunque los hombres suelen regularlo todo según los propios gustos, de su común sociedad se siguen muchas más ventajas que desventajas. Por eso, vale más sufrir con ecuanimidad sus injurias y poner empeño en todo aquello que contribuye a establecer la concordia y la amistad (E, IV, Cap. 14).

Esta idea encuentra una profundización en el TTP en donde ya no prima la conformación de una sociedad abstracta, ahora será la ley la concreción que garantice la utilidad de dicho movimiento:

Para vivir en seguridad y evitar ataques de los otros hombres y de los mismos brutos, nos puede prestar gran ayuda la vigilancia y el gobierno humano. A cuyo fin la razón y la experiencia no nos han enseñado nada más seguro que formar una sociedad regida por leyes fijas, ocupar una región en el mundo y reunir las fuerzas de todos en una especie de cuerpo que es la sociedad (TTP, III, p. 120).

Si bien existen situaciones adversas que impiden que la vida en común sea un ejercicio de *amicitia*, el propósito de Spinoza pone en ésta y en la concordia un mandato al que no se puede renunciar en orden a la utilidad y a la naturaleza misma del hombre. Diego Tatián nos recuerda que esta utilidad posee un accionar recíproco: “Spinoza concentra en la idea de amistad el extremo virtual más distante posible de la tiranía, a la vez que con ella sustituye la estimación del miedo como la determinación preeminente de lo político en Hobbes” (2000, p. 81).

El miedo y la amenaza tienen un valor político en Spinoza: el valor del ejercicio del control de aquellas situaciones éticas en donde la guía de razón no constituye el accionar de los hombres, con el fin de la conservación del Estado y de la utilidad, pues “ninguna sociedad puede subsistir sin autoridad, sin fuerza y, por tanto, sin leyes que moderen y controlen el ansia de placer y los impulsos desenfrenados” (TTP, V, pp. 157-158). Spinoza es consciente que una sociedad en donde todos actúen según el dictamen de la razón es una cuestión idílica, por lo tanto restringe a los hombres ‘inconstantes’ y ‘veleidosos’ que pueden actuar en perjuicio de la utilidad del Estado; se establece una norma de vida común que no se basa en el auxilio de la razón, sino en la amenaza (E, IV, pr. 37, esc. 2). El profesor Fernández Druetta sintetiza esta característica de la filosofía de Spinoza:

La filosofía de Spinoza no idealiza al hombre, y la pretensión de su método geométrico no cierra el paso a la experiencia. Como no se puede esperar que todos los hombres realicen sobre sí mismos un trabajo que dé lugar a una naturaleza más firme y a relaciones no dañinas, se necesita un régimen de obligación y de deberes que establezca por consenso qué es lo justo y lo injusto, el delito y el mérito, es decir un sistema de normas que sea garantía de respeto recíproco y cuyo cumplimiento esté asegurado por la coacción. Ese régimen es el Estado (E, IV, Pr. 37, Esc. 2)²⁰, cuyo fin es asegurar la paz y la tranquilidad de sus miembros (Fernández, 1995, p. 401).

Spinoza no hace una apología del miedo como instrumento para gobernar; por el contrario, describe la amenaza como una excepción para apaciguar a aquellos que por sus actos se presentan como una coacción a la utilidad del Estado. En este punto, el miedo que ha sido fuertemente cuestionado por Spinoza como una forma de gobernar, especialmente bajo la

²⁰ Usamos la referencia de citación de este escrito y no el original empleado por el profesor Lelio Fernández Druetta.

superstición (TTP, Pre., p. 60), adquiere una categoría de excepción, con el fin de conservar la utilidad y la paz en el Estado.

Despojar a la muchedumbre del miedo equivale a someterse a un riesgo letal; por lo tanto, es preferible mantener el miedo sobre aquellos que no viven según la razón en virtud de la utilidad. La humildad y el arrepentimiento serán las cartas de convocación del miedo: “como los hombres rara vez viven según el dictamen de la razón, estos dos afectos, a saber, la humildad y el arrepentimiento, y, además de ellos, la esperanza y el miedo, traen más utilidad que daño” (E, IV, pr. 54, esc). Así, el miedo es la herramienta por la cual se gobiernan aquellas mentes ignorantes, que amenaza la utilidad del Estado.

El problema fundamental al que se enfrentan los ‘poderosos’ es la adulación. Esta descripción está referida seguramente a *El príncipe* de Maquiavelo, en la medida en que retoma el problema del que parte dicha obra, a saber, la moral de quienes gobiernan. Nos dice Spinoza: “la adulación produce la concordia, pero mediante el torpe crimen del servilismo o la perfidia, puesto que nadie es cautivado por la adulación más que los soberbios, que quieren ser los primeros y no lo son” (E, IV, cap. 21). La adulación se basa en el engaño, la ignorancia y la falsa opinión, porque ella no compone a la alabanza en sí, sino que es un elemento que nutre el vicio de la soberbia. Aquel que detenta el poder y que se rodea de aduladores, con gran facilidad se convertirá en alguien soberbio: “la sobrestima fácilmente hace soberbio al hombre que es sobrestimado” (E, IV, pr. 49). La distracción que trae la adulación contiene un vicio epistémico: usar la mentira para adquirir algún beneficio. Ya lo dijo Maquiavelo: “la única manera de cuidarse de las adulaciones es que los hombres comprendan que no te ofenden cuando te dicen la verdad” (En Tatián, 2001, p. 85). La adulación será el mal mayor en la oposición planteada desde

los antagonismos entre la ambición y la humanidad y la alabanza y el vituperio (E, IV, pr. 29, esc).

En Spinoza, lo político y lo ético constituyen un matrimonio inseparable; no existe posibilidad alguna de una vida en común desconociendo el papel fundamental de lo ético. En su pensamiento, desconocer las mutaciones de lo ético a lo político deja sin sustento lo político y sin una realización práctica a lo ético. En su obra, más allá de una filigrana exagerada entre lo político y lo ético, encontramos una armonía conceptual que se proyecta en el paso de lo individual a lo colectivo.

De la vida individual a la vida en comunidad: El estado natural y la sociedad civil.

“Allí donde no hay Estado, nada es injusto”

(Leviatán, I, 15, p. 122)

El problema del paso del estado natural a la sociedad civil estuvo presente en toda la teoría política del s. XVII y XVIII. Autores como Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau, entre otros, abordaron este problema de carácter histórico que buscaba responder a la pregunta sobre el origen de la sociedad y del Estado, sin apartar los presupuestos antropológicos que interactuaban en la conformación de aquel fenómeno llamado sociedad. Sin embargo, este problema de la filosofía histórica y política recibe en Spinoza un trato singular, ya que se recubre de la ontología presente en su *Ética*. La sociedad no es un salto abrupto de la hostilidad a la paz por medio de un contrato. En Spinoza, dicho paso corresponde más a una configuración del hombre con su naturaleza perfectible y a la búsqueda de la utilidad que deben perseguir todos sus movimientos y reflexiones.

El punto de partida de la descripción del paso del estado natural al estado de sociedad en la filosofía spinoziana será el derecho natural, que en la explicación del método identificamos con el conato. Spinoza encabeza la segunda parte del TTP dándonos una definición de derecho natural en donde, una vez tratadas las disputas de orden estrictamente teológico (I-XV), se dispone a dejarnos los trazos de su visión de lo político en relación con lo teológico (XVI-XX): “Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de forma precisa” (TTP, XVI, p. 331). Esta definición no está separada de la ofrecida posteriormente en el TP: “Por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza” (TP, II, §4). El derecho natural está atravesado por el deseo y el poder, ubicándose antes del derecho, el poder, en este caso, más que el poder que se cede, es el poder que se ejerce, que se comparte.

En la *Ética*, respecto del derecho natural se precisan dos cuestiones. La primera está orientada a señalar que “cada uno existe por derecho supremo de la naturaleza, y, en consecuencia, por supremo derecho de la naturaleza cada uno hace aquellas cosas que se siguen de la necesidad de su naturaleza” (E, IV, pr. 37, Esc. 2). La segunda cuestión va un poco más allá. Como ya lo había señalado anteriormente en la *Ética*, la única forma de reducir una afección no estará en una intervención arbitraria de la razón sino en la sumisión a una afección más fuerte; en este caso, toda afección se somete a una causa externa de mayor envergadura, a saber, la ley:

En virtud de esta ley, se podrá establecer, pues, una sociedad, a condición de que ella reclame para sí el derecho, que tiene cada uno, de vengarse y de juzgar sobre el bien y el mal; y que tenga

por tanto la potestad de prescribir una norma común de vida y de dar leyes y de afianzarlas, no con la razón, que no puede reprimir los afectos, sino con amenazas (E, IV, pr. 37, Esc. 2).

En el estado natural los juicios de valor morales no existen por la carencia de las leyes, ya que cada uno responde a su propia utilidad, sin restricciones de propiedad ni de consenso. Así pues, no se puede pretender que todos hagan parte en el origen del Estado. Históricamente el Estado es constituido por unos y asumido por otros. Quienes conforman esta sociedad cuyo soporte son las leyes, es decir, un Estado, serán llamados ciudadanos.

Puestas estas cuestiones sobre las bondades del paso de la vida en estado natural a la vida en sociedad, la vida en soledad será una expresión incompleta de la naturaleza del hombre. Además de una negación de su cualidad racional. Según el filósofo holandés, la utilidad y la racionalidad social se funden en un solo movimiento.

La sociedad es sumamente útil e igualmente necesaria, no sólo para vivir en seguridad frente a los enemigos, sino también para tener abundancia de muchas cosas; pues, a menos que los hombres quieran colaborar unos con otros, les faltará arte y tiempo para sustentarse y conservarse lo mejor posible (TTP, V, p. 157).

Para Spinoza esta cesión de derechos que configura el origen del Estado ya estaba presente en el pueblo hebreo, y es el órgano constitutivo de lo que el filósofo entiende por teocracia:

Para que las enseñanzas de la verdadera razón, es decir, [...], las mismas enseñanzas divinas, tuvieran fuerza absoluta de ley, hemos probado que fue necesario que cada uno cediera su derecho natural y que todos transfirieran lo mismo a todos o a algunos o a uno (TTP, XIX, p. 394).

En el TTP, esta transición entre el estado natural y el estado de sociedad se da desde el pacto, ya sea ‘tácito’ o ‘expreso’ (TTP, XVI, p. 338). El derecho natural abandonado al estado de naturaleza es un estado de hostilidad, “una situación límite en la cual las potencias individuales serían prácticamente incompatibles entre ellas” (Balibar, 2014, p. 77). El derecho natural encuentra su completitud en el estado de sociedad; reducido al estado de naturaleza solo engendra barbarie y no realiza la naturaleza del hombre.

Para vivir seguros y lo mejor posible, los hombres tuvieron que unir necesariamente esfuerzos. Hicieron, pues, que el derecho de todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez (TTP, XVI, p. 335)

El pacto, que surge del dictamen de la razón, tenía en esta oportunidad tres características: primero, se basaba en la premisa del derecho natural, presente en muchas tradiciones culturales, religiosas y filosóficas: “no hagas a los otros lo que no quieres que te hagan”; segundo, se daba en el resguardo del derecho ajeno como propio; y tercero, en la complejión de un freno de los apetitos. De estas características se podía observar que el pacto buscaba la utilidad que se expresa ya en la *Ética*, atribuida al gobierno de la razón, a saber, el privilegio del mal menor y del bien mayor (E, IV, pr. 65) y mostraba a la utilidad como el alma del pacto. En palabras de Spinoza... “no puede tener fuerza alguna, sino en razón de la utilidad, y que, suprimida esta, se suprime *ipso facto* el pacto y queda sin valor” (TP XVI, p. 338).

A diferencia de los otros teóricos del contrato social, el pacto no significa una negación del derecho natural²¹; por el contrario, el pacto en esencia se da a partir del conato (E, III, pr. 7) individual, pensándose este ahora como un proyecto colectivo.

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 decreto 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 iniciativa propia, ya por miedo al máximo suplicio (TP, XVI, p. 338).

De esta manera, el derecho natural no se ve rezagado en virtud de la ley, sino que en ella encuentra una forma de prolongarse. El paso entre el derecho natural y el derecho civil no se da como un salto sino como una conjunción entre la expresión natural de lo individual y lo colectivo.

Para Spinoza el lugar concreto donde se extiende el derecho natural con las respectivas restricciones que hemos mencionado es el Estado democrático, porque le “parecía el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede al individuo” (TTP, XVI, p. 341), además, nos unimos a la interpretación de Balibar quien señala que “la democracia aparece así como la exigencia inmanente de todo Estado” (2014, p. 51). Esta sociedad que manifiesta una prolongación del derecho natural se define como “la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede” (TTP, XVI, p. 338). El derecho, que está presidido por el poder, no representa una amenaza sino una oportunidad en el estado de

²¹ “Esta diferencia no corresponde a ninguna «salida» del mundo natural para entrar en otro (no tiene nada que ver, por ejemplo, con el pasaje de la animalidad a la humanidad), contrariamente a lo que tiene lugar en otros teóricos del derecho natural” (Balibar, 2014, p. 54).

sociedad. La forma de hacer parte de este Estado es la de súbdito (ciudadano), cuando se pertenece a él; confederado, cuando se hace parte de otro Estado constituido bajo estas premisas; y enemigo, cuando se vive fuera del Estado y “no se reconoce el gobierno de la ciudad ni como confederado ni como súbdito” (TTP, XVI, p. 344).

El derecho de la sociedad se define por el poder conjunto de la multitud, a través del establecimiento de los derechos y las leyes orientadas al bien común que tienen como propósito la conservación del Estado. La sociedad surge cuando existen derechos comunes en virtud de la unión de todos, como si fueran una sola mente (*communi consensu*). Esa unión es mucho más íntima y poderosa que una simple cesión de derechos; su finalidad está en aumentar la libertad y expresar el poder de sus miembros, no en reducirlos.

Balibar apuesta por establecer que el alma del cuerpo político es la decisión. Esta apuesta conceptual tiene una interpretación bastante singular: en el fondo, sin importar la forma que adquiera el estado (monarquía, aristocracia o democracia), los ‘aparatos de estado’ que plantea Spinoza tienen por objeto un proceso de democratización dentro de las formas mismas. El poder detentado en el consejo real, el senado o el consejo de síndicos, no son otra cosa que mecanismos variados de la decisión y la ‘distinción jurídica’ entre dichas formas será solo ‘cuestión de nombre’ (Balibar, 2014, pp. 86-90).

Es importante señalar que la idea de pacto planteada por Spinoza en el TTP está muy cercana a la filosofía de Hobbes. Sin embargo, la precisión concreta y las particularidades propias de Spinoza se pueden observar en el TP, en donde más allá de un pacto (contrato) se configura la *aggregatio*, ciertamente derivada de su ontología, como la fuerza política (TP, II, §13):

De donde se sigue que, en la medida en que el derecho humano natural de cada individuo se determina por su poder y es el de uno solo, no es derecho alguno; consiste en una opinión, más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula [...] el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes, [...] Pues, cuantos más sean los que así se unen, más derecho tienen todos juntos. [...] Allí donde los hombres poseen derechos comunes y todos son guiados como por una sola mente, es cierto que cada uno de ellos posee tanto menos derecho cuanto los demás juntos son más poderosos que él; es decir, que ese tal no posee realmente sobre la naturaleza ningún derecho, fuera del que le otorga el derecho común. (TP, II, §15-16).

La unión de fuerzas y poderes hacia un intercambio de la barbarie por la utilidad, conducen el tránsito ético-político del estado natural al estado de sociedad en Spinoza.

Del modelo del hombre al modelo de la sociedad.

“Llegado el mes séptimo, todo el pueblo se congregó como
un solo hombre en la plaza que está delante de la Puerta del Agua”

(Nehemías 8,1)

El Estado, al que da origen el pacto o la *aggregatio* de poderes y fuerzas requiere de dos actores principalmente. Por un lado está el poder estatal (*imperium*) y por el otro el cuerpo estatal (*multitudo*). Estos actores interactúan entre sí por medio de unas instituciones concretas expresadas en una constitución política (*status civilis*), un cuerpo íntegro que es la sociedad (*civitas*) y unos asuntos comunes (*res publica*). A los ciudadanos les compete seguir las ordenanzas de los estatutos y leyes del derecho civil, y sólo en esa medida se pueden considerar súbditos (TP, III, §1). Así mismo, esta interacción que se propone de manera sistemática, se basa en un derecho:

Este derecho que se define por el poder de la multitud, suele denominarse Estado. Posee este derecho, sin restricción alguna, quien por unánime acuerdo, está encargado de los asuntos públicos, es decir, de establecer, interpretar y abolir los derechos, de fortificar las ciudades, de decidir sobre la guerra y la paz (TP, II, §17).

La razón del ejercicio de la potestad, nos introduce en una comparación paradigmática, que configura la relación intrínseca que existe entre el modelo antropológico y el modelo político. La relación entre cuerpo (*corpus*) y alma (*anima, mens*), es llevada por Spinoza a lo político en la relación entre Estado (*Imperium*) – sociedad (*multitudo*). A continuación referiremos algunos pasajes en donde se expresa dicha relación en la obra del filósofo holandés, especialmente en el TP:

1. La potestad que se ejerce sobre el cuerpo, concretamente en ‘quitar las armas’ y en validar ‘los medios de defensa’, y del alma mediante la imposición del ‘miedo’ o el ‘vínculo mediante favores’ (TP, II, §10).
2. La configuración y conformación del Estado expresada en (TP, II, §1). Es posible que este concepto Spinozista sea acatado por Rousseau como *volonté générale*: “Cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro considerado como parte indivisible del todo” (Contrato Social, I, 6).
3. El derecho civil al ser una agregación tiene mayor fuerza que el derecho natural individual, ya que constituye la guía por una sola mente, “en consecuencia, cada ciudadano ni hace ni tiene nada por derecho, fuera de aquello que puede defender en virtud de un derecho general de la sociedad” (TP, III, §2).

4. La voluntad general, constituye una sola mente, así como el estado debe ser un solo cuerpo:

Vemos, pues, que cada ciudadano no es autónomo, sino que depende jurídicamente de la sociedad, cuyos preceptos tiene que cumplir en su totalidad, y no tiene derecho a decidir qué es justo o inicuo, piadoso o impío. Antes al contrario, como el cuerpo del Estado se debe regir como por una sola mente y, en consecuencia, la voluntad de la sociedad debe ser considerada como la voluntad de todos, hay que pensar que cuanto la sociedad considera justo y bueno, ha sido decretado por cada uno en particular. Por eso, aunque un súbdito estime que las decisiones de la sociedad son inicuas, está obligado a cumplirlas (TP, III, §5).

5. La comparación de dos estados con dos cuerpos (TP, III, §11).
6. El rey se presenta como el “espíritu de la ciudad” (TP, VI, §18-19).

En el cuerpo político, el rey es el único individuo que no tiene ninguna “opinión” propia, ninguna interioridad, que por sí mismo no “piensa” nada más que la multitud, pero sin el cual la multitud no pensaría nada claro y distinto, y sería capaz de salvarse. En este sentido, pero sólo en este sentido, se puede decir rigurosamente que el rey es “el espíritu de la ciudad” (Balibar, 2014, p. 88).

7. Entre más miembros robustecidos tenga un cuerpo, mayor será su permanencia (TP, IX, §14).
8. Un Estado en tiempos de crisis se asemeja a un cuerpo enfermo²². Por lo tanto debe retornar a sus orígenes. Si dichos males no se corrigen a tiempo, con los vicios acrecentados puede dividirse el Estado. Este retorno “puede acontecer o bien por

²² Platón habla en *República II* de un Estado sano y un Estado enfermo. El Estado Sano se compone de 4 o 5 personas destinadas a cumplir en oficio en función de las restantes (véase *Republica II*, 369a).

casualidad o bien por una prudente decisión de las leyes o de un hombre de excepcional virtud” (TP, X, §1).

9. La incorruptibilidad de los derechos, que son el alma del Estado, garantiza la permanencia “incólume del Estado” (TP, X, §9).

10. En el TTP la sociedad es la reunión de fuerzas en un solo cuerpo (TTP, III, p. 120).

Dicha relación también está en sintonía con los fines del hombre expresados en el TTP (III, p. 119), que no son sólo una relación metafórica; por el contrario, constituye el traslado de la ontología de la *Ética* a la política: “El Estado debe ser pensado él mismo como individuo, o más exactamente como individuo de individuos, que posee un cuerpo y un alma o un pensamiento (mens)” (Balibar, 2014, p. 80).

Para Spinoza, esta relación entre las instituciones y la sociedad representa múltiples retos. Tanto así que una corrupción de las instituciones podría llevar a la corrupción de la multitud (TP, VII, 27). Su mirada optimista de la ‘plebe’ exige que cada cual en la sociedad ocupe su lugar de tal manera que contribuya a la preservación del Estado, inclusive en la tolerancia al tirano. Es tal el optimismo de Spinoza sobre la multitud, que afirma que “es casi imposible [...], que la mayor parte de una asamblea se ponga de acuerdo en un absurdo” (TTP, XVI, p. 339). Esta interacción entre el Estado y la sociedad civil abre un problema fundamental en la filosofía política de Spinoza: el problema de la libertad.

El libro IV de la *Ética* de Spinoza lleva por subtítulo *de la esclavitud humana o de la fuerza de los afectos*. El problema central de esta parte de su obra primordial está en demostrar los límites de la razón humana en su relación con las afecciones, una frontera bastante oscura e indiscernible. No obstante, Spinoza reconoce una diferencia entre las causas exteriores y las

causas interiores, dejando a las causas exteriores como frontera y a las interiores como potencia. La novedad del método Spinozista reaparece una vez más en la escena, ahora, mostrando al Estado, no bajo la figura de una imagen apocalíptica cuyo único fin es el poder absoluto (Hobbes), ni bajo las formas ideales desencarnadas de la cotidianidad de los hombres. Ya había dicho el filósofo holandés en el inicio del libro tercero de su *Ética*:

La mayor parte de los que han escrito sobre los afectos y la norma de vida de los hombres, no parecen tratar sobre cosas naturales, que siguen las leyes comunes de la naturaleza, sino sobre cosas que están fuera de la naturaleza. Más aun, parecen concebir al hombre en la naturaleza como un imperio en un imperio, puesto que creen que el hombre, más que seguir el orden de la naturaleza, lo perturba, y que tiene un poder absoluto sobre sus acciones, y sólo por sí mismo y no por otra cosa es determinado (E, III, Prólogo).

Por esta razón, la pregunta por la libertad y la esclavitud (servidumbre) que en la *Ética* se refería concretamente a la relación del hombre con las causas externas, concretamente con las afecciones, se traslada a la política para delimitar las fronteras de la libertad y la obediencia en la sociedad, concretamente en el Estado.

La libertad, en el marco del Estado de sociedad, constituye un tema crucial en la filosofía política de Spinoza. La pregunta de si se puede ser libre en el Estado es respondida por el judío marrano en el marco de la colectividad, la comunicación y la obediencia a la ley.

Es la colectividad el lugar de la libertad del hombre, en donde la vivencia en el derecho común constituye un acto racional, basado en la potencia. Así pues, afirma Spinoza, “el hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según el común decreto, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo” (E, IV, pr. 73). Lo político no constituye para

Spinoza solo el lugar de un ‘pacto’ o de un ‘contrato’, sino la realización de su potencia, concluyendo en esta misma proposición que “el hombre que se guía por la razón, para vivir más libremente, desea observar los derechos comunes del Estado” (E, IV, pr. 73, dem). El hombre solo es libre en la interacción con el otro, sin que las leyes del Estado se presenten como un obstáculo de supresión de tal libertad. Por el contrario, por el papel protagónico de la multitud en los presupuestos democráticos del Estado, el acto de obediencia es un acto de configuración natural y racional: “solo es libre aquel que vive con sinceridad bajo la guía de la razón” (TTP, XVI, p. 340). Ya nos dirá Diego Tatián:

La libertad spinozista es un ejercicio de la potencia que en el registro ético-político se actualiza en una práctica de la generosidad y en una aspiración de amistad con los hombres, aunque no exentas de una «estrategia», mediadas por una cautela frente a «la potencia de las causas exteriores» por lo que cada potencia singular «resulta infinitamente superada» (E, IV, pr. 3) (2001, p. 101).

La obediencia de la ley no constituye un acto de esclavitud; se debe mirar más por su fin que en sí misma. “No es la obediencia sino el fin de la acción la que hace que uno sea esclavo” (TTP, XVI, p. 340). El Estado más libre será aquel cuyas leyes están fundadas en la sana razón, ya que en él, todo el mundo puede ser libre, es decir, vivir sinceramente según la guía de la razón donde quiera (TTP, XVI, p. 340-341; TP, II, §11). “En Spinoza coexiste sin contradicción la soberanía absoluta del poder, dada en el principio de la transferencia del derecho común, con la concepción democrática del Estado, sostenida en la premisa de que la soberanía pertenece a toda la sociedad” (Ceballos, 2017, p. 90). El paradigma de la libertad del hombre sirve para afirmar la libertad que otorga el estado a la sociedad:

El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres, de seres racionales en bestias autómatas, sino lograr más bien que su alma (mens) y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos, se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad (TTP, XX, p. 413)

En términos generales, la garantía de la libertad por parte del Estado está orientada a la cualidad racional de los hombres. Garantizar la libertad no es otra cosa que garantizar el libre ejercicio de la razón dentro del Estado, lo que nos lanza un problema que será central en el TTP como lo es el de la libertad de expresión. “El Estado libre será aquel cuyas leyes están fundadas en la sana razón, ya que en él, todo el mundo puede ser libre, es decir, vivir sinceramente según la guía de la razón, donde quiera” (TTP, XVI, pp. 340-341). En este sentido, la ley estará para orientar la libertad de acción pero no la libertad de pensamiento. No es una visión irrestricta del ejercicio de la libertad, sino una apuesta por su ejercicio natural. Diferente a la esclavitud planteada en el TP:

Porque los hombres en la paz, tan pronto deponen el miedo, se transforman paulatinamente de feroces y bárbaros en civilizados o humanos, y de humanos a blandengues e inactivos. Lejos de emularse unos a otros en virtud, se emulan en la fastuosidad y en el lujo. Pronto comienzan, pues, a sentir hastío de las costumbres patrias y a adoptar las ajenas, es decir, a ser esclavos (TP, X, §4).

El papel del Estado no se expresa como la forma de un régimen policivo, por el contrario, los hombres deben ser guiados de forma que les parezca que no son guiados, sino que viven según su propio ingenio y su libre decisión, hasta el punto que sólo les retenga el amor a la

libertad, el afán de acrecentar sus bienes y la esperanza de alcanzar los honores del Estado (TP, X,§8)²³.

El modelo antropológico le da las luces a Spinoza para desarrollar el modelo político. Así como el alma actúa según sus posibilidades en una visión unitaria con el cuerpo, el Estado y la sociedad civil tienen una codependencia no sólo de relación, sino de acción. En Spinoza, podemos decir que Estado y multitud son una y la misma cosa, en la medida en que el poder detentado por el Estado no es otra cosa que el poder de la multitud. A diferencia de otros teóricos políticos modernos Spinoza, por su baluarte ético y ontológico, determina al Estado como una expresión de la naturaleza humana, no como una institución que surge de la cesión de derechos con la búsqueda del control. La relación ético-política en Spinoza es la proyección colectiva del conato individual de la *Ética*.

²³ Sobre este particular véase TP, V, §6 VII, §6 y E, III, pr. 29.

CAPÍTULO III: RELIGIÓN Y POLÍTICA.

La separación entre filosofía y teología y sus implicaciones en Política.

“La verdad no contradice la verdad”

(C 21, p. 193).

“No hay medio más eficaz que la superstición
para gobernar a la muchedumbre”

(Prefacio del TTP). Frase de Quinto Curcio.

Spinoza hace parte de un selecto elenco de pensadores que durante el renacimiento y la modernidad hicieron considerables aportes para la escisión entre lo político y lo religioso. En dicho elenco encontramos a Guillermo de Ockham (1280-1349), al jesuita Justus H. Boehmer (1674-1749), al jurista protestante Samuel Pufendorf (1632-1694), entre otros. Su apreciación sobre lo religioso como un fenómeno político, trae a la historia de las ideas políticas unas aportaciones considerablemente importantes.

Spinoza es expulsado de la comunidad judía de Ámsterdam en 1656, experimentando en carne propia, en el rechazo de la sinagoga²⁴, la intolerancia religiosa y los peligros de un discurso religioso basado en tradiciones oscuras. Se dispone a estudiar humanidades latinas, ciencias y filosofía en la escuela del ex jesuita Van den Enden, saberes que abren su horizonte sobre la visión de Dios, el mundo y el hombre. Su oficio de pulidor de lentes que lo acerca a una de las ciencias de la época, a saber, la óptica, además de su rica correspondencia con intelectuales de su

²⁴ Dice el *herem* de la sinagoga de Spinoza: “Maldito sea de día y maldito sea de noche, maldito sea al acostarse y maldito sea al levantarse, maldito sea al entrar y al salir; no quiera el Altísimo perdonarle, hasta que su furor y su celo abrasen a este hombre; lance sobre él todas las maldiciones escritas en el libro de esta Ley, borre su nombre de bajo los cielos y sepárelo, para su desgracia, de todas las tribus de Israel, con todas las maldiciones del firmamento, escritas en el Libro de la Ley” (En: Domínguez, 1995, p. 187).

época como Huygens, Meuyer u Oldenburg son eventos que para muchos de sus biógrafos se hacen importantes en la historia de su pensamiento y de su obra, y permean toda la visión de Spinoza sobre la religión, la teología y la nueva ruta de navegación del conocimiento en la modernidad. Pero no es solo la expulsión de la sinagoga la que provoca al “judío ateo de Voorburg” a abordar este problema con particular devoción; serán las tribulaciones de Holanda y Europa atravesadas por la lucha por el poder inspirada en dogmas religiosos las que alimentarán el brebaje de esta filosofía política.

La religión constituye un problema central en la filosofía política de Spinoza debido a la unidad estructural que se experimentaba en el s. XVII entre religión, conocimiento y poder. Las iglesias que gobernaban a través de sus dogmas los corazones de sus fieles, incitaban terribles guerras. “La religión no se reduce a la caridad, sino a difundir discordias entre los hombres y a propagar el odio más funesto, que disimulan con el falso nombre de celo divino y fervor ardiente” (TTP, VII, p. 192).

El ejercicio del poder que se derivaba de la religión, muchas veces redundaba en las peores consecuencias para el Estado. El poder, que escapaba de las instituciones civiles, estaba más allá de cualquier ley o de cualquier forma de presión; se hallaba en el dominio directo de las almas de los feligreses por parte de los líderes religiosos. Por esto reconoce Spinoza al final del capítulo XIX del TTP, “pues la verdad es que lo que ningún monarca ha podido conseguir ni por la espada ni por el fuego, lo han logrado hacer los eclesiásticos con sólo la pluma” (TTP, XIX, p. 403). Por estas razones, abordar el problema del fenómeno religioso – político en Spinoza, nos exige adentrarnos en el punto de partido del TTP, la crítica de las Escrituras y la separación entre filosofía y teología.

El TTP significa el derribamiento de los principales prejuicios sobre la religión y sobre el derecho de las supremas potestades que imposibilitaban que la libertad de expresión fuera, más que un derecho, una necesidad del Estado y consiste en una crítica a los escritos sagrados y a la historia contenida en ellos a partir de un método completamente actual en la modernidad

La Biblia juega un papel determinante en el judaísmo y el cristianismo, las religiones que rodeaban a Spinoza. El redactor de la primera *Gramática de la lengua hebrea* de la modernidad no pasa por alto un análisis de los libros sagrados de estas religiones abrahamicas, teniendo presente que en ellos se encuentra la fuente de inspiración de lo que constituye no solo su moral y su liturgia, sino también su política: Las tablas de la ley mosaica, los decretos e historias de los reyes de Israel, las palabras proféticas con relación a quienes detentaban el poder (reyes nacionales e invasores extranjeros), los discursos de Jesús de Nazaret que se relacionaban con la actitud frente a los poderes religioso (Templo) y político (Roma) de su época, los escritos sobre la organización social de Pablo de Tarso y la actitud sincrética de las primeras comunidades cristianas todo ello se había convertido en el punto de partida de la dirección de los Estados teocráticos que se amparaban en los sagrados escritos para legitimar su accionar como una consecuencia divina. Por esta razón, el filósofo holandés dedica una parte considerable de su TTP a elucidar una serie de proyecciones teoréticas sobre la sacralidad de las Escrituras y el método con el que estas deberían ser abordadas. Allendesalazar sintetiza el enfoque de la mirada de Spinoza sobre la biblia diciendo:

Spinoza, estratega en el combate bíblico, enfoca la Biblia como un relato donde es cuestión de acciones y no de ideas, o más exactamente todavía, el relato bíblico no equivale para él a un

marco en el que se inscriban acontecimientos, sino que estos acontecimientos son los que constituyen el lugar, los límites dinámicos del relato (Allendesalazar, 1988, p. 80).

El método para explorar la escrituras es planteado en el TTP VII y este no es diferente del método de interpretar la naturaleza (TTP, VII, p. 193). En él, se da primacía al hebreo como lengua madre de ambos testamentos y se da por sentado que ningún intérprete de las escrituras puede desconocer esta lengua en su totalidad, además de establecer la necesidad de una historia de la Escritura que permita analizar sus contenidos despojado de los vicios de la superstición. Las Escrituras en su esencia no poseen un catálogo de verdades en el sentido moderno de la palabra. Su propósito, más allá de desenvolverse en una visión teórica sobre Dios, el mundo y el hombre se basa en la descripción de una doctrina moral, pues trata cosas que no pueden ser conocidas por la ley natural (por ejemplo los milagros) y no da definiciones de las cosas que trata (propio del método geométrico). Spinoza dirá en su correspondencia con van Blijenbergh: “La escritura al estar adaptada al servicio del pueblo, habla de ordinario al modo humano” (C 19, p. 170). La verdad, contenida en la luz natural, no puede reducirse a un escrito bañado de prejuicios históricos y de la experiencia particular del pueblo hebreo. Spinoza sienta así los presupuestos de lo que la exégesis bíblica tomará como método histórico crítico en siglos posteriores (s. XIX – XX).

En el TTP, los libros I al XV tienen como objeto demostrar que la Biblia, más allá de ser un texto inspirado por Dios para ordenar el mundo, especialmente en lo político, es una tradición literaria que merece un análisis riguroso de sus postulados. La palabra de Dios, en Spinoza, salta de los cánones judíos y cristianos de la Biblia a la Naturaleza. El lenguaje de Dios no está

contenido en las vasijas egoístas de la revelación; está en la naturaleza, situándose primero en el alma del ser humano:

Nuestra alma, por el simple hecho de que contiene objetivamente, en sí misma la naturaleza de Dios, y participa de ella, tiene poder para formar ciertas nociones, que explican la naturaleza de las cosas, y enseña la práctica de la vida, con razón podemos afirmar que la naturaleza del alma, así concebida, es la primera causa de la divina revelación (TTP, I, p. 76).

Lo primero contra lo que arremete Spinoza en el TTP es contra el pilar de la religión judía, es decir, la profecía (I-III). Dicha arremetida se basa fundamentalmente en la diferencia entre el conocimiento revelado, cuyo fin es la obediencia, y el conocimiento natural, cuyo fin es la verdad.

La palabra de Dios revelada no consiste en un determinado número de libros, sino en el simple concepto de la mente de Dios, revelada a los profetas, a saber, que hay que obedecer a Dios de todo corazón practicando la justicia y la caridad (TTP, Prefacio, p. 70).

Así pues, el conocimiento profético excluye al conocimiento natural. El principio del primero es la imaginación en relación con los signos, una vida moralmente pródiga y una confusión entre lo imaginado y los objetos reales; mientras el segundo se basa en el raciocinio y la certeza matemática (TTP, II). Por lo tanto, la idea de Dios que proviene del conocimiento profético es incompleta y viciada, ya que ofrece visiones antropomórficas que están más sujetadas “con las imaginaciones vulgares acerca de Dios y de los espíritus” (TTP, I, p. 94), ya que, “los profetas no estaban dotados de una mente más perfecta, sino de una potencia imaginativa más vigorosa” (TTP, II, p. 95). Spinoza se despachaba contra los israelitas y Moisés diciendo:

No hay que creer, por cierto, que hombres habituados a las supersticiones de Egipto, rudos y moldeados por la más mísera esclavitud, tuvieran alguna idea sana de Dios, o que Moisés les hubiera enseñado algo más que una forma de vida; no, por supuesto, como filósofo, para que vivieran por fin, guiados por la libertad interior, sino como legislador, para que se sintieran coaccionados por el imperio de la ley a vivir bien. De ahí que la forma correcta de vida o la vida verdadera, así como el culto y el amor de Dios, fueron para ellos una esclavitud, más bien que una verdadera libertad y que una gracia o un don de Dios (TTP, II, p. 110).

El fin de la profecía correspondía más a cuestiones éticas y políticas que teológicas, lejos de su pretensión religiosa de dar una auténtica imagen de Dios y de su lenguaje, entendiendo este como su forma de expresarse. Los hebreos poseían así una ‘mentalidad infantil’ que les imposibilitaba conocer verdaderamente a Dios. La ley planteada en los escritos mosaicos corresponde entonces a un derecho local del pueblo hebreo y no a una norma de vida universal.

En el TTP Spinoza cuestiona también a dos eventos importantes de la religión: los milagros y los ritos. Dicho cuestionamiento surge de la comprensión ontológica de Dios y de la Naturaleza. Los milagros bíblicos son vistos por los creyentes y por los intérpretes de las escrituras como una ruptura de las leyes inmanentes de la naturaleza que dan razón de una intervención arbitraria de Dios. Esta forma de concebir los milagros, no será la que adopte Spinoza, pues, para él es claro que tales cosas no son posibles. La identidad de Dios con la naturaleza (*Deus sive Natura*), hace que todas las leyes naturales sean expresiones del designio de Dios. Dios no es el relojero que pone a andar los relojes del pensamiento y de la extensión y que interviene cuando dichos relojes están perdiendo su sincronización. Por el contrario, el actuar de Dios en la naturaleza se da a través de las leyes naturales, ya que Dios y la naturaleza son lo mismo.

El gobierno de Dios será para Spinoza el “orden fijo e inmutable o la concatenación de las cosas naturales” (TTP, III, p. 118). Y los auxilios externo e interno no constituyen un antagonismo o un *hocus pocus* del primero sobre el segundo. Por el contrario, Spinoza entenderá por auxilio interno de Dios “a cuanto la naturaleza humana puede aportar por su solo poder, a la conservación de su propio ser” (TTP, III, p. 119); y por auxilio externo de Dios a “toda utilidad que pueda provenirle, además, del poder de las causas externas” (TTP, III, p. 119). Por lo tanto el conocimiento de Dios y de las cosas naturales es un conocimiento matemático:

Puesto que sabemos que todas las cosas son determinadas y sancionadas por Dios, que las operaciones de la naturaleza se siguen de la esencia de Dios y que las leyes de la naturaleza son decretos eternos y voliciones de Dios [...] hay que concluir que nosotros conocemos a Dios y la voluntad divina tanto mejor, cuanto mejor conocemos las cosas naturales y cuanto más claramente entendemos cómo dependen de la causa primera y cómo obran según las leyes eternas de la naturaleza (TTP, VI, p. 175).

El milagro radica en el desconocimiento de las leyes naturales y responde más a la imaginación y pretensión de actualización de quien lo relata que a un hecho histórico concreto (TTP, VI, p. 185).

Los milagros, en cuanto que por tales se entiende una obra que repugna al orden de la naturaleza, están, pues, tan lejos de mostrarnos la existencia de Dios, que, antes por el contrario, nos harían dudar de ella; sin ellos, en cambio, podemos estar seguros de la existencia divina, con tal que sepamos que todas las cosas de la naturaleza siguen un orden fijo e inmutable (TTP, VI, p. 174).

Sobre los ritos Spinoza plantea una crítica que los separa de su pretensión de universalidad. Los ritos contenidos en la Biblia hacen parte del Estado hebreo en particular; estos

están al servicio de la unidad, una realidad más política que religiosa, y no son expresión del dictamen de Dios y tampoco deben ser aceptados por todos los pueblos. Por lo tanto, los ritos

no pertenecen a la ley divina, y [...] tampoco contribuyen nada a la felicidad y a la virtud, sino que tan solo se refieren a la elección de los hebreos, es decir, a la felicidad temporal del cuerpo y a la tranquilidad del Estado, y que, por lo mismo, sólo pudieron tener alguna utilidad mientras duró su Estado (TTP, V, p. 151).

Los ritos y los milagros no se derivan ya del designio y del poder del Dios; por el contrario, son fruto de una necesidad de cohesión política del Estado hebreo en tiempos de los levitas y de la ‘mentalidad infantil’ del pueblo y de la imaginación profética de los hebreos.

Si bien la Escritura posee múltiples ‘contradicciones’ en la perspectiva de los relatos históricos, su doctrina moral permanece incorrupta y se basa en el principio deuteronomico de amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo (Dt 6, 4) mediante el ejercicio de la justicia y la caridad. Las Escrituras solo buscan la obediencia y no la verdad, porque su propósito es moral y no epistémico. Para Spinoza, en términos epistémicos, la Biblia es un texto carente de presupuestos claros; pero en términos prácticos, su doctrina permanece incólume en la exhortación al ejercicio de la justicia y la caridad: “El dogma fundamental de la verdadera Religión es, en efecto, que el amor a Dios y el amor al prójimo no son más que uno solo” (Balibar, 2014, p. 30).

La justicia y la caridad sintetizan las prácticas externas de la piedad religiosa, y cumple la ley de Dios quien practica la justicia y la caridad por mandato divino, de donde se sigue que el reino de Dios es aquel en el que la justicia y la caridad tienen fuerza de derecho y de precepto (TTP, XIX, p. 393). Para Spinoza, estas no riñen con la paz del Estado; por el contrario, deben

estar en consonancia con la conservación del mismo. Por esta razón, quienes detentan el poder son quienes tienen la función de ser los ‘intérpretes’ y ‘defensores’ de los decretos divinos, referidos a la religión institucional. De esta manera, el poder religioso no queda separado del poder civil, en contraste, y con el objetivo de conservar la paz del Estado, el derecho religioso se rige por la potestad del derecho civil.

Como “el conocimiento intelectual o estricto de Dios no es, como la obediencia, un don común a todos los fieles” (TTP, XIII, p. 301), el fin de las escrituras es la obediencia. Las escrituras se adaptan a las mentes más pequeñas con el fin de que practiquen la obediencia. Por esta razón “la Escritura no condena [...] la ignorancia, sino solamente la contumacia” (TTP, XIV, p. 313).). La fe no está en función más allá de los dogmas que le permitan obedecer, es decir, actuar en virtud de lo que se cree: “Cumple la ley de Dios quien practica la justicia y la caridad por mandato divino” (TTP, XIX, p. 393).

Es posible establecer una relación entre Spinoza y Lutero²⁵ en los términos de la interpretación de la naturaleza de Dios sin intermediarios. Aunque para el teólogo alemán la relación con la Biblia era un factor imprescindible, dicho encuentro entre el hombre y esta no estaba constituida bajo el signo de una interpretación oficial dada en la teología del catolicismo por el magisterio y la tradición eclesiásticas. En Spinoza se prescinde de los libros sagrados y la naturaleza de Dios se expresa en la humana razón. Los sagrados volúmenes del filósofo amstelodano estaban escritos en la naturaleza del hombre que era partícipe de la naturaleza divina: “el hombre, en la medida en que es una parte de la naturaleza, constituye también una

²⁵ Sobre esta interpretación tomo el artículo: La hermenéutica de Lutero en las lecciones sobre Romanos de Juan Esteban Londoño (2016).

parte del poder de la naturaleza” (TTP, IV, p. 136). El poder de interpretar para Spinoza ya no estaba en las instituciones que detentaban el poder; al igual que para Lutero, residía en la luz natural, aunque con algunas diferenciaciones en la interpretación de las escrituras. Lutero respondía a necesidades morales y místicas, mientras que Spinoza, fiel al espíritu de la modernidad, estaba arrojado a la búsqueda de la verdad y de la concordia. La luz natural y la luz divina, confluían en dos movimientos diferentes, cuya fuente eran la Biblia y la naturaleza, pero cuyo fin era uno solo, una verdad más allá del dictamen de las instituciones.

El análisis de las escrituras implica para Spinoza excluir la visión de la filosofía como esclava de la teología. Ahora filosofía y teología se moverán en distintas esferas y cada una de ellas responderá a interrogantes concretos dentro de su actuar. Ambas (filosofía y teología) están obligadas a no invadir sus espacios mutuamente como lo veremos en las dos citas siguientes:

El fin de la filosofía no es otro que la verdad; en cambio, el de la fe, como hemos probado ampliamente, no es otro que la obediencia y la piedad. [...] Por otra parte, los fundamentos de la filosofía son las nociones comunes, y debe extraerlos de la sola naturaleza; en cambio, los fundamentos de la fe son las historias y la lengua, y hay que sacarlos solamente de la escritura y la revelación. (TTP, XIV, p. 317).

Ni la teología tiene que servir a la razón ni la razón a la teología, sino que cada una posee su propio dominio: la razón, el reino de la verdad y la sabiduría; la teología, el reino de la piedad y de la obediencia (TTP, XV, p. 324).

El *amor Dei intellectuallis* será la auténtica religión de Spinoza y la expresión plena de la ley divina. Este amor supera las fronteras de los apetitos y de la tristeza y lleva al hombre al momento más perfecto de su naturaleza racional. Es una ley divina natural que es universal y

común a todos los hombres; “además surge de su conocimiento y éste debe ser derivado de nociones comunes, ciertas y evidentes por sí mismas” (TTP, IV, p. 141); no exige ceremonia alguna, su templo es el esplendor de la inmanencia del cosmos; no es una proeza o una exclusividad de mentes elegidas, pero sí disciplinadas y en busca de la perfección:

El premio máximo de la ley divina consiste en conocer esa misma ley, es decir, a Dios y en amarlo con verdadera libertad y con alma sincera y constante, mientras que la máxima pena consiste en la privación de éstos y en la esclavitud de la carne, es decir, en un alma inconstante y fluctuante (TTP, IV, p. 142).

La separación entre filosofía y teología, abre paso a la necesidad de que el poder converja en el ejercicio del derecho civil en la perspectiva de Spinoza. Dicha convergencia parte desde la ruptura entre lo público y lo privado. La religión institucional es un asunto público pero la religiosidad será del fuero privado, y el poder de regular y legislar sobre esta, reside en los magistrados y no en las potestades religiosas no como una apología de una religión institucional, sino basados en el precepto de la libertad de creer de cada persona, por lo tanto, la explicación y el juicio sobre la religión será de cada sujeto:

El único motivo, en efecto, de que la autoridad suprema para interpretar las leyes y el juicio definitivo sobre los asuntos públicos residan en un magistrado, consiste en que son de derecho público; y por eso mismo, la autoridad suprema para explicar la religión y emitir un juicio sobre ella, residirá en cada uno, justamente porque es de la incumbencia de cada cual (TTP, VII, p. 218).

El poder del Estado no encuentra una barrera en la frontera con el poder religioso, por el contrario, el poder estatal no solo ejerce el derecho civil, “sino también el sagrado; pues también

de éste deben ser los intérpretes y defensores” (TTP, XIX, p. 392). Es una lección que Spinoza extrae del Estado hebreo: “Es muy pernicioso, tanto para la religión como para el Estado, otorgar a los sagrados ministros algún derecho de legislar o de administrar los asuntos del Estado” (TTP, XVIII, p. 386). Además, esta religión privada no alterará la paz del Estado. El precepto de la tolerancia entre la multiplicidad de discursos religiosos, muy necesario para el siglo de Spinoza, está presente en este precepto.

Si la religión es un asunto público, el poder del Estado sobre esta radica en que solo él puede dar fuerza de derecho a la justicia y a la caridad, ya que estas no representan un peligro para el Estado y contribuyen a la paz y a la seguridad del mismo. Por esta razón:

Nadie, pues, que no cuente con su autoridad y licencia, tiene derecho y potestad de administrar las cosas sagradas, elegir sus ministros, determinar y establecer los fundamentos de la Iglesia y su doctrina, juzgar sobre las costumbres y las acciones relativas a la piedad, excomulgar a alguien o aceptarlo en la Iglesia, ni, en fin, de velar por los pobres (TTP, XIX, p. 402).

La teocracia se distancia de la democracia en que en la primera corresponde vivir de acuerdo a los preceptos de Dios según la profecía, mientras que la segunda está orientada a vivir en común acuerdo al dictamen de la razón, de acuerdo a la realización de la naturaleza misma de los atributos de Dios, o sea, a la Naturaleza del hombre: por ende la democracia no excluye a la religión, en contraste le brinda las herramientas necesarias para que permanezca en el Estado. El poder del Estado planteado por Spinoza, representa el auténtico poder de Dios, que no es revelado ni asignado por las autoridades religiosas a partir de la inspiración o de una concesión milagrosa, sino como la *aggregatio* de las naturalezas individuales en una expresión colectiva del conato de las mismas.

Así presenciamos un doble movimiento: el primero orientado a la defensa de la religión privada, propia de la libertad humana. “Nadie puede transferir a otro el derecho de la religión o de rendir culto a Dios” (TP VII, 26); y el segundo, a la regulación de las instituciones religiosas, con el fin de conservar la paz y la seguridad del Estado.

Esta convergencia es tratada por el TP de acuerdo a las formas del Estado. Por un lado, en la monarquía, con el erario no se podrá construir ningún templo, ni siquiera por ciudad, y quienes practiquen alguna religión podrán hacerlo con los dineros privados. Se legislará sobre las opiniones religiosas siempre y cuando estas “sean sediciosas y destruyan los fundamentos de la sociedad” y en el palacio, habrá una capilla personal del rey para que practique la religión de su preferencia (TP VI, 40).

Por otro lado, en la aristocracia se pide que todos los patricios tengan una misma religión y que ejerzan la función sacramental. Los senadores estarán encargados del culto principal, en templos ‘gigantes y suntuosos’ y los vicarios del senado tendrán el deber de predicar y administrar el erario de la Iglesia y los asuntos cotidianos. Se deben prohibir las muchedumbres fuera de la religión del Estado: “Hay que conceder a todo el mundo la libertad de expresar lo que siente, hay que prohibir las grandes concentraciones” (TP, VIII, §46). Será la aristocracia el lugar del culto a la nación y la religión institucional.

La relación entre los poderes político y religioso implica, en este sentido, una convergencia en la que el derecho civil, propio del ejercicio del poder de la multitud, tenga la autoridad sobre el poder religioso, respetando los cánones de la religión privada. La autoridad sobre lo religioso queda depositada en el poder civil porque:

quienes detentan el poder estatal, son los únicos que tiene derecho a todo y que sólo de su decisión depende todo derecho, no quería entender por tal únicamente el derecho civil, sino también el sagrado; pues también de éste deben ser los intérpretes y defensores (TTP, XIX, p. 392)

Este poder dirigido por las instituciones civiles, lleva al filósofo holandés a pensar el problema de la libertad de pensar y de hablar, y desde esta perspectiva, abordar si es perjudicial para el Estado, o si por el contrario constituye una virtud del mismo.

Libertas loquendi et libertas philosophandi: El laicismo de la filosofía política de Spinoza.

“Geen ketter sonder letter”

(No hay hereje sin letras) (TTP, XIV, p. 309)

La censura de la palabra en la época de Spinoza era un ejercicio de poder de la religión y del poder estatal como el absolutismo del poder político, pero preponderantemente la superstición religiosa. Cuando las palabras estaban dirigidas contra sus intereses y les representaban una amenaza, quien las portaba era declarado enemigo de la sociedad. Spinoza hace una apología de la libertad de expresión, basada en todos sus postulados ontológicos y políticos. El pensamiento no podía verse opacado, porque irse lanza en ristre contra este constituía una negación de la naturaleza del ser humano y del Estado mismo.

En el TTP encontramos un propósito particular expresado por Spinoza:

Viendo, pues, que nos ha caído en suerte la rara dicha de vivir en un Estado, donde se concede a todo el mundo plena libertad para opinar y rendir culto a Dios según su propio juicio, y donde la libertad es lo más apreciado y lo más dulce, he creído hacer algo que no sería ni ingrato ni inútil, si demostrara que esta libertad no sólo se puede conceder sin

perjuicio para la piedad y la paz del Estado, sino que, además, sólo se la puede suprimir, suprimiendo con ella la misma paz del Estado y la piedad. Esto es lo principal que me he propuesto demostrar en este tratado (TP, Prefacio, p. 64).

El objetivo del TTP, más allá de ser teológico, está en demostrar que la libertad de expresión es una virtud del Estado, y hace parte del respeto institucional por la racionalidad y la libertad del hombre. No sólo no afecta a la paz y a la piedad del Estado, sino que su censura y/o prohibición, terminarían acabando con el mismo.

Spinoza divide las posibilidades del poder del hombre en potencia del pensamiento y potencia de acción (C 40, p. 265). Si bien Spinoza apuesta por la obediencia como una virtud del Estado, esta obediencia está más dispuesta a la orientación de las acciones que del pensamiento, a través de instituciones sólidas y del respeto por la actitud libre del filósofo, pues “es imposible [...] que la propia alma esté totalmente sometida a otro, ya que nadie puede transferir a otro su derecho natural o su facultad de razonar libremente y de opinar sobre cualquier cosa, ni ser forzado a hacerlo” (TTP, XX, 408).

Las leyes, para quien no las pueda asumir por medio de un acto racional, están para orientar aquellas mentes débiles, ya que quien conoce las bondades de la utilidad y de la vida en común, las acepta. En este sentido el acto de obedecer corresponde a las acciones más que a los pensamientos²⁶. El fin de la ley está orientado a direccionar la potencia de la acción, pero no la potencia del pensamiento. A tal punto que censurar la palabra de los hombres de bien es una ‘ley

²⁶ Esta idea de la libertad de expresión, pero de la necesaria obediencia de los actos será desarrollada por Kant en: *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* La superación de la tutela impuesta por los tutores, me exige de hablar según lo que ellos piensan, pero de frente a la autoridad, es menester que mis actos siempre demuestren obediencia.

inútil' (TTP, XX, p. 415). Las leyes que se refieren a temas especulativos son inútiles para Spinoza (TTP, XX, p. 419) y el exceso de estas, más que propender a aumentar la virtud, provocaría más bien el aumento de los vicios (TTP, XX, p. 414).

La libertad de pensar y la libertad de hablar tienen como restricciones no atentar contra la paz del Estado ni contra la seguridad del mismo. Por eso mismo, la sedición es condenada por Spinoza, ya que es un uso indebido de la libertad, porque atenta contra la utilidad (TTP, XX, p. 413).

Para el Estado, es de sumo provecho la enseñanza de las ciencias y las artes y el motor de dicha enseñanza no puede ser otro que la libertad. Spinoza señala la necesidad de que las academias sean promovidas en el ámbito de lo privado y no desde el Estado ya que cuando estas pertenecen a la esfera de lo público su prioridad no será tanto el cultivo de los talentos, como si su represión. "En un Estado libre, las ciencias y las artes se cultivan mejor si se permite a todo el que lo pide enseñar públicamente, pero asumiendo él los gastos y el peligro de su reputación" (TP, VIII, §49), dando a conocer sus ideas liberales sobre la educación. Así, la libertad de expresión "es primordial para promover las ciencias y las artes. Estas, [...], sólo las cultivan con éxito quienes tienen un juicio libre y exento de prejuicios" (TTP. XX, p. 414).

El poder estatal no es absoluto y encuentra una frontera en el derecho a pensar y a hablar que poseen los hombres por su naturaleza. Existen lugares, en el ámbito de lo privado en las que el poder público no tiene injerencia alguna:

Aunque se admita, por tanto, que las supremas potestades tienen derecho a todo y que son intérpretes del derecho y de la piedad, nunca podrán lograr que los hombres no opinen, cada uno a

su manera, sobre todo tipo de cosas y que no sientan, en consecuencia, tales o cuales afectos (TTP, XX, p. 409).

La renuncia a decir lo que se piensa constituye un acto que niega la naturaleza misma del hombre y su apetito racional por la verdad. La contrariedad de los pensamientos no sólo hace parte de la naturaleza humana; esta pluralidad favorece al Estado, en el que las partes depositan su poder. El centro del TTP será el Estado democrático, y en este.

como todos los hombres no pueden pensar exactamente igual, han convenido, en que tuviera fuerza de decreto aquello que recibiera más votos, reservándose siempre la autoridad de abrogarlos, tan pronto descubrieran algo mejor. De ahí que cuanto menos libertad se conceda a los hombres, más se aleja uno del estado más natural y con más violencia, por tanto, se gobierna (TTP, XX, p. 417).

De acuerdo con esto, Spinoza revela que la ambición perseguida por los cismas religiosos no corresponde a un amor a la verdad sino al ansia de poder. Una vez destruida la pretensión de verdad de los discursos religiosos en la primera parte del TTP, Spinoza señala que las luchas y las divisiones entre las religiones no corresponden a la búsqueda de una doctrina verdadera sobre Dios, exclusiva de la filosofía y la matemática, sino a intereses políticos. Por ende, en palabras del judío marrano

son más cismáticos quienes condenan los escritos de otros e instigan, con ánimo sedicioso, al vulgo petulante contra los escritores, que estos mismos escritores, que sólo suelen escribir para los hombres cultos y sólo invocan en su apoyo a la razón (TTP, XX, p. 419).

Para Spinoza, el respeto por la libertad de expresión será el indicador que diferencie al Estado violento y del Estado moderado:

Si nadie puede renunciar a su libertad de opinar y de pensar lo que quiera, sino que cada uno es, por el supremo derecho de la naturaleza, dueño de sus pensamientos, se sigue que nunca se puede intentar en un Estado, sin condenarse a un rotundo fracaso, que los hombres solo hablen en prescripción de las supremas potestades, aunque tengan opiniones distintas y aún contrarias. [...]. El Estado más violento será, pues, aquel, en que se niega a cada uno la libertad de decir y enseñar lo que piensa; y será en cambio, moderado aquel en que se concede a todos esa misma libertad (TTP, XX, p. 410).

De esta manera, la libertad de expresión, cercada por la opresión autoritaria del poder religioso y estatal y por la sedición, constituye el centro en el que el hombre puede perfeccionar su naturaleza y realizar su ciudadanía. La religión queda relegada una vez más; su discurso supersticioso es derrumbado por el judío marrano y la nueva concepción de Estado, impulsada por el conato colectivo, no niega la necesidad de la búsqueda de la verdad y de la divulgación de la misma. El derecho a hablar y a pensar no es otra cosa que la expresión de la necesidad de que la verdad circule, específicamente entre quienes la buscan.

CONCLUSIONES

Quisiera presentar a continuación cuatro conclusiones que considero recogen el presente trabajo.

1. La filosofía política de Spinoza es una conjunción entre el conato individual y el conato colectivo, expresada en el derecho natural y el derecho civil. El único propósito de la utilidad, necesaria para que los hombres vivan en concordia, es la amistad que conlleva esta forma de vida colectiva. La razón reconoce en la utilidad la mejor forma de vida y las pasiones, especialmente aquellas que amenazan la paz y la seguridad, deben ser moderadas por las leyes, aquellas que surgen del pacto entre los hombres y que dan origen al Estado.
2. El Estado es un elenco que se compone por la *aggregatio* de los hombres, que realizan su naturaleza perfectible en la vida en sociedad. Sus únicos propósitos serán la realización de la naturaleza de los hombres y con ello la paz y la seguridad de los mismos.
3. Las instituciones religiosas serán cuestionadas por el filósofo holandés, quedando relegadas al poder civil, al ser el poder civil la expresión de la naturaleza colectiva. Este tránsito se da a partir de la separación epistémica entre filosofía y teología, cuyas fronteras eran algo oscuras en el siglo XVII y que solo encontrarán una delimitación clara en siglos posteriores.
4. Spinoza es un optimista de la razón. Para él, si todos viviéramos según la razón comprenderíamos la necesidad del Estado y de la concordia entre los seres humanos. Empero, este optimismo encuentra su antagonismo en la realidad de los seres humanos, proclives a la ignorancia y a la superstición: “Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición” (TTP, Prefacio, p. 61). Por esta razón, Spinoza ofrece una

visión sobre la política que habla a ambos bandos, a personas como los intelectuales con los que se escribía y buscaban el buen vino de la verdad y a la turbas enardecidas que eran un peligro constante de sedición, envenenadas con el néctar de la superstición.

CAUTE ET VERITAS: EPÍLOGO BIOGRÁFICO

Baruch Spinoza, el judío sefardí, nacido en Ámsterdam el 24 de Noviembre de 1632, vivió una vida en la que conjugó su obra con su existencia, sus letras con su día a día. Bertrand Russell nos dice en su *Historia de la filosofía occidental*: “Spinoza [...] es el más noble y el más amable de los grandes filósofos. Intelectualmente, algunos le han superado, pero éticamente es supremo” (1946, p. 461).

Spinoza es expulsado de la comunidad judía de Ámsterdam el 26 de Julio de 1656, y desde allí, el joven comerciante que recibía instrucción rabínica sobre el hebreo, la *Torah* y el Talmud, se dispone a formarse en humanidades clásicas y ciencias modernas con el ex jesuita van den Enden. Ahora, aunque sin abandonar los conocimientos de la religión judía, empezaría una serie de pesquisas influido por la ciencia moderna, específicamente por la matemática. A través de este suceso Spinoza dará un salto definitivo hacia una búsqueda que no terminaría hasta su muerte, la búsqueda de la verdad.

Spinoza se defiende de su *herem* con la *Apología para justificarse de su abdicación de la sinagoga*²⁷; además, gana el juicio frente a su hermana que pretendía desheredarlo tras la muerte de su hermano mayor Miguel. Sin embargo, no reclama su herencia y no busca volver a la sinagoga. Su propósito será solo uno: seguir cultivando la verdad y viviendo de su oficio de pulidor de lentes en sus estancias en Rinsjburg (Julio de 1661 – Abril de 1663), Voorburg (Abril de 1663 – 1669) y la Haya hasta su muerte el 21 de Febrero de 1677.

La escena de la noche del 20 de Agosto de 1672, posterior a que una turba enfurecida matara a Jan de Witt, retó la cautela del filósofo holandés, quien quería colocar un cartel que

²⁷ Texto que da origen al TTP.

dijera “*ultimi barbarorum*”. Su hospedero y sus ideas sobre las masas enfurecidas le persuadieron que lo más prudente era quedarse en casa. La institución que favorecía su ejercicio de pensador, ahora estaba en manos de la superstición calvinista. Esto agudiza en Spinoza la necesidad un Estado laicizado, es decir, un Estado completamente separado en el ejercicio del poder del estamento religioso, idea que se agudiza en su TP. Con el asesinato de Jan de Witt las ideas del TTP sobre la superstición habían encontrado su confirmación y el reto de la laicidad de las instituciones no se hacía esperar.

Su pensamiento y sus búsquedas más intensas y de máximo valor social y humano se revelan plenamente cuando el en prefacio del TTP nos señala sus propósitos:

Estos son, pues, los pensamientos que me embargaban: que la luz natural no sólo es despreciada, sino que muchos la condenan como fuente de impiedad; que las lucubraciones humanas son tenidas por enseñanzas divinas, y la credulidad por fe; que las controversias de los filósofos son debatidas con gran apasionamiento en la Iglesia y en la Corte; y que de ahí nacen los más crueles odios y disensiones, que fácilmente inducen a los hombres a la sedición, y otras muchísimas cosas, que sería demasiado prolijo enumerar aquí. A la vista de ello, decidí examinar de nuevo, con toda sinceridad y libertad, la Escritura y no atribuirle ni admitir como doctrina suya nada que ella no me enseñara con la máxima claridad (p. 68).

Spinoza fue un pensador que le habló a su nación y a su tiempo, a los problemas de su generación y a los intelectuales de su época. No era un eremita o un anacoreta que huía a través de la filosofía de las tribulaciones de sus días; en contraste, era un auténtico pensador de los problemas de su momento histórico. Pero no es un punto menor constitutivo de su grandeza

como filósofo el hecho de que su filosofía en general haya inspirado con cierta razón uno de los títulos con el que la posteridad le ha identificado: como el filósofo ebrio de Dios.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía Básica

- SPINOZA, B. (1986) Tratado político. Madrid, Alianza Editorial. (Trad. Atilano Domínguez.
 _____ (1997) Tratado teológico político. Barcelona, Altaya. (Trad. Atilano Domínguez).
 _____ (2000) Ética demostrada según el orden geométrico. Madrid, Trotta. (Trad.
 Atilano Domínguez).

Bibliografía Complementaria

- ALLENDESALAZAR, M. (1988) Spinoza: Filosofía, pasiones y política. Madrid, Alianza Editorial.
- ARISTÓTELES. (1985) Ética Nicomaquea y Eudemia. Madrid: Gredos.
 _____. (1988) Política. Madrid: Gredos.
- BALIBAR, E. (2014) Spinoza y la política. Buenos Aires, Prometeo.
- BENNETT, J (1990). Un estudio de la Ética de Spinoza. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- CHAUI, M. (2000). Spinoza: poder la libertad. En: Boron, A. (Comp.) La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx. Buenos Aires: Clacso-Eudeba.
- CEBALLOS, R. (2018). Spinoza: La política. Revista Filosofía UIS, 17 (1), doi: <http://dx.doi.org/10.18273/revfil.v17n1-2018004>.
- DOMÍNGUEZ, A (Comp). (1995) Biografías de Spinoza. Madrid, Alianza Editorial.
- DÍAZ, J. (2004) El pensamiento político de Baruch Spinoza. En: Estudios de filosofía política. Universidad Nacional de Colombia y Universidad el Externado.
- DURÁN, R. "Spinoza: una genealogía de los derechos civiles", en CARLOS B. GUTIERREZ (ed.). Memorias del Congreso Interamericano de Filosofía, Bogotá, Universidad de los Andes, 1994.
- FERNÁNDEZ L. (1982). Spinoza y el maquiavelismo. En: Revista Praxis filosófica Vol. II, N° 2-3, Cali.
 _____ (1989). Derecho natural y poder político. Diferencias entre Spinoza y Hobbes. En: Ideas Valores, Volumen 38, Número 80, pp. 95-120.

- _____ (1992). Las dos preocupaciones radicales de Baruch Spinoza, En: Praxis filosófica. Universidad del Valle, Cali, Nueva serie N° 3.
- _____ (1995). Presencia de ánimo y generosidad: la ética de Spinoza. En: GUTIÉRREZ, C (ed.). Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía, Bogotá, Universidad de los Andes, 1994.
- GARCÍA LEAL, J. (1982). La teoría del contrato social: Spinoza frente a Hobbes. Revista de estudios políticos. Vol. 28. Julio- Agosto. Madrid.
- HOBBS, T. (1994). Leviatán: la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil. Barcelona: Ediciones Altaya, S. A.
- _____. (2000). De cive. Madrid: Alianza Editorial.
- KANT, I. (1994) Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración? Revista Colombiana de Psicología – Universidad Nacional de Colombia, núm. 3, pp. 7 - 10.
- LONDOÑO, J. (2016). La hermenéutica de Lutero en las lecciones sobre Romanos. En: Reflexus. Año 10, Núm 16, pp. 235 – 257.
- MAQUIAVELO, N. (2011). Obras completas. Madrid: Gredos. Émesa.
- MOREAU, P. (2007). El gobierno de los afectos y la cuestión del estado. En: Fernández, E. y de la Cámara, M. El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza. Madrid: Editorial Trotta.
- NEGRI, T. (1993). La anomalía salvaje. México: Antropos.
- NOCETI, F. (2007). Spinoza militante. En: Tatián, D. (Comp.) Spinoza: Tercer coloquio. Córdoba: Brujas.
- RODRIGUEZ, J. (1983). El pensamiento filosófico – político de Baruch Spinoza. En: Revista de Estudios Políticos (nueva época), N° 36.
- ROUSSEAU, J. (1992). El contrato social. Ciudad de México, Porrúa.
- RUSSELL, B. (1946). Historia de la filosofía occidental. Madrid, Espasa libros.
- SPINOZA, B. (1988). Correspondencia. Madrid, Alianza Editorial. (Trad. Atilano Domínguez).
- _____ (1990). Tratado breve. Madrid, Alianza Editorial. (Trad. Atilano Domínguez).
- TATIÁN, D. (2001). La cautela del salvaje: pasiones y política en Spinoza. Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora S.A.

VITA

Sergio Alexander Hoyos Contreras nació en Pamplona (Norte de Santander) el 27 de Mayo de 1992. Cursó sus estudios primarios en el Colegio Nacional La Frontera (1998-2002) y secundarios en el Colegio Municipal Agropecuario José Odel Lizarazo “Villamaga” (2003-2008) de Saravena (Arauca). Cursó estudios clericales en Filosofía en el Seminario Intermisional Colombiano san Luis Bertrán (2009 – 2011) en Bogotá D.C y en Teología en el Seminario san José Obrero (2011-2014) de la Esmeralda (Arauca). Desde Febrero del año 2015 hasta hoy estudia su pre-grado en Filosofía en el Programa de Filosofía de la Facultad de Artes y Humanidades de la Universidad de Pamplona.