

NOTAS

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO-POLITICO DE BARUCH SPINOZA

Por JOSE MARIA RODRIGUEZ PANIAGUA

Baruch Spinoza (cuyo nombre hebreo él mismo tradujo al latín por *Benedictus* = Benito) nació en Amsterdam el año 1632, en una familia de judíos procedentes de la Península Ibérica (siendo seguramente «Espinosa», por tanto, su apellido originario). Murió en La Haya el año 1677. Otra fecha importante es la de 1656, en que fue excomulgado por la sinagoga portuguesa de Amsterdam, cuando contaba veinticuatro años. Este hecho no pudo por menos de marcar su vida, porque suponía una tercera exclusión o segregación, que se añadía a las dos anteriores: la de judío y la de emigrado. Sin embargo, no careció de amigos: fundamentalmente un grupo de admiradores de signo cristiano liberal. Su profesión fue la de óptico: tallaba a mano las lentes, al mismo tiempo que tenía altos conocimientos de óptica. La única obra que Spinoza publicó en vida con su nombre fue una exposición del pensamiento de otro autor: *Los principios de la filosofía de Descartes*, con un apéndice titulado «Pensamientos metafísicos». Aparecida en 1663, es esta obra la que hace que diez años más tarde (en 1673) se le ofrezca una cátedra en la Universidad de Heidelberg, que Spinoza rechaza, por no comprometer su independencia. Para entonces ya había aparecido, en 1670, la otra obra que Spinoza publicó en vida, sin que figurara su nombre en ella, aunque no tardó en adivinarse de quién procedía: *Tractatus theologico-politicus* (*Tratado teológico-político*, traducción castellana de E. Reus Bahamonde, reeditada en Salamanca, Ediciones Sígueme, 1976). El mismo año de su muerte aparecen como obras póstumas *Ethica ordine geometrico demonstrata* (*Ética demostrada según el orden geométrico*; la mejor traducción parece ser la de V. Peña, Editora Nacional, Madrid, 1975) y *Tractatus politicus*, que Spinoza dejó incompleto (*Tratado político*, traducción por E. Tierno

Galván, que se ha publicado, junto con una selección de la traducción anteriormente señalada del *Tratado teológico-político*, Edit. Tecnos, Madrid 1966). A estas obras hay que añadir, para mejor comprensión de las anteriores, sobre todo de la *Ética*, otra inconclusa, *Tractatus de intellectus emendatione* (*Tratado de la reforma del entendimiento*, traducción de J. F. Soriano Gamazo, Río Piedras, Universidad de Puerto Rico, 1967) y una colección de *cartas*, de, o dirigidas a, Spinoza, de las que se conocen al menos ochenta y cinco, y algunas de las cuales tienen gran importancia para el conocimiento de su personalidad y de su pensamiento. Personalidad y pensamiento que han estado siempre bajo el signo de la contradicción: detestado o ignorado deliberadamente por unos, Spinoza es exaltado por otros como símbolo de la libertad, frente a los modos de vida y las doctrinas dominantes; en otros tiempos fueron los liberales, especialmente los llamados radicales (1), hoy son los marxistas revolucionarios y los contestatarios de la sociedad actual (2) los que lo escogen como patrón; y la verdad es que, no sólo adelantó ideas liberales, sino también algunas de las que mejor pueden servir para la crítica de los valores en que pretende ampararse la sociedad de hoy (3).

A pesar de su fama como metafísico, la filosofía de Spinoza gravita toda ella hacia la práctica, como lo muestran los mismos títulos de sus obras principales. Lo que ocurre es que él supone, al igual que cualquiera de su tiempo, que «la ética se debe fundamentar en la metafísica» (4), y como fundamento de la ética la expone Spinoza. Pero estaba llamada a concentrar sobre sí la atención; y no era para menos. El rasgo más llamativo de esa metafísica spinoziana es la identificación entre Dios y la naturaleza (*Deus seu Natura*), que se repite como expresión en el prefacio a la parte IV de la *Ética*, pero que estaba dada a entender mucho antes y había sido ya objeto de demostra-

(1) Valga como muestra el libro de ALAIN, *Spinoza* (Gallimard-Idées), reeditado en 1972 (la primera edición es de 1949).

(2) Es todo un símbolo el amplio libro escrito desde la cárcel por A. NEGRI, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milán, 1981.

(3) Pueden verse referencias a las anticipaciones de ideas de Marx y Freud, los dos grandes profetas-exterminadores, en P.-F. MOREAU, *Spinoza*, Seuil, París, 1975, páginas 89, 99 y sigs, 127-128, 183-184. Sobre la «doble imagen» de Spinoza puede verse una breve referencia en A. NEGRI, *op. cit.*, (nota 2), págs. 21 y sigs. Sobre la recepción de Spinoza en Francia en los siglos XVII y XVIII hay una obra clásica, la de P. VERNIERE, *Spinoza et la pensée française avant la Revolution*, 2 vols., Presses Universitaires de France, París, 1954.

(4) Según él mismo lo expresa, carta XXVII, dirigida a Blyenbergh, en *Benedicti de Spinoza opera quotquot reperta sunt*, edic. J. VAN VLOTE y J. P. N. LAND, M. Nijhoff, La Haya, 1914 (edición que citaremos en adelante con la sigla VI.-L.), III, página 111.

ción en la parte primera. El otro rasgo más llamativo, no ya de la metafísica, sino de toda la obra de la *Ética*, en la que aquélla se expone, es el estilo u orden geométrico o matemático de la argumentación. En realidad este método es la consecuencia, o la aplicación consecuente, del principio de Descartes de proceder siempre en el conocimiento por «ideas claras y distintas»: ninguna fórmula mejor para ello que admitir sólo lo que se deriva de definiciones, axiomas y postulados anteriormente establecidos con claridad y evidencia (5).

Ambos rasgos, este formal o metodológico y el otro referente al contenido, están íntimamente relacionados. El concepto de Dios es la clave para la explicación de toda la realidad. En esto coincide Spinoza con el pensamiento cristiano, tal como puede verse en particular en las obras de Santo Tomás de Aquino; pero mientras éste parte de la experiencia, del conocimiento de los seres naturales, y busca la explicación en Dios, «causa primera» de todos los seres, Spinoza parte de Dios, de su concepto, clave de la explicación de toda la realidad, puesto que es un ser que existe por sí mismo (*causa sui*: causa de sí mismo lo llama Spinoza) (6): el camino es el mismo, pero a la inversa, en sentido contrario. Una vez establecido ese concepto, del ser que existe por sí mismo, y de la «sustancia» como ser absolutamente independiente, que no necesita de otro ni para ser ni para ser entendido (7), se llega a la conclusión de que no puede haber más sustancia, es decir, más realidad independiente, que la del ser que existe por sí mismo. Si se escoge este concepto como clave de la explicación de la realidad, entonces toda la realidad tiene que estar contenida de alguna manera en la de ese ser que existe por sí mismo: en esto coincide también Spinoza con Tomás de Aquino, que afirma expresamente que en Dios están «las perfecciones de todas las cosas», aunque matizando que «de un modo más eminente» (8). Dificilmente podía tener acogida esta matización en el método de la idea matemáticamente clara y distinta: para Spinoza, Dios es infinito (coincidiendo aquí con el pensamiento cristiano); pero si es infinito, tiene que contener toda la realidad. Que ésta se pueda distinguir en una realidad que da el ser y lo explica (*natura naturans*) y una realidad que lo recibe y es explicada o entendida (*natura naturata*) (9), es algo que puede admitir Spinoza,

(5) SPINOZA ya lo había empleado, precisamente en su exposición de Descartes, en la obra publicada el año 1663, *Renati Descartes Principiorum philosophiae pars I et II more geometrico demonstratae*.

(6) En las primeras palabras de su *Ética*.

(7) *Ética*, I, Def. III.

(8) *S. Th.*, 1, q. 4, a. 2. Por lo demás hay que tener en cuenta que, tanto para Santo Tomás como para Spinoza, decir perfecciones es lo mismo que decir realidades, como veremos a continuación.

(9) Véase, por ejemplo, Prop. XXXI de la parte I de la *Ética*.

pero sólo como modos de hablar, como maneras de entendernos o ficciones de que nos valemos en nuestro conocimiento; sin embargo, la realidad es única, porque no puede haber más que una sustancia y esa sustancia es infinita, y, si es infinita, lo tiene todo. Y una vez que ese ser lo tiene todo, incluso la existencia por sí mismo, por su misma esencia, ya puede servir de punto de partida para la explicación deductiva, geométrica, de todo (10). Las dificultades vendrán de la experiencia, del conocimiento de los sentidos; pero la experiencia (y esto no es prejuzgar nada con respecto a lo que ocurra en la filosofía política ni en las otras partes de la ética), no tiene cabida en la metafísica general de Spinoza, en la primera parte de la ética (*De Deo*). Otra dificultad pudiera ser la de que esa concepción no coincide con la de la Sagrada Escritura; pero Spinoza ha llegado a la conclusión de que «la Escritura deja a la Razón completamente libre; y no tiene nada que ver con la Filosofía», sino que lo que enseña es simplemente que «hay que obedecer a Dios, practicando la justicia y la caridad» (11).

Pero aun en este terreno de la metafísica general surgen dificultades, porque parece que la concepción de Spinoza atribuye a Dios también el mal y quita al hombre, no sólo la cualidad de sustancia o ser independiente, sino también la libertad. Son objeciones que ya vieron sus contemporáneos y con las que Spinoza se debate en sus cartas apelando a diversos argumentos. Uno de ellos, no nuevo, sino ya ampliamente utilizado antes de él, es el de que al mal no corresponde ninguna realidad, sino que somos nosotros los que lo concebimos como tal, como una realidad, al imaginarlo como la privación de algo, cuando en realidad se trata de una simple negación o carencia de algo, lo que de suyo no es más imperfección, por ejemplo, la ceguera, que si dijéramos que la piedra es imperfecta porque carece de vista (12). Aun así, se explica que podamos hablar de mal en el sentido humano, de un error o de un crimen, porque éstos no consisten propiamente en una entidad, en la acción en sí, sino en una modalidad, en una forma de ser o de hacerse esa acción, que no hay necesidad de atribuir a Dios, puesto que no tiene, no es, ninguna entidad, ninguna realidad (13). En cuanto a la libertad,

(10) Como nos explica en el *Tractatus de intellectus emendatione*, para tener ideas claras y distintas de las cosas es preciso atender a su origen, a la causa de donde proceden, es decir, que la mejor definición es la genética, tal como se practica en la geometría: explicando las figuras por el modo cómo se originan o pueden formarse. Cfr. en VI.-L., I, especialmente págs. 28-29.

(11) Así en *Tractatus Theologico-politicus*, «Praefatio», VI.-L., II, pág. 90; de modo similar en otros pasajes de esta misma obra; y en múltiples cartas; cfr., por ejemplo, VI.-L., III, págs. 91, 99, 237.

(12) VI.-L., III, págs. 63-64, 87-88.

(13) VI.-L., pág. 99.

que resulta negada al hombre, Spinoza advierte que no en otro sentido, sino en el mismo en que ya ocurría anteriormente eso con referencia a Dios, puesto que todos reconocen que Dios tiene que conocerse necesariamente a sí mismo, y, sin embargo, no se niega que Dios sea libre, en eso como en las demás acciones que realiza necesariamente. La solución a la que hay que llegar es a no contraponer la necesidad a la libertad, sino a lo fortuito o accidental y a la fuerza exterior o coacción (14). Lejos de contraponerse la libertad a la necesidad, hay que definirla por la capacidad de obrar de acuerdo con la propia naturaleza (15). Además los hombres creen que son libres sólo por una ilusión, porque desconocen realmente las causas que de hecho los determinan a obrar de una manera u otra (16).

Así, pues, no es de extrañar que Spinoza trate las cuestiones humanas dentro del conjunto de toda la naturaleza, y no como si el hombre fuera un caso aparte, «un imperio dentro de otro imperio» (17). Esto no quiere decir que Spinoza niegue la existencia de cosas o seres singulares: la niega tan sólo en cuanto seres independientes, es decir, como sustancias; pero la admite en cuanto modos o afecciones o modificaciones de la única sustancia (18). Es más, esos seres singulares están concebidos de una manera dinámica, como dotados de una potencia, o conato o esfuerzo por afianzarse o «perseverar en su ser»; y en último término su esencia o naturaleza en cuanto existentes o actuales se identifica con ese esfuerzo o potencia (19). En esto se asimila también el hombre a los demás seres; pero como con respecto al hombre ya se le reconoce en general esa tendencia o potencia, en cuanto

(14) VI.-L., III, pág. 189.

(15) «*Ego eam rem liberam esse dico, quae ex sola suae naturae necessitate existit et agit*», VI.-L., III, pág. 195.

(16) «Así, el niño cree que apetece libremente la leche, el muchacho irritado, que quiere libremente la venganza, y el tímido, la fuga. También el ebrio cree decir por libre decisión de su alma lo que, ya sobrio, quisiera haber callado, y asimismo el que delira, la charlatana, el niño y otros muchos de esta laya creen hablar por libre decisión del alma, siendo así que no pueden reprimir el impulso que les hace hablar. De modo que la experiencia misma, no menos claramente que la razón, enseña que los hombres creen ser libres sólo a causa de que son conscientes de sus acciones, e ignorantes de las causas que las determinan», B. SPINOZA, *Ética*, III, Prop. II, traducción de V. Peña, Edit. Nacional, Madrid, 1975, pág. 188. La primera parte del texto se encuentra idéntica en la carta LVIII, a Schuller, VI.-L., III, pág. 196.

(17) Cfr. *Ética*, III, prefacio.

(18) «Las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera», *Ética*, I, Prop. XXV, corolario. En el mismo sentido, *Ética*, III, Prop. VI, Dem., edic. cit. (nota 16), págs. 80 y 192.

(19) *Ética*, III, Props. VI y VII; IV, Prop. XXII.

dotado de voluntad, Spinoza se cuida de advertir que ésta se refiere tan sólo al alma, mientras que, en cuanto la naturaleza o potencia se refiere «a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito», y en cuanto éste es consciente Spinoza lo designa como *deseo* (pero referido a todo el hombre y no sólo a la voluntad) (20).

A partir de este esfuerzo o conato, es decir, a partir de la esencia de las cosas entendidas como causas eficientes, es como hay que explicar la conducta o actuaciones de los diversos seres (21). El hombre no ha de ser excepción, porque «la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, su eficacia y potencia de obrar» (22). Por consiguiente, no son los fines o bienes o causas finales los que hay que tener en cuenta. Estos conceptos no han podido surgir sino a través de una abstracción y una ilusión. Una abstracción, porque proceden mediante la formación de ideas universales, que no son más que eso: una abstracción o simplificación o representación abreviada de experiencias singulares (23). Una ilusión, porque «lo que se llama 'causa final' no es otra cosa en realidad que el apetito humano mismo, en cuanto considerado como el principio o la causa primera de alguna cosa» (24).

Lo cual no quiere decir que todas las actuaciones o acontecimientos puedan explicarse, de manera inmediata, atendiendo a una sola cosa o esencia o causa eficiente, sino que, dentro de la sustancia única, sus distintos modos o afecciones interactúan entre sí. Ahora bien, sólo puede decirse que una cosa obra en cuanto que es ella misma la causa adecuada (inmediata, se entiende) de lo que acontece; de lo contrario, si sólo es causa inadecuada o parcial, puede decirse que *padece* (25). Este último es el caso, con respecto al hombre, de las llamadas *pasiones* (26). Porque el hombre sólo

(20) *Ética*, III, Prop. IX, esc., Props. LVII y LVIII.

(21) Una vez más observamos en Spinoza la equivalencia entre causalidad y explicación por ideas claras y distintas, es decir, para él, por el orden lógico-matemático (cfr. *supra*, nota 10).

(22) *Ética*, III, prefacio.

(23) El nominalismo de Spinoza es generalmente reconocido. Como muestra, entre otras, dentro de la misma *Ética*, puede verse II, Prop. XL, esc. I., trad. cit., páginas 155-156. En cuanto a la derivación de la idea de fines y de los «modelos ideales» o arquetipos o «conceptos ideales», a partir de las ideas universales, cfr. *Ética*, IV, prefacio.

(24) «Por ejemplo, cuando decimos que la 'causa final' de tal o cual casa ha sido el habitarla, no queremos decir nada más que esto: un hombre ha tenido el apetito de edificar una casa, porque se ha imaginado las ventajas de la vida doméstica», *Ética*, IV, prefacio.

(25) *Ética*, III, Def. II; IV, Prop. II.

(26) *Ética*, III, Def. III; IV, Prop. IV.

es causa adecuada, dentro de su dependencia o inclusión en la sustancia divina o conjunto de la naturaleza, de las ideas adecuadas: sólo éstas se explican adecuadamente por la esencia o potencia humana, porque, aunque deriven de otras ideas adecuadas, en último término éstas no tienen otra causa que el alma humana, o, más en concreto, la razón, que «no es sino nuestra alma, en cuanto que conoce con claridad y distinción» (27). En la medida en que el hombre no conoce de este modo, su alma no obra, sino que padece y está expuesta a las pasiones (28). Como además el hombre es una parte de la naturaleza y ha de sufrir otros cambios distintos de aquellos de los que él es causa adecuada, «de aquí se sigue que el hombre está sujeto siempre, necesariamente, a las pasiones» (29). Naturalmente no sólo a las pasiones, puesto que también cuenta con la razón; pero no puede ser entendido exclusivamente por ésta, ya que, aparte de lo que padecemos, es decir, de lo que no puede explicarse por nuestra propia esencia, tenemos que ésta en el hombre coincide con lo que llamamos apetito, y éste se refiere a todo el hombre, o sea, al alma y al cuerpo.

Entre apetito y razón hay armonía: «La razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza» (30). Pero, como la esencia o naturaleza del hombre consiste precisamente en su apetito, es decir, en su esfuerzo o conato por «perseverar en su ser», en su propio ser, lo primero que exige la razón es que «cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia», lo cual indudablemente no puede hacerse más que siguiendo las leyes de su propia naturaleza (31). Ahora bien, esto concuerda con la definición que Spinoza ha dado de la virtud (32); y desde luego esas leyes no han de ser entendidas en sentido teleológico, o valorativo o normativo, sino como «las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras» (33); es decir, que son leyes de producción o de causalidad (en el sentido de la causalidad eficiente). En consecuencia, «cuanto más se esfuerza cada cual en buscar su utilidad, esto es, en conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está» (34). Sin embargo, esto no

(27) *Ética*, IV, Prop. XXVI.

(28) *Ética*, III, Props. I y III.

(29) *Ética*, IV, Prop. IV.

(30) *Ética*, IV, Prop. XVIII, esc.

(31) *Ética*, *ibídem*.

(32) «Por *virtud* entiendo lo mismo que por *potencia*; esto es, la virtud, en cuanto referida al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza», *Ética*, IV, Def. VIII, trad. cit., pág. 269.

(33) *Ética*, III, prefacio.

(34) *Ética*, IV, Prop. XI.

significa que la esencia o naturaleza humana sea igual a la de los otros seres: a la esencia del hombre pertenece también la razón. De donde resulta que, «en nosotros, actuar absolutamente según la virtud no es otra cosa que obrar, vivir o conservar su ser (estas tres cosas significan lo mismo) bajo la guía de la razón (35); es decir, que, al anterior elemento o estrato constitutivo de la virtud humana, hemos de añadir otro nuevo estrato o escalón. Si al primero podríamos calificarlo de «egoísmo biológico», a este segundo podríamos denominarlo «utilitarismo racional». Pero Spinoza reconoce todavía en el hombre, y en la virtud humana, un nuevo escalón, que constituye su «intelectualismo» (36). De acuerdo con este nuevo y supremo estadio, no sólo es que vayamos a la búsqueda de la propia utilidad bajo la guía de la razón y que no obremos o actuemos (en sentido spinoziano), sino «en la medida en que entendemos» (37), sino que además «todo esfuerzo que realizamos según la razón no es otra cosa que conocimiento, y el alma, en la medida en que usa la razón, no juzga útil nada más que lo que la lleva al conocimiento» (38). Y dada la concepción general de la realidad que tiene Spinoza, es decir, dada su metafísica general, así como su teoría del conocimiento, según la cual no podemos tener auténtico conocimiento, dotado de certeza, más que en el orden de las ideas, en la medida en que tenemos ideas adecuadas (39), es lógico que Spinoza llegue a la afirmación de que «el supremo bien del alma es el conocimiento de Dios, y su suprema virtud la de conocer a Dios» (40), puesto que, como vimos, su idea es la clave de la explicación de todo, de toda la realidad, la suprema y primera verdad.

Sobre estas bases ya podemos comprender cómo concibe Spinoza la formación de la sociedad humana, la integración de los hombres en la sociedad. Esta integración se produce, por ejemplo, a través de la *commiseración*, que es «una tristeza surgida del daño de otro» (41). También a través de la *emulación*, que es «el deseo de alguna cosa, engendrado en nosotros en virtud del hecho de imaginar que otros, semejantes a nosotros, tienen el

(35) *Etica*, IV, Prop. XXIV.

(36) Según la terminología de A. Matheron, a quien sigo fundamentalmente en este punto, así como en el párrafo siguiente; cfr. A. MATHERON, *Individualité et relations interhumaines chez Spinoza*, Editions de Minuit, París, 1969, págs. 243 y sigs.

(37) *Etica*, IV, Prop. XXIV, Dem.

(38) *Etica*, IV, Prop. XXVII, trad. cit., pág. 290.

(39) *Etica*, IV, Prop. XXVII.

(40) *Etica*, IV, Prop. XXVIII, trad. cit., pág. 291.

(41) *Etica*, IV, Prop. XXII, esc., trad. cit. pág. 205; Prop. XXVII, esc., y III «Definiciones de los afectos», XVIII.

mismo deseo» (42). Ambas son formas de lo que Spinoza llama «imitación de los afectos», que viene a ser una especie de contagio o de asociación de esos afectos (43). Pero esta imitación o asociación da lugar también a otro afecto que tiene aún mayor importancia en la formación o constitución de la sociedad entre los hombres: la ambición. Esta en principio nos la define Spinoza, un tanto sorprendentemente, como el «esfuerzo por hacer algo (y también por omitirlo) a causa solamente de complacer a los hombres» (44). Pero como ese esfuerzo nuestro no puede menos de provocar alabanza, especialmente por parte de aquellos a quienes se complace (45), eso quiere decir que la ambición no es simplemente complacer a los demás, sino conseguir también por nuestra parte lo que Spinoza denomina *gloria*, que define como «una alegría, acompañada por la idea de una acción nuestra que imaginamos alabada por los demás» (46). Tenemos, pues, ahí un intercambio mutuo de servicios que no puede menos de ser decisivo en la constitución o formación de la sociedad o asociación humana. Ese deseo de complacer a los demás y, por consiguiente de gloria, puede ser inmoderado, en concreto, cuando «nos esforzamos por agradar al vulgo con tal celo que hacemos u omitimos ciertas cosas en daño nuestro o ajeno» (47), que es cuando se llama propiamente *ambición*; pero este exceso puede evitarse, especialmente gracias a la intervención de la razón (48), que es la vía por excelencia para la integración de los hombres en sociedad, ya que éstos en cuanto sometidos a las pasiones «pueden ser contrarios entre sí», pero, «en la medida en que viven bajo la guía de la razón», «conciernen siempre necesariamente en naturaleza» (49). De manera que se llega a la conclusión de que «nada es más útil al hombre que el hombre», o de que «no hay cosa que sea más útil al hombre que un hombre que vive bajo la guía de la razón» (50). Y esto aun al nivel del «utilitarismo racional», porque, «cuanto más busca cada hombre su propia utilidad, tanto más útiles son los hombres mutuamente»,

(42) *Ética*, IV, Prop. XXVII, esc., trad. cit. pág. 209, y III «Definiciones de los afectos», XXXIII.

(43) A la que él da gran importancia y que desarrolla ampliamente. Cfr. *Ética*, III, Props. XIV y sigs.

(44) *Ética*, III, Prop. XXIX, esc., trad. cit., pág. 211.

(45) *Ibidem*.

(46) *Ética*, III, «Definiciones de los afectos», XXX, trad. cit. pág. 254. La conexión entre la ambición y la gloria está expresamente afirmada por Spinoza en la Def. XLIV.

(47) *Ética*, III, Prop. XXIX, esc., trad. cit. págs. 211-212.

(48) Cfr. *Ética*, IV, Prop. XXXVII, esc. I, V, Prop. IV.

(49) Cfr. especialmente *Ética*, IV, Props. XXXIV-XXXV.

(50) *Ética*, IV, Props. XVIII y XXXV, Corol. I.

dice Spinoza, anticipando ideas liberales, en este caso del liberalismo económico (51). Al nivel del «intelectualismo» la integración, concordancia y armonía de los hombres entre sí es mucho mayor. Porque a ese nivel ya no se trata de intercambiar servicios, de los que resulta una utilidad común, sino de participar juntos en un bien común a todos y del que todos pueden gozar igualmente, el del conocimiento. Y como en esa línea es Dios la verdad suprema, de aquí que «el supremo bien de los que siguen la virtud consiste en conocer a Dios, es decir, un bien que es común a todos los hombres, y que puede ser poseído igualmente por todos» (52). Pero como además el hombre ama más fácil y constantemente lo que ve que otros también aman, se esforzará por que los demás hombres aprecien y amen ese supremo bien (53).

Sobre estas coordenadas, en este punto de la exposición, enmarca Spinoza, dentro de la *Ética*, los grandes trazos de sus ideas jurídico-políticas. Pero a estas ideas dedicó además, como sabemos, otras dos de sus obras principales, si bien una de ellas con amplias implicaciones teológicas, el *Tratado teológico-político*, y la otra quedó sin terminar, el *Tratado político*. Ambas se diferencian entre sí notablemente, aunque no está claro que esta diferencia se deba a un cambio o evolución de su pensamiento (54). Esta evolución pudo darse, y es probable que se diera; pero en todo caso no parece que fuera tan profunda como para que pueda hablarse de una ruptura en su pensamiento político (55). Más bien las explicaciones de las indudables diferencias entre los dos Tratados parece que han de buscarse en el distinto carácter de ambas obras, debido sobre todo a la diferente finalidad de una

(51) Tal como fue expresado, por ejemplo, por A. Smith.

(52) *Ética*, IV, Prop. XXXVI, trad. cit., pág. 299.

(53) *Ética*, IV, Prop. XXXVII, 2.^a Dem.

(54) No dejan de tener fuerza las razones que, siguiendo a Menzel (principal representante de la tesis del cambio), alega Meinecke como explicación de que el pensamiento político de Spinoza evolucionara en los últimos años: su trato con el político Juan de Witt (jefe del partido republicano y presidente algún tiempo de los Estados Generales); el asesinato de éste en 1672, y, finalmente, la configuración definitiva del pensamiento metafísico de Spinoza. Cfr. F. MEINECKE, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, traducción por F. González Vicen, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959, pág. 225. Sin embargo, aparte de que las explicaciones no son pruebas de los hechos, la última es discutible, ya que, como observa Appuhn, cuando SPINOZA redactó el *Tratado teológico-político* «la *Ética* estaba casi acabada», y, por consiguiente, elaborada ya la concepción metafísica de Spinoza. Cfr. CH. APPUHN, «Notice sur le 'Traité Théologico-politique'», en SPINOZA, *Oeuvres*, 2, Garnier-Flammarion, París, 1971, pág. 11.

(55) Sigo en esto a G. SOLARI, «La dottrina del contratto sociale in Spinoza», en *Studi storici di Filosofia del Diritto*, Giappichelli, Turín, 1949, especialmente páginas 128 y siguientes.

y otra. En efecto, aunque sería excesivo calificar la primera de ellas como una obra de propaganda (56), sí que hay que reconocer al menos que «es la expresión de un pensamiento comprometido y militante» (57), lo cual no significa que se trate de una simple obra de circunstancias, y menos que Spinoza falsee en ella su pensamiento en aras de la eficacia (58). Merece, pues, que le dediquemos nuestra atención, aun cuando sea más seguro ver en el segundo Tratado la expresión definitiva del pensamiento político de Spinoza. Por las razones apuntadas, haré por separado la exposición de una y otra obra.

De acuerdo con el enmarque, dentro del conjunto de su pensamiento, que el propio Spinoza asigna, según vimos, a sus ideas jurídico-políticas, éstas no pueden entenderse sino subordinadas al bien supremo del conocimiento, en especial del conocimiento de Dios, a ser posible, compartido, en una comunidad de sabios. No es extraño, pues, que el *Tratado teológico-político* estuviera motivado por la defensa de la «libertad de filosofar y de expresar lo que pensamos» (59). Es esta una diferencia muy significativa y decisiva respecto al pensamiento político de Hobbes, del que con frecuencia se quiere hacer derivar, como si fuera un simple apéndice o continuación, el de Spinoza, sobre todo por parte de aquellos que lo exponen desconectado del conjunto de su filosofía (60).

(56) Según insinúa S. HAMPSHIRE, *Spinoza*, versión española de V. Peña, Alianza Editorial, Madrid, 1982, pág. 129.

(57) Así, S. ZAC, «Le chapitre XVI du 'Traité Théologico-politique'», en *Philosophie, Théologie, Politique dans l'oeuvre de Spinoza*, Vrin, París, 1979, pág. 206. El propio Spinoza nos ha dejado testimonio de los fines prácticos que se proponía con esta obra, en su carta XXX, dirigida a Oldenburg, en VI.-L., III, págs. 116-117.

(58) Dificilmente se concibe esto en un hombre que proclama como lema, como la gran aspiración de su vida «*pro vero vivere*: vivir para la verdad», según se expresa en la misma carta citada en la nota anterior.

(59) La expresión está tomada de la misma carta a que nos referimos en las dos notas anteriores; pero en el prólogo al *Tratado teológico-político* se afirma además que ese es el objetivo «principal» que se ha propuesto demostrar. *Tratado teológico-político*, «Prefatio», VI.-L., II, pág. 87. Aun cuando en el capítulo XIV se aluda a la separación de la fe y la filosofía como el «principal intento de toda la obra», no parece que esto tenga otro sentido que el de afirmar que esa separación era la condición en la que había que poner más empeño para lograr la libertad de pensamiento y de expresión a que se aspira, como se desprende de la mención, en la carta citada, de los «prejuicios de los teólogos» como el primer motivo de la redacción del *Tratado*, por ser esos prejuicios el «máximo» obstáculo para que los hombres «puedan dedicarse a la filosofía».

(60) Defecto en el que parecen haber incurrido especialmente los ingleses; es, en cambio, muy digno de destacarse, tanto por exponer el pensamiento político en conexión con el resto de la filosofía de Spinoza, como por llamar la atención sobre

El esquema de la exposición de las ideas jurídico-políticas en el *Tratado teológico-político* es similar al seguido en general por los tratadistas del Derecho natural de toda esa época: estado de naturaleza, pacto social, consecuencias para la organización de la sociedad política.

El estado de naturaleza está concebido desde luego mucho más como un recurso o procedimiento metodológico, para señalar los elementos originarios de la naturaleza humana, que no derivan de la vida en la sociedad política, que para designar una situación histórica de la que los hombres hayan salido de hecho a través del pacto. Ahora bien, así como Hobbes, que también concebía de ese modo el estado de naturaleza, encontraba puntos de referencia para ese concepto en ciertas situaciones reales, como la de las relaciones entre los Estados, así también Spinoza ve como puntos de referencia en la realidad la situación de barbarie, todavía subsistente en algunos casos, y la del nacimiento y primeros años de la vida. En contraste con el modo de vivir propio de la sociedad política, lo que corresponde a la naturaleza humana, al estado natural, es la ausencia de la guía o cultivo de la razón y la situación de igualdad y de libertad (61). A pesar de esta igualdad y libertad (naturales u originarias), ese estado no puede ser considerado ni como apetecible, ni siquiera como soportable, ya que el hombre carecería, no sólo de seguridad frente a los enemigos, sino también de las cosas más elementales, necesarias para la subsistencia. La sociedad, en cambio, gracias a la división del trabajo, no sólo nos proporciona esas ventajas, sino también las artes y las ciencias, que son tan importantes para la perfección y la felicidad humanas (62).

Podemos decir que la situación no se presenta tan desesperada como en Hobbes, ya que no se insiste en el aspecto del peligro inminente de muerte a manos de los otros hombres; pero no deja de ser un estado miserable, dado que incluso el peligro de muerte sigue acechando, aunque no sea más que por inanición. Además tampoco en Spinoza falta la conflictividad como característica de la naturaleza humana: junto a la codicia y el deseo de gloria, ya señaladas por Hobbes, Spinoza insiste en la envidia y otras pasiones como fuentes de conflictividad. Pero además ésta anida en la fuente misma, en la raíz de las relaciones humanas, de la vida social, que es, como recordaremos, la tendencia a la «imitación de los afectos». Esta nos lleva a querer

su originalidad y mérito y por señalar, al mismo tiempo que las coincidencias, las discrepancias con Hobbes, el libro de R. J. MCSHEA, *The Political Philosophy of Spinoza*, Columbia University Press, Nueva York-Londres, 1968; cfr. especialmente páginas 137 y siguientes.

(61) *Tratado teológico-político*, V, y XVI, VI.-L., II, págs. 149, 259, 260, 266-267.

(62) *Tratado teológico-político*, V, VI.-L., págs. 148-149.

que los demás hombres amen y odien lo mismo que nosotros amamos y odiamos: si no es así, estamos en conflicto con ellos; y si aman y odian lo mismo que nosotros, se convierten en nuestros competidores: por conseguir lo que todos amamos o por evitar lo que todos odiamos y queremos evitar (63).

La conflictividad humana afirmada por Spinoza es, pues, menos brutal que la afirmada por Hobbes, es más refinada, está a un nivel más psicológico; pero es incluso más profunda y no menos inevitable, ni menos inherente a la misma naturaleza humana, mientras se permanezca fuera de la guía de la razón, en el dominio de las pasiones. Pero esto mismo nos está indicando, puesto que la configuración del estado de naturaleza siempre se corresponde con la solución a que se va a llegar en la organización de la sociedad, que ésta ha de tener en Spinoza unos caracteres distintos de los exigidos por Hobbes, que se conformaba con la simple subsistencia o permanencia, con que simplemente la vida quedara salvaguardada: aquí no se trata sólo de eso, sino de aproximar todo lo posible al hombre a la guía y al dominio de la razón (según adelantábamos ya al hablar de la motivación principal del *Tratado teológico-político*).

Ahora bien, para la comprensión del estado de naturaleza hay que tener también en cuenta el Derecho que lo rige, o que rige en él: el Derecho natural. Si tenemos presente que Spinoza ha contrapuesto el estado de naturaleza al dominio o cultivo de la razón y que la naturaleza de cada ser viene definida por el esfuerzo, conato o tendencia a preservar su propio ser, lo que en el hombre se llama «apetito», y, en cuanto éste es consciente, «deseo», ya podemos adivinar que la definición que da Spinoza del Derecho natural está determinada en función del deseo; sin más límites que los del poder o posibilidades de satisfacerlo. Y no hay distinción alguna entre el Derecho y las leyes que rigen el estado de naturaleza, porque éstas no son otras que las que se siguen de la esencia de cada individuo; pero (recordemos), no con sentido teleológico o finalista, sino en el sentido de la causalidad eficiente, las leyes por las que se rige su modo de existir y de obrar, y que determinan, por tanto, el poder o las posibilidades de cada cosa. De acuerdo con estas leyes, «los peces, por ejemplo, están determinados por la naturaleza a nadar y los grandes a comerse los pequeños; en consecuencia, tienen un supremo derecho natural a disfrutar del agua y a comer los grandes a los pequeños».

(63) «Cada cual, por naturaleza, apetece que los demás vivan como él lo haría según su índole propia, y como todos apetece lo mismo, se estorban los unos a los otros, y, queriendo todos ser amados o alabados por todos, resulta que se odian entre sí». *Ética*, IV, Prop. XXXI, esc., trad. cit., págs. 214-215.

Esto es igualmente aplicable a los hombres que a los peces o a las demás cosas de la naturaleza; de donde se sigue que el Derecho natural no nos prohíbe, sino «lo que nadie desea o nadie puede realizar; no se opone a las disensiones, los odios, la ira o los engaños, ni absolutamente a nada de lo que dictamine el apetito» (64).

Ahora bien, es precisamente esta permisibilidad del Derecho natural, junto con la miseria del estado de naturaleza, lo que nos impulsa a superar esa situación. Porque no hay nadie que no quiera librarse del miedo en la medida de lo posible, y desde luego eso no se logrará, ese no será el caso, «mientras se deje a cada uno hacer a su capricho lo que le apetezca y no se concedan más derechos a la razón que al odio y a la ira». Por lo que, tanto por razones de seguridad como por las ventajas resultantes en orden a la comodidad, tenemos que pensar que los hombres «necesariamente tuvieron que ponerse de acuerdo, y establecer en consecuencia poseer colectivamente los derechos que la naturaleza atribuía a cada uno»; lo cual es lo mismo que renunciar a seguir viviendo de acuerdo a la fuerza y apetito de cada uno y determinar lo que se ha de hacer «en virtud del poder y de la voluntad de todos en conjunto» (*ex omnium simul potentia et voluntate*). Esto a su vez sería imposible, si no se quisiera seguir más dictámenes que los del apetito, dado que éste impulsa a los hombres en distintas direcciones. Por tanto, éstos «tuvieron que establecer y pactar con toda firmeza regirlo todo por los dictámenes de la razón». Pero, como es evidente que no todos se rigen siempre fácilmente por la guía de la razón, es imprescindible establecer un procedimiento que fuerce a los hombres a ser fieles a este pacto. Es inútil invocar aquí el Derecho natural, porque éste permite también los fraudes o los engaños y, por consiguiente, quebrantar los pactos. Lo único que puede sujetar a los hombres, de acuerdo con su naturaleza, y de acuerdo con su razón, que están en armonía (como recordaremos), es la utilidad: que quebrantar el pacto traiga mayores males o desventajas que cumplirlo. Esto a su vez no se puede lograr más que atribuyendo a la sociedad el poder supremo de disponer de la vida y de la muerte de cada uno. Ahora bien, eso no ofrece mayor dificultad, ya que el derecho y el poder de cada uno se identifican, tienen la misma extensión; por consiguiente, poner en común los derechos es lo mismo que poner en común los poderes o las fuerzas de cada uno, y así el poder de la sociedad será supremo e irresistible, puesto que está integrado por la suma de todos los poderes de los individuos (65).

Este resultado del pacto no es el de Hobbes, por más que a primera vista

(64) *Tratado teológico-político*, XVI, VI.-L., II, págs. 258-259.

(65) *Tratado teológico-político*, XVI, VI.-L., II, págs. 260-262.

podría parecerlo (66), porque el poder y los derechos naturales de los individuos permanecen en ellos, en el conjunto de ellos, que constituyen la sociedad (67). Sociedad que es democrática, es decir, integrada por «un conjunto de hombres que tiene colectivamente un derecho supremo a todas las cosas que están en su poder». Pero esta democracia de Spinoza no tiene nada de débil, porque la razón, que hemos escogido (en el pacto) como guía, no sólo nos pide obedecer, sino también «defender al mando supremo con todas nuestras fuerzas», y, en cuanto a la obediencia a los mandatos del poder soberano, estamos obligados a obedecerlos todos, por más absurdos que sean. La razón que da Spinoza para esto es que de dos males hay que elegir el menor, y parece suponer que la desobediencia siempre supone un mayor mal que atenerse al mandato. Por lo demás, nos tranquiliza un poco de este peligro que supone «someterse absolutamente al imperio y voluntad de otro», por el hecho de que en realidad no pertenece a nadie este poder supremo más que en la medida que pueda mantenerlo (68). Y como el mando no se puede mantener durante mucho tiempo por la fuerza, de manera violenta, son los mismos gobernantes los primeros interesados en no mandar cosas muy absurdas, si quieren mantenerse en el poder. «A lo que se añade que en un gobierno democrático son menos de temer los absurdos. Porque es casi imposible que la mayor parte de un conjunto de hombres, si éste es grande, se pongan de acuerdo en un absurdo» (69).

¿Habían desaparecido estos pocos optimismos que encontramos en el *Tratado teológico-político* cuando Spinoza se puso a redactar el *Tratado político*? Si por optimismos entendemos afirmaciones que no corresponden a la realidad, a lo que realmente sucede, sino a la voluntad, al deseo de que suceda, hay que reconocer que, si no habían desaparecido esos optimismos al ponerse a redactar el *Tratado político*, Spinoza hizo lo posible por que desaparecieran. En efecto, comienza este *Tratado* criticando a los filósofos por incurrir precisamente en estos optimismos, porque, al tratar las cuestiones éticas y políticas, «conciben a los hombres, no como son, sino como ellos quisieran que fueran». Por eso encuentra preferible el proceder de los escritores políticos, que tomaron como guía la experiencia.

(66) Es más bien una sorprendente anticipación del de Rousseau.

(67) Este parece ser el sentido de las palabras de Spinoza en la carta L, dirigida a J. Jelles, cuando explica su diferencia con respecto a Hobbes en la teoría política diciendo que consiste en que él mantiene el Derecho natural subsistente en el estado de sociedad y, en consecuencia, el derecho de ésta sobre los súbditos no puede tener otra medida que la misma en que su poder exceda al (subsistente) de los diversos súbditos. Cfr. VI.-L., III, pág. 172.

(68) Cfr. nota anterior, especialmente el final.

(69) *Tratado teológico-político*, XVI, VI.-L., II, págs. 262-263.

Con esta orientación se dedica Spinoza al estudio de la Política, a la que aplica el nombre de «ciencia»; pero añadiendo a la experiencia la demostración y la deducción, es decir, a la síntesis, el análisis, o sea, utilizando el método compositivo-resolutivo, que tan buenos resultados venía dando en la Física desde Galileo y que ya Hobbes había aplicado a la Política. Para lograr esa equiparación, en estas cuestiones, con el tratamiento auténticamente científico, piensa Spinoza que es necesario tratarlas con la «libertad», es decir, con la frialdad con que solemos tratar las cuestiones matemáticas, y, por tanto, no «ridiculizar, ni lamentar, ni detestar las acciones humanas, sino entenderlas». Así, pues, los afectos y emociones humanas no han de ser vistos como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades de la misma, al igual que «el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo son propiedades de la atmósfera... con cuya contemplación, si es verdadera, la mente disfruta lo mismo que con el conocimiento de las cosas que son agradables a los sentidos» (70).

Si por optimismo se entendiera la confianza en la realización de lo deseable, y que por tal se tuviera el que los hombres se guiaran más por la razón que por las pasiones, y que éstas llevaran al hombre más a la concordia y al entendimiento mutuo que a la discordia y al enfrentamiento, tampoco en este sentido es optimista el punto de partida del *Tratado político* (en realidad este punto de partida no hace sino recoger las conclusiones de la *Ética*, que, si bien había admitido la posibilidad de que la razón moderara y guiara los afectos (71), al mismo tiempo había reconocido las dificultades del camino de la razón, puesto que se termina con la expresión: «Todo lo excelso es tan difícil como raro»). Por lo que hace a la índole de los afectos, se reconoce que los hombres se compadecen de aquellos a quienes va mal; pero tienen envidia a los que les va bien; son más inclinados a la venganza que a la misericordia; y cada cual apetece que «los demás vivan como si tuvieran un carácter igual al suyo y que aprueben lo que él aprueba y repudien lo que él repudia; pero, como todos quieren ser los primeros, entran en competencia y tratan de sobreponerse unos a otros, de tal manera que el que sale victorioso se gloria más de haber perjudicado al otro, que de haberse aprovechado él mismo» (72).

Así resulta que «los hombres son por naturaleza enemigos»; y, por cierto,

(70) *Tratado político*, I, 4, VI.-L., II, pág. 4. Expresiones parecidas encontramos en la *Ética*, III, prefacio, trad. cit., pág. 182.

(71) *Ética*, V, IV, esc.

(72) *Tratado político*, I, 5, VI.-L., II, págs. 4-5. Cfr. más arriba lo dicho en la *Ética* (nota 63).

los mayores enemigos, unos de otros; porque por tales hay que tener a los más temibles y a aquellos de quienes más hay que precaverse; pero éstos son los hombres, los otros hombres, ya que «son tanto más de temer, cuanto más pueden, y cuanto más superan en habilidad y astucia a los otros animales» (73). Ahora bien, en estas condiciones, el estado natural o de naturaleza, más que lamentable, es imposible, y el Derecho natural, en cuanto correspondiente a ese estado, nulo e inconcebible como realidad. Porque, ¿cómo podrían por su cuenta, aisladamente, precaverse unos hombres de otros? Y si el Derecho natural coincide con el poder de cada uno, entonces ese Derecho más sería una ficción que una realidad, puesto que «no hay ninguna seguridad de lograrlo». Por lo que tenemos que el Derecho natural que corresponde al género humano, no hay que referirlo tanto al estado de naturaleza, como más bien a la situación en que los hombres «tengan en común sus derechos y puedan simultánea o colectivamente reclamar para sí la tierras que habitan y cultivan, protegerse mediante fortificaciones, rechazar todo ataque violento y vivir de acuerdo a un parecer compartido por todos» (74).

Puestas así las cosas, se comprende perfectamente que Spinoza afirme que, para él, el Derecho natural continúa en el estado de sociedad civil, destacando así su diferencia con Hobbes (75). Pero además se comprende también que aquí, en el *Tratado político*, desaparezca la construcción del pacto social como paso del estado natural al estado civil (76). En realidad esta construcción, si no sobraba ya en el *Tratado teológico-político*, estaba al menos en falso, sobre una base poco sólida, puesto que se reconocía que «no podía tener ninguna fuerza, sino por razón de su utilidad», y que, por consiguiente, era inútil e insensato exigir o esperar la fidelidad de alguien a dicho pacto, si al mismo tiempo no se procuraba que el que lo rompiera se encontrara con más daño que ventaja (77). Expresiones de este tipo, con referencia a la validez de los pactos en general, de cualquier pacto, se re-

(73) *Tratado político*, II, 14, VI.-L., pág. 10.

(74) *Tratado político*, II, 15, VI.-L., II, pág. 10.

(75) Cfr. *supra*, nota 67. Esta pervivencia del Derecho natural está expresamente afirmada en el *Tratado político*, no ya sólo por lo dicho, sino mediante la frase «*Jus Naturae uniuscujusque (si recte rem perpemandamus) in statu civili non cessat*». *Tratado político*, III, 3, VI.-L., II, pág. 14.

(76) SPINOZA menciona una vez en el *Tratado político* la palabra *contractus*, pero poniéndola como equivalente de *leges*, y refiriéndose ambas a la transferencia o delegación del poder, que es un derecho originario del pueblo, en una asamblea o un hombre particular. *Tratado político*, IV, 6, VI.-L., pág. 22.

(77) *Tratado teológico-político*, XVI, VI.-L., II, pág. 261.

piten en el *Tratado político* con mayor rudeza, si cabe (78). No tiene, pues, nada de extraño que se prescindiera de la construcción del pacto social como explicación del surgimiento de la sociedad (79). Pero es que además de estas razones, que convierten el pacto en insuficiente e inútil como explicación del surgimiento de la sociedad, en el *Tratado político* ya no hay nada que explicar con respecto a este surgimiento, puesto que, como hemos visto, es la naturaleza misma, la necesidad, la que impone la sociedad civil sin escapatoria posible (80).

De acuerdo con este modo de surgir la sociedad civil o política está la concepción que Spinoza tiene de ella y del poder que la corresponde, el poder político. Este no surge enajenado ni hipotecado a nadie, porque, como ya ocurría en el *Tratado teológico-político*, se debe a la suma o agregación de los diversos poderes o derechos (naturales) de los individuos, por consiguiente, es a éstos, solo que colectivamente, a los que corresponde. Originariamente, pues, el poder político es democrático, y esto es lo que le valía a la democracia en el *Tratado teológico-político* el calificativo de ser «la más natural» de todas las formas de gobierno y el papel destacado que jugaba como forma fundamental, puesto que allí se trataba de explicar la sociedad y el poder político dentro de un marco de explicación y legitimación racional (81). Esto pasa ahora a segundo término, puesto que queda suficientemente claro que el origen natural, necesario y sin ruptura del estado de sociedad, aparte de hacer innecesaria la función explicativa y legitimadora del pacto social, a lo que tiene que dar paso, en principio, no puede ser más que a un poder colectivo y, en ese sentido, democrático. «Si dos se ponen de acuerdo —dice sencillamente Spinoza— en juntar sus fuerzas, po-

(78) «La fidelidad... permanece válida mientras el que la prometió no cambie de voluntad. Porque el que tiene el poder de no cumplir con ella en realidad no cedió su derecho, sino que tan sólo dió palabras». *Tratado político*, II, 12, VI.-L., II, pág. 9.

(79) Al hacerlo, por las razones apuntadas, Spinoza no haría sino recorrer, con cien años de adelanto, el camino que luego iba a recorrer Hume. Cfr., para una breve exposición de la postura de Hume, mi *Historia del pensamiento jurídico*, Univ. Complutense, Fac. de Derecho, Madrid, 1980, págs. 145 y sigs.

(80) En realidad, puesto que el pacto social aparecía en el *Tratado teológico-político* como expresión del dictamen de la razón, esta conclusión o consecuencia de prescindir de él ya estaba adelantada en el cap. I del *Tratado político*, al afirmar que, «puesto que todos los hombres, tanto los bárbaros como los cultos, establecen en todas partes ciertos usos o costumbres y constituyen alguna forma de estado civil, no hay que buscar las causas y fundamentos naturales del poder político en las enseñanzas de la razón, sino que se deducen de la naturaleza o manera de ser común a todos los hombres». *Tratado político*, I, 7, VI.-L., II, pág. 5; en el mismo sentido, III, 18, VI.-L., II, pág. 19.

(81) Cfr. *Tratado teológico-político*, XVI, VI.-L., II, pág. 264.

drán más juntos, y, consiguientemente, más derecho tendrán sobre la naturaleza; y cuantos más sean los que junten así sus situaciones de necesidad, tanto más derecho tendrán todos en común» (82).

Ahora bien, a medida que los individuos van poniendo en común sus fuerzas y, por consiguiente, sus derechos, van disminuyendo las fuerzas y, por consiguiente, los derechos de cada individuo con respecto al todo, por lo que, al menos en el límite, cuando todos hayan entregado sus derechos, el poder político o colectivo se habrá hecho absoluto, es decir, irresistible como poder, y total como Derecho, de modo que el individuo particular ya no tendrá ningún derecho natural «fuera del que le conceda el Derecho común o colectivo». Ese caso límite del poder absoluto viene representado precisamente por el régimen democrático en sentido estricto, es decir, por el caso en que sea todo el pueblo el que tenga efectivamente todo el poder (83). Esto no quiere decir que el poder político haya de ser opresivo. Spinoza da por supuesto que el poder político ha sido establecido por un pueblo libre, no por la imposición de una conquista bélica (84). En consecuencia, piensa que el Estado «se guía como por una sola mente»; lo cual a su vez no sería posible, ni se podría «concebir de ningún modo esta unión de los ánimos, a no ser que el Estado pretenda sobre todo lo mismo que la sana razón enseña que es útil para todos los hombres» (85). Los modos de lograr esto pertenecen a la organización de las diversas formas de gobierno, materia en la que Spinoza no se muestra a veces muy distante de los optimismos, con respecto a las decisiones tomadas por los conjuntos o agrupaciones humanas amplias o numerosas, a que nos referíamos al final de la exposición del *Tratado teológico-político* (86).

Por otro lado, aun cuando en principio todo ciudadano tiene que cumplir todos los mandatos del Estado, sin posibilidad siquiera de aplicarles una interpretación propia, sin embargo, esos mandatos o preceptos tienen unos límites o fronteras naturales: lo que se puede conseguir por medio de premios o amenazas de castigo. Fuera de esos límites están, por ejemplo, nuestras facultades de conocimiento, que de ningún modo pueden dirigirse por premios o castigos, e igualmente ciertos sentimientos contra los cuales sería

(82) *Tratado político*, II, 13, VI.-L., II, pág. 10.

(83) *Tratado político*, II, 16, VIII, 3, IX, 1, VI.-L., II, págs. 10-11, 50 y 80.

(84) *Tratado político*, V, 6, VI.-L., II, págs. 23-24.

(85) *Tratado político*, III, 7, VI.-L., II, pág. 15.

(86) Véase, por ejemplo, *Tratado político*, VIII, 6, VI.-L., II, pág. 51, donde Spinoza anticipa de alguna manera la teoría de la formación de la «voluntad general» de Rousseau y, por consiguiente, también hasta cierto punto, la idea de Hegel de la astucia o «ardid de la razón».

inútil dictar sanciones (87). Además hay que tener en cuenta las limitaciones del poder político que Spinoza establece atendiendo a las exigencias del interés y del buen desempeño o ejercicio del mismo; exigencias que se derivan no sólo de la naturaleza del propio poder político, sino también de la de los seres sobre los que se ejerce (88).

El que los actos de conocimiento queden fuera de la competencia del Estado es de la máxima importancia; porque habiendo quedado bien claro en la *Ética* que en esos actos consiste el supremo bien, esto significa que ni el Estado ni la política forman parte del mismo, ni conducen directamente a él. Spinoza reconoce abiertamente que el fin del Estado «no es otro que la paz y la seguridad de la vida» (89); por consiguiente, su fin sólo puede ser intermedio o subordinado al bien supremo; es decir, que sí, por un lado, éste no es competencia ni incumbencia del Estado, por otro, no puede ser impedido u obstaculizado por él. De hecho Spinoza reconoce incluso abiertamente que ese bien del conocimiento, que en la *Ética* está equiparado a la libertad (90), se consigue mejor dentro del Estado; de acuerdo con la última proposición de la parte IV de la *Ética*, «el hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo» (91).

Hasta aquí la exposición del pensamiento de Spinoza. Aun cuando la atención primordial a su dimensión política permite aliviar un poco el terror que suscita esta tarea, al concluirla se siente uno obligado a pedir disculpas, quizá más que al terminar la exposición de cualquier otra filosofía. No ha sido la audacia, sino la necesidad de acercarnos a las cumbres del pensamiento humano, si queremos participar de sus riquezas, la que nos ha llevado a ello. Pero es posible que esa necesidad no sirva ya para cubrir nuestra disculpa a la hora de formular críticas o juicios. De nuevo es esto especialmente aplicable al caso Spinoza. Por un lado, se yergue ante nosotros, todavía hoy, el tremendo dilema que, para su tiempo, formulara Hegel: o Spinoza o no hay filosofía (*entweder Spinozismus oder keine Philosophie*) (92); por otro, tenemos la sensación de que, al seguirlo, estamos repitiendo el pecado original: por amor al conocimiento, por ansia de saber, nos sometemos a la muerte. Y también en este caso se trata de una muerte para la especie, para todos los hombres: por sabroso que pueda ser para individuos

(87) *Tratado político*, III, 4-8, VI.-L., II, págs. 14-16.

(88) Cfr. *Tratado político*, IV, 4, VI.-L., II, págs. 20-21.

(89) *Tratado político*, V, 2, VI.-L., II, pág. 23.

(90) *Ética*, IV, Prop. LXVI, Dem.

(91) *Ética*, IV, Prop. LXXIII.

(92) G. W. F. HEGEL, *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975, 20, pág. 164.

aislados gustar de este fruto del conocimiento pleno de Dios (ser como dioses), no parece esa una alternativa válida para el conjunto, para la vida colectiva. Esta queda encomendada a las leyes «naturales» de las pasiones, o, a lo sumo, a la razón utilitaria. Pero quedarse con esas únicas guías, aun cuando sea bajo el anhelo y aspiración al otro conocimiento más perfecto, y único verdaderamente armonizador e integrador, puede suponer la muerte: si no de unos individuos a manos de otros, sí de unos grupos ante las armas de los otros. La anticipación por parte de Spinoza de ciertas ideas características de nuestro tiempo resultaría así también una tremenda anticipación de nuestra situación real, en la actualidad. Se puede ver en él apuntada una solución: la superación de la supremacía de los valores de fuerza, a favor de los cognoscitivos, y de los políticos, a favor de los de amistad. Pero, si lo primero es difícil, lo segundo es imposible, o, al menos, ha de ser forzosamente lenta y muy costosa su realización.