



Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

**“LA LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA
POLÍTICA DE BARUCH SPINOZA”**

T E S I S

**Q U E P R E S E N T A:
ADRIÁN GERARDO PÉREZ CORTÉS**
para obtener el título de
Licenciado en Ciencias Políticas y
Administración Pública con
especialidad en Ciencia Política

Asesor: Doctor Arnaldo Córdova



Noviembre de 2009



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Testimonios de gratitud

Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωγεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμενθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

Κατὰ Ἰωάννην, 1: 14

Dice un viejo proverbio que la gratitud es la memoria del corazón y, por eso, quiero dedicar estas líneas de agradecimiento a algunos familiares, amigos y maestros que me han acompañado en la conclusión de esta etapa de mi vida. En primer lugar, agradezco al doctor Arnaldo Córdova, asesor de esta investigación y mentor mío, sus consejos, su orientación, tanto en lo profesional como en lo personal y su interés en ayudarme, no sólo en la elaboración de esta tesis, sino en mi formación como científico social. Para mí ha sido un orgullo y un privilegio que mi formación como estudioso de la ciencia política haya comenzado bajo la tutela de una persona con su calidad intelectual.

En segundo lugar, le agradezco a mis sinodales, los profesores Alvar Sosa Manzur, Héctor Zamitiz Gamboa y Luis Salazar Carrión -cuyas explicaciones sobre la filosofía de Spinoza enriquecieron enormemente mi investigación- por sus oportunas observaciones respecto al presente trabajo. De igual forma, le agradezco a los maestros Gerardo Cruz Reyes y Timothy Edwards por sus atinadas sugerencias y el apoyo intelectual que generosamente me ofrecieron durante todo el tiempo que duró mi investigación.

Por otra parte, sirva también este espacio para agradecerles su apoyo, su comprensión y en muchos casos su tolerancia, a mis amigos Rey Ángeles, Silvia Chávez, Valia Cisneros (estimada colega y querida amiga), Felipe Cobos (entrañable amigo desde nuestros tiempos de bachillerato), Josué Gutiérrez, Carlos Lozada y Laura Huelgas de Lozada, Iliana Molina, David Morán y Adriana García de Morán, Ismael Santiago y Omar Sánchez. En especial le agradezco a Silvia por su generosa ayuda en cuestiones estilísticas, a Josué por su apoyo en la edición del texto y a Adriana, Iliana, Valia, e Ismael por su gran disposición a discutir conmigo algunos puntos de esta tesis, así como por su particular apoyo,

tanto en lo intelectual como en lo anímico. De igual forma, también les agradezco a los profesores Paola Vianello (†), Concepción Abellán, Elena Jeannetti, Jacqueline Peschard, José Luis Burgos, Carlos Gallegos y Manuel Quijano por las enseñanzas que recibí de ellos, no sólo en lo referente a sus especialidades, sino como seres humanos.

A Carmen y Adriana, mis hermanas, les agradezco profundamente su apoyo durante todos estos años. A pesar de la lejanía física, su presencia me ha acompañado en todo momento. Sin ella, no solamente hubiera sido imposible que yo escribiera estas palabras y mucho menos que hubiera llegado hasta donde me encuentro ahora.

Last but not least, quiero aprovechar para agradecerles a la señora Catalina Spíndola López, a mi tía Amparo González Díaz (†) y al pastor Alejandro Zamora Alfaro su invaluable ayuda en momentos que fueron cruciales para mi vida.

A. G. P. C.

Coyoacán, Ciudad de México, noviembre de 2009

Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.
Ethica, pars III, propositio VI.

A mi madre, por su *connatus*

“Nosotros obramos por el sólo beneplácito de Dios y somos partícipes de la Divina Naturaleza, y tanto más cuanto más perfectas acciones realizamos y cuanto más y más entendemos a Dios. Así pues, esta doctrina, aparte de traer al ánimo una quietud completa, tiene el valor de enseñarnos en qué consiste nuestra suma felicidad o beatitud, a saber, en el sólo conocimiento de Dios, por el cual somos inducidos a hacer tan solo aquello que el amor y la piedad nos aconsejan. Por donde entendemos claramente cuánto se alejan de la verdadera valoración de la virtud aquellos que, por su virtud y óptimas acciones, como por la máxima esclavitud, esperan ser galardonados de Dios con los máximos premios; como si la misma virtud y el servicio de Dios no fueran la misma felicidad y la suma libertad. Enseña cómo debemos comportarnos con las cosas de la fortuna, o sea, las cosas que no están en nuestra potestad, es decir, que no se siguen de la misma naturaleza, a saber: esperar y soportar con ánimo igual las dos caras de la fortuna, puesto que todas ellas se siguen del decreto eterno de Dios con la misma necesidad con que la esencia del triángulo se sigue que sus tres ángulos son iguales a dos rectos.

Esta doctrina contribuye a la vida social, en cuanto enseña no odiar a nadie, ni despreciar, ni burlarse, ni irritarse, ni envidiar a nadie. En cuanto que enseña, además, a que cada uno se contente con lo suyo y auxilie al prójimo, no por una misericordia mujeril, parcialidad o superstición, sino por la sola guía de la razón, según lo exijan el tiempo y el asunto; ayuda también no poco a la sociedad común, en cuanto a que enseña de que forma deben ser gobernados y dirigidos los ciudadanos, a saber, no para que presten un servicio, sino para que hagan libremente lo que es mejor”.

Baruch Spinoza, Ética demostrada según el orden geométrico, parte II, proposición XLIX, escolio.

“La *Ética* es la mejor escuela del intelecto porque Spinoza enseña, como ningún otro filósofo, la radical libertad de los pensamientos. Sólo un hombre que reflexiona coherentemente está en condiciones de encontrar una forma de felicidad”.

Daniel Barenboim

“La libertad es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre. Por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida, y por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres”.

Miguel de Cervantes Saavedra. El Ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha, parte II, capítulo LVIII.

Índice

Introducción	6
I. Los fundamentos metafísicos	14
<i>Dios, substancia y naturaleza</i>	14
<i>Los atributos y sus modos</i>	24
<i>La libertad humana</i>	34
II. El Estado y la libertad	45
<i>Los fines de la organización política</i>	45
<i>La importancia de las instituciones</i>	54
<i>Los límites al poder del Estado</i>	63
III. El sistema de la libertad	78
<i>Religión, superstición y libertad</i>	78
<i>Los límites de la libertad</i>	88
<i>Spinoza y el republicanismo</i>	98
Conclusiones	110
Bibliografía	114

Introducción

Hemos heredado una teoría que seguimos usando, pero sin entenderla verdaderamente. Si es así, un modo posible, si acaso el único de mejorar nuestra concepción es regresar a la coyuntura histórica en la que se expresó y desarrolló por primera vez esta forma de pensar acerca de la política. Se podrá ver entonces cómo se definieron inicialmente los conceptos que aún se invocan, cuál era su propósito, qué idea del poder público sustentaban. A su vez, esto podría ayudarnos a adquirir una comprensión consciente de conceptos que utilizamos sin pensar en ellos y, hasta cierto punto, sin entenderlos.

Quentin Skinner

Según el filósofo canadiense Crawford Macpherson, existe una gran interrogante que los teóricos políticos de todas las épocas buscan resolver: Qué forma de gobierno es más congruente con la naturaleza del hombre o está en conformidad con sus necesidades y capacidades.¹ Esta afirmación la podemos confirmar si observamos cómo la moderna teoría del Estado, surgida en Europa entre los siglos XVI, XVII y XVIII, sustituyó los fundamentos medievales del orden político con otros principios sustentados en una nueva concepción del ser humano. Esta concepción es la del sujeto como *individuo*, es decir, como dueño de sí mismo o, mejor aún, como un *propietario* cuyas relaciones con el resto de sus semejantes son, en términos generales, relaciones de *intercambio*.

De acuerdo con Macpherson, los filósofos y juristas de estos siglos pensaban que:

“El individuo es libre en la medida en que es el propietario de su propia persona y capacidades. Lo esencial del ser humano es la libertad de la dependencia de las voluntades ajenas y la libertad es función de lo que se posee. La sociedad se convierte en un hato de individuos libres e iguales relacionados entre sí como propietarios de sus propias capacidades y de lo que han adquirido mediante su ejercicio. La sociedad está hecha de relaciones de intercambio entre propietarios. La sociedad política se

¹ Crawford Brough Macpherson, *Democratic theory. Essays on retrieval*, Oxford, Clarendon Press, 1977, p. 198.

convierte en un artificio diseñado para la protección de esta propiedad y para el mantenimiento de una relación de cambio debidamente ordenada.”²

Los pensadores que establecieron esta nueva forma de entender la política a partir del individualismo, consideraban que lo que confiere el carácter de humanos a los hombres es la libertad, que consiste básicamente en su independencia frente a cualquier voluntad ajena. Sin embargo, para que ellos puedan alcanzarla es necesario que sean *dueños* de sí mismos y de sus propias capacidades. Esto quiere decir que los hombres son libres en la medida que sean dueños de sí mismo y, por lo tanto que no tengan ningún tipo de compromiso con el resto de sus semejantes. En consecuencia, las relaciones sociales, es decir, las relaciones del hombre con sus semejantes –que son propietarios de si mismos al igual que él– se dan en los mismos términos de intercambio y, por ello, la organización política de la sociedad se establece en esos mismos términos, expresados mediante la fórmula de un *contrato social* cuyo fin sea proteger las propiedades de los contratantes y velar porque estas relaciones se desarrollen de forma equitativa y ordenada.

El surgimiento de la idea de individuo fue de gran relevancia en el proceso del nacimiento de la modernidad en Occidente, pues la concepción de las relaciones de intercambio como un acto natural y una expresión de la libertad humana dio lugar al nacimiento del Estado y, con ello a la distinción entre lo público y lo privado. En este sentido, el establecimiento del contrato social implica que los hombres deben renunciar a sus poderes individuales para crear el Estado con el fin de salvaguardar las propiedades y las personas de todos los individuos mediante el uso de la fuerza.³ Sin embargo, la actividad del Estado está limitada única y exclusivamente a estas dos actividades y no puede intervenir en asuntos que pertenezcan al fuero interno de las personas, como son sus creencias filosóficas o religiosas, su pertenencia a determinada asociación o la conducción de su vida personal.

² Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid, Trotta, 2005, p. 15.

³Nicola Matteucci, “Contractualismo”, en: Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (eds.), *Diccionario de política*, tomo 1, México, Siglo XXI Editores, 2002, pp.351-355.

Lo anterior significa que, para los teóricos políticos modernos, las acciones del Estado sólo tienen como fin regular la vida de los individuos en sociedad, por lo que es necesario dejar a cada persona en libertad para que se conduzca de la manera que crea correcta, siempre y cuando no ponga en peligro la existencia del pacto social o dañe a otros con su comportamiento.

El surgimiento del Estado y de la distinción entre lo público y lo privado significó el tránsito de la Edad Media a la modernidad política en Occidente. No obstante, este proceso no estuvo exento de problemas, entre los que destacan, la unión de lo político con lo religioso y, la dificultad para encontrar la legitimidad del poder político fuera del ámbito religioso. El primero de ellos se expresó en el hecho de que la pertenencia de los individuos a la comunidad política era sinónimo de vinculación a una comunidad religiosa en particular, lo que implicaba que los individuos no podían creer o pensar lo que ellos quisieran sin peligro de ser castigados por la autoridad, mientras que el segundo problema se manifestó en la discusión intelectual entre los defensores del contractualismo –la teoría que postula la existencia del contrato social como principio de organización política– y sus detractores, que defendían el origen divino de la autoridad política y la organización de la sociedad con base en principios extraídos de la religión.

Durante el siglo XVII, uno de los autores que se ocupó de reflexionar ampliamente sobre estos temas en su filosofía fue el holandés Baruch Spinoza (1632–1677). A lo largo de algunos pasajes de su obra principal, la *Ética demostrada según el orden geométrico* y en sus tratados *Teológico político* y *Político*, se puede observar una encarecida defensa de las libertades de pensamiento y religión frente a la amenaza que representan para ellas el poder absoluto y las religiones establecidas, tras lo cual propone, como parte de esa misma defensa, la separación de las iglesias y el Estado, así como la adopción de la república democracia como forma de gobierno que sustituya a la monarquía, convirtiéndose de esta forma en uno de los primeros pensadores de la modernidad en defender abiertamente ambas teorías.⁴

⁴ Como textos introductorios al pensamiento político de Spinoza, se recomiendan: Marilena Chaui, *Política en Spinoza*, Buenos Aires, Editorial Gorla, 2004; Luis Salazar Carrión, *El síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?*, México, UAM Azcapotzalco, 1997; Francisco Javier Peña Echeverría,

Sin embargo, la defensa que el filósofo nacido en Amsterdam hace de la libertad frente a los que considera como sus principales enemigos –la monarquía y el fanatismo religioso–, se contrapone a lo que en, un primer momento, podemos denominar como un determinismo radical en su pensamiento metafísico, cuyo origen se encuentra en la concepción que tiene de *Dios* como una *substancia* que consta de infinitos atributos, expresados en modos que existen necesariamente, lo que significa que todos los aspectos de la vida del hombre –que es uno más de los modos de la Substancia– se encuentran determinados de manera absoluta.⁵

En este sentido, Niccolò Abbagnano, uno de los más conocidos historiadores de la filosofía, expresa con claridad meridiana el problema que implica este hecho para la comprensión de la filosofía de Spinoza:

“Este filósofo de la necesidad..., ha concebido a Dios, su acción creadora y su gobierno en el mundo como una geometría viviente e infalible [y] no ha tenido otro objetivo en su obra especulativa que el de garantizar al hombre la libertad de las pasiones, la libertad política y la libertad religiosa. [Sin embargo,] de qué manera la investigación de esta libertad pueda injertarse y razonarse en un mundo geoméricamente ordenado, donde todo lo que existe, debe existir en virtud de una necesidad que no conoce excepciones, es el gran problema de la filosofía de Spinoza.”⁶

Ciertamente, para el filósofo de Amsterdam la existencia de la naturaleza es de carácter necesario, es decir, no puede ser de forma distinta a como es, lo que significa que la existencia del hombre, que es un elemento más de la naturaleza, se encuentra determinada; sin embargo, es precisamente por el reconocimiento de esta determinación que el hombre puede alcanzar la libertad. En efecto, para nuestro autor, lo contrario de la libertad no es la necesidad, sino la *esclavitud*. El

La filosofía política de Espinosa, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1989; Humberto Schettino, “Política e *imperium* en Maquiavelo y Spinoza”, en: *Diánoia*. Revista de Filosofía, México, volumen XLII, número 48, Mayo de 2002, pp. 37-66 y Stanley Rosen, “Baruch de Spinoza”, en: Leo Strauss y Joseph Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 1991, pp. 433-450.

⁵ Spinoza, *Ética*, parte I, definición III, p. 46, proposiciones. III-VI, XV, XVI y XVIII pp. 49-50, 62-68 y 73; “Pensamientos metafísicos”, parte I, cap. I, p. 242; *Tratado breve*, parte I, cap. 2, p. 67 y parte II, apéndice I, proposiciones. II y III, p. 169; Emile Bréhier, op. cit., pág. 765; Hubbeling, op. cit., p. 48.

⁶ Nicola Abbagnano. “Spinoza”, en: *Historia de la filosofía*, Barcelona, Montaner y Simón, S.A., 1955, vol.2, p. 197.

hombre que entiende el lugar que ocupa en el orden natural de las cosas y vive de acuerdo a él no es esclavo de nadie, pues vive de acuerdo a su propia naturaleza; en cambio, aquél que la ignora es un esclavo de sus pasiones, ya que sus acciones y su comportamiento lo determinan las mismas causas que las provocan y que son ajenas a su propia naturaleza.⁷ Por lo tanto, para que el hombre pueda vivir de acuerdo con ella, es necesario que esté a salvo de cualquier tipo de coacción o limitante, lo que significa que debe estar libre de impedimentos para disfrutar de ese tipo de vida.

Según el filósofo, el goce de la libertad humana implica la necesidad de vivir en una sociedad organizada bajo un poder que se comprometa a cuidarla y defenderla, ya que de lo contrario su existencia sería imposible, pues sólo podría llegar hasta donde su fuerza pudiera defenderla. De igual forma, es indispensable que ese poder, que es el poder del Estado, no se concentre en manos de uno o de pocos –ya que así se corre el riesgo de que sea utilizado para someter al resto de la sociedad– y que esté regulado mediante una organización política adecuada para que no pueda violentar la misma libertad que está obligado a salvaguardar.

Debido a lo anterior, consideramos que el objetivo principal de la propuesta filosófica spinoziana –que es la consecución y el disfrute de la felicidad humana mediante la liberación de las pasiones– sólo se puede lograr viviendo en una sociedad organizada por un Estado autónomo, que reconozca el derecho que tiene todo individuo de disfrutar de ella sin cortapisas y donde sus ciudadanos puedan participar activamente en la conducción de los asuntos públicos. Es por ello que, a lo largo de las siguientes páginas, nos proponemos explicar cómo Spinoza desarrolló esta idea de la libertad a partir de su metafísica, por lo que comenzaremos por presentar una exposición acerca del origen y significado del concepto que nos ocupa en este ámbito de su propuesta filosófica. Posteriormente, realizaremos un análisis de la función que tiene la libertad en su teoría del Estado y concluiremos con una reflexión acerca de quiénes son los que el filósofo identifica como los enemigos de la libertad, de los límites que ésta debe tener para la conservación del pacto social y de la relación que guarda con una de

⁷ Smith, *op. cit.*, p. 189.

las corrientes del pensamiento político que más influyó en sus escritos: el republicanismo.

Para llevar a cabo nuestro estudio, haremos una lectura de los textos filosóficos de Spinoza refiriendo, cuando sea necesario, las fuentes en las que se apoya y relacionando su pensamiento con las ideas de varios de sus antecesores y contemporáneos, ya que en ciertos pasajes de su obra polemizó con muchos de ellos sin mencionarlos. Esta situación, por ende, nos obliga a contextualizar la obra de nuestro autor en el momento histórico que vivió, pues la lectura e interpretación de sus obras puede complicarse más de la cuenta para quien no está familiarizado con el contexto cultural de la época.

Por último, en algunos pasajes de nuestro estudio, haremos mención de ciertos episodios biográficos que, a nuestro juicio, influyeron en el desarrollo de la propuesta filosófica spinoziana y que nos ayudarán a enriquecer nuestro análisis. Efectivamente, el estudio de la biografía de un autor, en este caso, Spinoza, nos permite conocer a un hombre de su tiempo, influenciado en mayor o menor medida por el medio en el que vivió y por su historia personal, lo que nos ayuda a tener una idea más clara de lo que quiso decir, a quién quiso decírselo y por qué. Esto a su vez nos ayuda a comprender los cambios que a lo largo de la historia sufren los lenguajes políticos a través de los cuales se comunican entre sí las sociedades, lo que ciertamente nos parece un enfoque de estudio muy enriquecedor.⁸

Otra de las ventajas que podemos obtener del estudio de la obra de un autor a la luz de su biografía es que nos ayuda a definir con mayor precisión nuestro objeto de estudio. A lo largo de la historia del pensamiento político, la idea de libertad ha sufrido grandes transformaciones, pues mientras los filósofos, juristas y teólogos de los siglos XV y XVI la seguían entendiendo a la manera de los antiguos –según la conocida expresión de Constant–, es decir, no como la libertad del individuo, sino de la comunidad, aunque a partir del siglo XVII esta idea pierde relevancia frente a la concepción de la libertad como independencia

⁸ Quentin Skinner, *La libertad antes del liberalismo*, México, Taurus/CIDE, 2004, pp. 65-75.

frente al poder del Estado.⁹ Ahora bien, como nuestro autor se encuentra ubicado en este periodo histórico que es el del tránsito del feudalismo a la modernidad, no es de sorprenderse que haya momentos en los que hable de la libertad como libertad de la comunidad y otros en los que se refiera a ella de una forma completamente moderna, es decir, como libertad del individuo, lo que, ciertamente, implica la necesidad de una mayor precisión conceptual.

Además de las razones teóricas por las cuales resulta fundamental abordar el tema de la libertad en el pensamiento político spinoziano, hay dos en particular que nos animan a llevar a cabo esta empresa. La primera es la poca cantidad de estudios dedicados al tema de la libertad en la filosofía política de Spinoza por parte de autores hispanohablantes o que se encuentren disponibles en español, lo que se puede comprobar tras una revisión a los índices de *Studia spinoziana* –que es la publicación periódica más antigua y reconocida sobre la filosofía de Spinoza– y al *Boletín de bibliografía spinozista*, publicado desde 1996 por la Universidad de Castilla–La Mancha.¹⁰ Por otro lado, la segunda razón de emprender esta investigación, es la necesidad que tenemos quienes nos dedicamos al estudio de la ciencia política de estudiar los conceptos teóricos que fundamentan nuestra disciplina y su desarrollo histórico, a fin de provocar una reflexión sobre el uso que hacemos de ellos actualmente para entender la realidad social que nos proponemos estudiar.

⁹ Raia Prokhovnik, *Spinoza and the republicanism*, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2004, p. 200-203; Norberto Bobbio. “Libertad”, en: *Igualdad y libertad*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 97-154.

¹⁰ “Boletín de Bibliografía spinozista”, Suplemento anual de la revista *Anales del seminario de historia de la filosofía*, Madrid, 1996-2008.

Nota sobre las fuentes

Todas las citas de las obras de Spinoza han sido tomadas de las siguientes ediciones:

Ética demostrada según el orden geométrico, trad. De Vidal Peña, Madrid, Alianza Editorial, 2002.

Tratado de la reforma del entendimiento, principios de la filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos, trad. Y ed. De Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 2006.

Tratado teológico político, trad. Y ed. De Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

Tratado político, trad. Y ed. De Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 2004.

Correspondencia completa, trad. Y ed. De Juan Domingo Sánchez Estop, Madrid, Hiperión, 1987.

Tratado breve, trad. Y ed. De Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

Compendio de gramática en lengua hebrea, trad. Y ed. De Guadalupe González Diéguez, Madrid, Editorial Trotta, 2005.

De igual forma, se han consultado para este trabajo las siguientes traducciones: De la *Ética*, las ediciones de Cohan (2000), Domínguez (2004), Peña (2007, con notas de Gabriel Albiac) y el texto latino publicado por Laterza (1915, con notas de Giovanni Gentile). Del *Tratado de la reforma del entendimiento*, las ediciones de Cohan (2006) y Fernandez y Margot (1989). Del *Tratado teológico político*, las ediciones de Giancotti y Droetto (1972, en italiano) y Tierno Galván (1996, selección del *Tratado teológico político* y el texto completo del *Tratado político* en un sólo volumen), así como la edición bilingüe latín–italiano de Dini (2001). Por último, también se ha consultado para este trabajo la edición de las obras de Spinoza en francés (no son completas, puesto que falta el *Compendio de gramática...*) publicadas por la editorial Garnier Flammarion entre 1964 y 1966.

I. Los fundamentos metafísicos

Dios, substancia y naturaleza

Según sus biógrafos, Baruch Spinoza (Amsterdam, 1632) fue educado en su niñez y juventud de acuerdo con los estrictos cánones de la ortodoxia judía; sin embargo, con el paso del tiempo, empezó a tener serias dudas sobre el origen del universo y de la naturaleza de Dios, las cuales no fueron satisfechas con las explicaciones que los rabinos y los comentaristas de los textos bíblicos le ofrecieron. Estas inquietudes coincidieron con el periodo en el cual tuvo que hacerse cargo del negocio familiar debido a la muerte de su padre y acudía a realizar operaciones a la bolsa de Amsterdam, donde conoció a otros comerciantes y banqueros que profesaban diferentes credos, así como diversas posturas políticas y filosóficas. En ese mismo lugar conoció al grupo de amigos con los que estuvo unido durante el resto de su vida y quienes seguramente lo pusieron en contacto con el ex jesuita Francisco Van den Ende, personaje que además de enseñarle latín y matemáticas, lo introdujo en el mundo de la cultura europea occidental.¹

A causa de sus nuevos conocimientos, Spinoza –quien por ese tiempo rebasaba los veinte años de edad–, comenzó a cuestionar la autoridad de la religión judía y a alejarse poco a poco de la sinagoga, lo que levantó las sospechas de los rabinos de su comunidad respecto a que el joven *Bento* (el equivalente portugués del hebreo Baruch) pudiera haberse convertido en un hereje. En 1656, estas sospechas fueron confirmadas por sus compañeros de estudios judaicos, quienes, tras engañarlo para que les explicara sus ideas acerca de Dios y la ley de Moisés, lo denunciaron ante la *Ma'amad*,² la cual expidió un decreto *Herem* (anatema) con el que ordenaba la expulsión de *Bento* de “la Nación de Israel” y, por lo tanto, de la comunidad judía sefardí de Amsterdam.³

¹ Steven Nadler, *Spinoza*, Madrid, Acento Editorial, 2004, pp. 121-167. El padre de Spinoza, Miguel, era propietario de una casa comercial dedicada a la importación de frutas, azúcar y otras mercancías desde África o Brasil hasta las Provincias Unidas.

² La *Ma'amad* era el nombre que recibía el consejo de gobierno de la comunidad sefardí de Amsterdam y estaba compuesto por un conjunto de oficiales llamados *parnassim*. Miguel Spinoza, el padre de *Bento*, fue hasta antes de su muerte uno de ellos.

³ Nadler, op. cit., pp. 168-216.

Después de abandonar el barrio sefardí de la ciudad, Spinoza cambió su nombre por el de *Benedictus* (el equivalente latino de su nombre hebreo), aprendió el oficio de pulidor de lentes para ganarse la vida y continuó perfeccionando su formación teórica a fin de hacer de la filosofía su ocupación principal. Tiempo después, ya instalado en el pequeño poblado holandés de Rijnsburg, escribió un texto que posteriormente se conocería como el *Tratado de la reforma del entendimiento*, donde, al igual que Descartes en su famoso *Discurso del método*, expone los principios de su método filosófico, no sin antes explicarle al lector cuál fue el motivo por el que decidió dedicarse a la reflexión filosófica y el fin que busca alcanzar con ella.

“Después que la experiencia me había enseñado que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida ordinaria son vanas y fútiles, – dice Spinoza al inicio de *La reforma del entendimiento*– como veía que todas aquellas que eran para mí causa y objeto de temor, no contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno a no ser en cuanto que mi ánimo era afectado por ellas, me decidí, finalmente, a investigar si existía algo que fuera un *bien verdadero* capaz de comunicarse y de tal naturaleza que, por sí solo rechazados todos los demás, afectara al ánimo; más aún, si existiría algo que hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema”.⁴

Tras esta declaración de corte autobiográfico, el filósofo afirma que después de tomar esta decisión y reflexionar sobre la naturaleza del objeto que quiere alcanzar, llegó a tres conclusiones importantes. La primera es que esa felicidad eterna e infinita que desea es algo que ayuda a conservar el ser, a expandirlo o, dicho de otra forma, a vivir una vida en toda su plenitud; la segunda consiste en que los hechos que ocurren en la vida no afectan el ánimo de manera tal que produzcan el tipo de felicidad anhelada y mucho menos lo logran aquellos bienes como la riqueza, la gloria y el placer sexual que los hombres consideran como su causa; mientras que la tercera es que si bien los seres humanos anhelan la

⁴ Baruch Spinoza, *Tratado de la Reforma del Entendimiento, Principios de Filosofía de Descartes, Pensamientos Metafísicos*, parte I., p. 77.

felicidad eterna e infinita, no coinciden en saber qué es realmente ni en los medios para conseguirla, ya que cada uno tiene una idea más o menos confusa de ambas en función de cómo entienda el mundo.

En *La reforma del entendimiento*, Spinoza nos explica que su proyecto filosófico tiene como objetivo averiguar qué es la felicidad eterna e infinita –a la que denomina como el *sumo bien*– y en obtener el *bien verdadero*, es decir, aquello que pueda servir para disfrutar dicho estado. Sin embargo, también afirma que, como resultado de sus investigaciones, también ha llegado a la conclusión de que el *sumo bien* es la perfección de la naturaleza humana, que sólo se logra “a través del conocimiento de la unión que la mente del hombre tiene con el resto de la naturaleza,” por lo que el *bien verdadero* consiste en alcanzar dicho conocimiento por medio de la razón.⁵ Esto se debe a que el conocimiento producto de ella es el único medio por el cual podemos deshacernos de las ideas confusas o erróneas producidas por la ignorancia o la imaginación que, a diferencia de las ideas “claras y distintas” producidas por el conocimiento racional, “no sólo no nos proporcionan ningún remedio para conservar nuestro ser, sino que incluso lo impiden y con frecuencia causan la muerte de quienes las poseen y siempre causan la de aquellos que son poseídos por ellas.”⁶

Como podemos observar, para el autor de la *Ética* resulta indispensable hacer un uso correcto de la razón, pues dependemos de ella para alcanzar en mayor o menor medida la felicidad eterna e infinita. Es por ello que, en consecuencia con esta necesidad, propone una *Reforma del entendimiento* que consiste en la adquisición –previa ayuda de un método– de una nueva forma de entender al mundo y aquello que lo compone con el fin de conocer la *idea verdadera* de las cosas, lo que significa aprehender los fenómenos de la realidad de la manera más fidedigna posible.⁷ Esto se debe a que en su opinión, la mayor parte de los juicios que nos formamos acerca de las cosas son equivocados

⁵ *op. cit.*, parte I., p. 82.

⁶ *op.cit.*, parte I., p. 79

⁷ “Ante todo, hay que excogitar el modo de curar el entendimiento y, en cuanto sea posible al comienzo, purificarlo para que consiga entender las cosas sin error y lo mejor posible [a fin de] hacerlo apto para entender las cosas tal como es necesario para conseguir nuestra meta.” *cit.*, partes I. I y II., 16 y 18, pp. 80-81.

debido a que no usamos la razón, lo que provoca a su vez que confundamos el *bien verdadero* o ignoremos su existencia. Sin embargo, a fin de entender de manera más clara lo que quiere decirnos con todo esto, es necesario explicar antes a qué se refiere cuando habla acerca de la *idea verdadera* y del *método*.

De acuerdo con Spinoza, una *idea* es un concepto que la mente se ha formado sobre una cosa en particular y puede ser adecuada o inadecuada. Una *idea inadecuada* es aquella que define al objeto de forma confusa, incompleta o que no concuerda con las características y la esencia del mismo, mientras que una *idea adecuada* es aquella que concuerda con las características de la cosa, la define claramente y la distingue del resto de cosas existentes “sin ayuda de palabras o imágenes”⁸, es decir, de manera abstracta. Esto significa que si concebimos la idea de una cosa adecuadamente, entonces hemos llegado a conocer su constitución íntima o, en otras palabras, su *esencia objetiva*.

De qué forma podemos llegar a conocer la *idea verdadera* de las cosas es la interrogante que debe responder el método, el cual es una herramienta intelectual fabricada del mismo modo como las herramientas manuales que requieren los hombres para sus trabajos cotidianos, ya que:

“Así como los hombres, usando al comienzo instrumentos innatos, consiguieron fabricar, aunque con gran esfuerzo y escaso éxito, algunos objetos sumamente fáciles y, una vez fabricados éstos, confeccionaron otros más difíciles con menos esfuerzo y más perfección, y así, avanzando, gradualmente de las obras más simples a los instrumentos y de los instrumentos a obras e instrumentos, consiguieron efectuar con poco trabajo tantas cosas y tan difíciles; así también el entendimiento, con su fuerza natural, se forja instrumentos intelectuales, con los que adquiere nuevas fuerzas para realizar otras obras intelectuales y con éstas consigue nuevos instrumentos, es decir, el poder de llevar más lejos la investigación, y sigue así progresivamente, hasta conseguir la cumbre de la sabiduría.”⁹

Debido a lo anterior, Spinoza afirma que el método requiere –y en esto

⁸ Spinoza, *Tratado teológico político*, cap., IV. p. 146.

⁹ *Tratado de la reforma del entendimiento*, parte III., pp.86-87.

sigue a su maestro Descartes— un punto de partida, un primer instrumento que le permita fabricar las primitivas herramientas que, a su vez, le ayuden a satisfacer de mejor manera sus necesidades. Este primer instrumento debe ser una idea que se encuentre fuera de toda duda y que sea inminentemente real y perfecta, a fin de que sirva como fundamento para el proceso de conocimiento, ya que “cuantas más cosas entienda sobre la naturaleza, resulta que esta parte del método será tanto más perfecta, cuantas más cosas entienda la mente, y que alcanzará su máximo grado de perfección cuando fija su atención en el *Ser perfectísimo* o reflexiona sobre él.”¹⁰

En otras palabras, lo que nuestro autor quiere decir es que resulta necesario admitir la existencia del *Ser perfectísimo*, es decir, Dios o la Naturaleza (*Deus sive natura*) como punto de partida del conocimiento, ya que reflexionar acerca de su naturaleza y sus atributos nos ayuda a comprender la composición y la relacionalidad de las partes que conforman la Naturaleza. Este conocimiento de Dios, que es el cimiento sobre el que se levanta todo el edificio de la filosofía spinozista, no es otra cosa más que el *bien verdadero* del que habla en las primeras páginas de la *Reforma del entendimiento*. Sin embargo, tal y como le advierte el filósofo a su amigo Oldenburg en la carta *LXXIII* de su *Correspondencia*, debemos tener cuidado con el significado que le damos a su idea de Naturaleza, ya que para él no es “una masa o una materia corpórea” como piensan algunos, sino aquello que se concibe por sí mismo y que posee un conjunto de atributos que expresan una esencia eterna e infinita.”¹¹

Efectivamente, cuando el filósofo de Amsterdam habla de la Naturaleza no se refiere a la suma de los entes que se encuentran en el mundo real ni a la totalidad de los fenómenos que ocurren en él, o mejor dicho, no se refiere *inicialmente* a ellos, ya que a lo largo de su obra utiliza el término “naturaleza” en

¹⁰ *op. cit.*, parte IV, p. 90. Las cursivas son nuestras.

¹¹ Spinoza, *Correspondencia completa*, carta LXXIII (Spinoza a Oldenburg) pp.182-83; *Ética*, parte I, def. VI y prop. XXIX, escolio, pp. 47 y 83-84; Hubbertus Gezinus A. Hubbeling. *Spinoza*, Barcelona, Herder, 1981, p. 61. Según Hubbeling, Spinoza comparte con los filósofos presocráticos los mismos puntos de vista acerca de la naturaleza. Sobre este tema, véase la obra de Rodolfo Mondolfo *El pensamiento antiguo. Vol. I, Desde los orígenes hasta Platón*, Buenos Aires, Losada, 2003, pp. 41-42, 47-48.

dos sentidos. El primero de ellos, de procedencia aristotélica, define a la naturaleza como substancia y recibe el nombre de *Natura naturans* (naturaleza generadora) en sus escritos,¹² mientras que el segundo, al cual denomina el filósofo como *Natura naturata* (naturaleza generada), se refiere al conjunto de los entes que existen en la realidad y a los fenómenos que ocurren en ella.

Lo anterior no significa que Spinoza utilice ambos términos para hablar de dos cosas diferentes, ya que cuando se refiere a la *Natura naturans* y a la *Natura naturata* está hablando de una misma cosa pero desde dos perspectivas distintas, lo cual, de entrada, no es una idea muy fácil de entender. Por lo tanto, es necesario detenernos un poco e ir explicando paso a paso cómo es que nuestro autor construyó estas afirmaciones.

Muchas veces, el pensamiento de Spinoza es más claro si confrontamos sus ideas con las de aquellos autores con los que entró en discusión, en este caso, con Descartes, su antecesor y maestro en términos teóricos. En este sentido, la substancia fue definida por el filósofo francés como “una cosa que existe en forma tal que no tiene necesidad sino de sí misma para existir” y de la cual existen tres tipos: substancia divina –Dios–, substancia extensa –los entes físicos– y substancia pensante –las ideas–, quienes poseen, cada una en lo particular, un atributo esencial que las hace independientes unas de otras, con la salvedad de que las dos últimas se hallan subordinadas a la primera.¹³ Spinoza coincide con la primera parte de ésta definición, tal y como puede observarse en las primeras páginas de la *Ética demostrada según el orden geométrico*, donde afirma que por substancia entiende “aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa.”¹⁴ Sin embargo, a diferencia de Descartes, el autor de la *Ética* lleva a desarrollar este concepto hasta sus últimas consecuencias y demuestra la incongruencia de la teoría cartesiana de las substancias independientes. En efecto, para el filósofo francés, si las substancias extensa –cuerpo– y pensante –alma– son producidas

¹² “La naturaleza es la primera materia que subyace a cada cosa de las que tienen en sí mismas el principio del movimiento y el cambio.” Aristóteles, *Física*, UNAM, México, 2005, libro II, 1, p. 26.

¹³ René Descartes, *Los principios de la filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, parte I. 53, p. 52.

¹⁴ *Ética*, parte I, def. III, p. 46.

por la substancia divina y dependen de ella, entonces necesitan de otra cosa para existir, por lo que, en opinión de Spinoza, no pueden ser substancias, sino atributos –esto es, las esencias de la substancia– o modos, es decir, las formas adoptadas por la substancia y por las cuales se manifiesta.¹⁵

La inconsecuencia de Descartes respecto al origen de la substancia no es un problema lógico o epistemológico, ya que sería inconcebible que un filósofo de su talla no se percatara de las contradicciones en las que cae al tocar este punto. Estas contradicciones se deben más bien a que el autor de las *Meditaciones metafísicas*, al proponer la existencia de dos substancias –extensa y pensante– subordinadas a una tercera –la substancia divina–, quiere justificar la necesidad de la existencia de un Dios creador y gobernante del universo que también sirva como el último recurso para entender la realidad, lo cual sólo puede sostenerse en términos metafísicos haciendo de Dios y su creación dos entes diferentes. En este sentido, como afirma Stuart Hampshire:

[Descartes describió] “la relación causal entre el mundo del pensamiento y el de las cosas extensas como un misterio que, en principio, no puede volverse completamente inteligible para la razón humana, [y] Malebranche, que escribía después de Descartes, sugirió que la correlación entre cambios físicos y anímicos o mentales podría describirse, no afirmando que uno puede ser causa del otro, sino que uno puede ser ‘ocasión’ del otro. Ambos autores admitieron explícita y gustosamente que esta expresión ocultaba un misterio de la creación divina, impenetrable por parte de la humana razón: hace falta que Dios intervenga perpetuamente a fin de

¹⁵ Spinoza, *Tratado breve*, parte II, apéndice I, props. II y III, p. 169; *Ética*, I, props. III-VI, pp. 49-50. Emile Bréhier, *Historia de la filosofía, vol. I. Desde la Antigüedad hasta el siglo XVII*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 765. En su definición de substancia, el propio Descartes reconocía que, dada su definición, sólo podía existir una substancia; sin embargo, ello podía derivar en una interpretación panteísta de su filosofía puesto que de esa forma unificaba a Dios con su creación, lo cual hacía de Dios el creador y sustentador de todo lo bueno pero también de todo lo malo. Por ello, establece una distinción entre “las cosas creadas... que no pueden existir sin algunas otras [y] las que sólo tienen necesidad del concurso ordinario de Dios”, llamando a las primeras substancias y a las segundas, cualidades o atributos de las substancias. Es por lo anterior que, para el autor del *Discurso del método*, existen tres substancias –substancia divina o Dios, substancia extensa, es decir, el cuerpo y substancia pensante o alma– con sus respectivos atributos, de los que sólo podemos conocer los del cuerpo y el alma –extensión y pensamiento–, ya que los divinos van más allá de las capacidades cognoscitivas del hombre. (cfr. Descartes, *cit.*, parte I. 52-54, pp.51-54).

mantener el orden de los acontecimientos naturales. [Sin embargo], Spinoza, racionalista sin reservas, no permitió apelación alguna a la inescrutable voluntad de Dios o a misterios teológicos al planear su metafísica. Por ello, sostuvo que los dos rasgos que penetran el universo tal como éste se ofrece a nuestras mentes –el universo en cuanto sistema de ideas o de pensamiento– deben interpretarse como dos aspectos de una única realidad.”¹⁶

Como podemos observar, Spinoza, a diferencia de Descartes, concibe al universo como producto de una sola substancia indivisible, a la que identifica como *Dios* y cuyo origen se encuentra en ella misma.¹⁷ Ahora bien, como resultado de esta idea de Dios, se entiende que el mundo real es la única fuente de su propio conocimiento y no es necesario recurrir a la hipótesis de un ser trascendente que creó el universo a fin de explicar su origen, así como también se vuelve imposible explicar su funcionamiento a partir de la acción directa de Dios sobre él. En otras palabras, Dios es causa de sí mismo (*causa sui*) y de todas las cosas existentes, lo cual no significa que Dios *creó* el universo, sino que fue *generado* por él, ya que:

“crear es una cosa a la vez en cuanto a la esencia y a la existencia [y] generar, en cambio, es que una cosa surge sólo en cuanto a la existencia. [...] De suerte que, si Dios crea, crea la naturaleza al mismo tiempo que la cosa. Y por eso sería envidioso, si pudiendo y no queriendo, hubiera creado la cosa de tal forma que ésta no concordara en esencia y en existencia con su causa.”¹⁸

Lo anterior significa que si declaramos que Dios ha creado las cosas, estamos aceptando que él y su creación son dos entes de naturalezas distintas, ya

¹⁶ Stuart Hampshire, *Spinoza*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 47.

¹⁷ Spinoza afirma que la substancia no puede ser concebida como un todo “compuesto” de partes, puesto que el todo y las partes son “entes de razón”, es decir, modos de pensar que sirven “para *retener, explicar e imaginar* más fácilmente las cosas entendidas.” En efecto, “parte y todo no son ningún ser verdadero o real, sino solamente entes de razón, y por consiguiente en la naturaleza (es decir, en la extensión sustancial) no existen ni todo ni partes,” debido a que, si pudiera ser dividida la substancia, se destruiría simultáneamente su naturaleza y su esencia. (*Pensamientos metafísicos*, parte I, cap. I, p. 242; *Tratado breve*, parte I, cap. 2, p. 67)

¹⁸ *Tratado breve*, parte I, cap. 2, p. 62n.

que no hay nada del primero en el segundo; mientras que, por el contrario, si decimos que las cosas fueron generadas por Dios, afirmamos que la naturaleza de las cosas tiene su origen en él, lo que en términos spinozianos significa que Dios es, a un mismo tiempo, causa y efecto de sí mismo. Por lo tanto, Dios es, por definición, una *Substancia*, es decir, un ente que no necesita de otra cosa para existir más que de sí mismo, que es causa primera e inmanente, de todas las cosas, o como afirma Hubbeling, que “Dios está literalmente en sí mismo.”¹⁹

Esta idea de Dios como una substancia que es causa de sí es a lo que denomina Spinoza como *Natura naturans*, mientras que la *Natura naturata* son los entes que emanaron de ella.²⁰ De ahí que Dios, la substancia y la naturaleza sean para él términos equivalentes pues comparten las mismas características: son causas de sí mismos, eternos, infinitos e incapaces de producir seres idénticos a sí mismos debido que si Dios produjera un ser idéntico a sí mismo estaría creando un ser que podría limitar su eternidad y su infinitud.²¹

Además de estas características, para el filósofo de Amsterdam Dios posee otras más, siendo la primera de ellas su *necesidad*. Dios es *necesario* porque su existencia forma parte de su esencia, lo que quiere decir que Dios no puede no existir. Esto se debe a que, “cuanto más realidad o ser tiene una cosa, tantos más atributos le competen,” mientras que, por otro lado, por realidad se debe entender lo mismo que perfección, lo que significa que mientras más atributos tenga una cosa, más perfecta es y viceversa. Por lo tanto, si Dios posee el atributo de la existencia, entonces es perfecto, pero si no lo posee, entonces no lo es y, por lo tanto, no puede ser Dios.²² Además, como “la esencia de todo lo que puede concebirse como no existente no implica la existencia” y la substancia puede concebirse como existente, entonces la existencia necesariamente forma parte de su esencia.²³

¹⁹Hubbeling, *cit.*, p. 48; *Ética*, parte I, props. XV, XVI y XVIII, pp. 62-68 y 73.

²⁰ En la filosofía de Spinoza, para toda causa siempre hay un efecto y viceversa, principio que también es válido para la substancia, ya que es causa y efecto de sí misma. (*cfr.* Felipe Garrido Bernabeu. *Necesidad y libertad en Espinosa*, mimeo).

²¹ *Tratado breve*, parte I, cap. II, pp.60-66.

²² *Ética*, parte I, prop. IX, p. 55; parte II, def. VI, p. 111; *Tratado breve*, parte I, cap. 4, p. 81.

²³ *op. cit.*, parte I, def. IX; p. 51; props. VII y XI, pp. 56-58.

Otra de las características del Dios spinoziano es que su existencia, además de ser necesaria, está *determinada*, lo que significa que ni él ni las cosas que emanan de él pueden ser de forma diferente a como son. Efectivamente, puesto que Dios es la causa eficiente de la existencia y de las acciones de todas las cosas, si éstas fueran de manera diferente a como son, esto significaría que la esencia de Dios también puede ser distinta, lo cual negaría la necesidad de su existencia.²⁴

Por último, la tercera de las características de la Substancia (es decir, de Dios) como *causa sui* es su *libertad*. Para nuestro autor, Dios es libre porque nada puede determinar su existencia excepto su propia naturaleza, lo que coincide con la definición de *libre* que ofrece el mismo filósofo en las primeras páginas de la *Ética*, cuando afirma que se llama de esta manera “a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar,” mientras que, por el contrario, aquella que está obligada a actuar o conducirse de otra forma por un ente ajeno a ella, recibe el nombre de coaccionada o *necesaria*.”²⁵

Para Spinoza, lo primero que se necesita para obtener el *bien verdadero* es formarse una idea adecuada de Dios. Esta afirmación podría parecer fuera de lugar en la obra de un filósofo como Spinoza, que ha sido catalogado como ateo. Sin embargo, el Dios spinoziano no se parece en nada a la idea que comúnmente se tiene de la divinidad. De hecho, la concepción spinoziana de Dios, tal como se observa en el famoso *Apéndice* de la primera parte de la *Ética*, es una crítica hacia las religiones que enseñan erróneamente a los hombres a concebir a Dios en términos antropomórficos, lo cual les acarrea una serie de problemas que van del orden de lo epistémico al de lo político, como lo veremos más adelante.

²⁴ *cit.*, parte I, proposiciones XXVI y XXIX pp. 80, 83 y 92.

²⁵ *cit.*, parte I, definición VII, p. 47.

Los atributos y sus modos

Líneas arriba mencionamos que Descartes definió a Dios, al pensamiento y a la extensión como substancias poseedoras de atributos, es decir, como entes que poseen una propiedad particular “que constituye su naturaleza y su esencia” y que no necesitan de otra cosa para existir fuera de ellos mismos. De igual forma, también observamos que con esta teoría el filósofo francés buscaba demostrar la existencia de un Dios creador y gobernante del universo al cual recurrir como último recurso para entender la realidad en caso de que la razón fallara en esta labor; sin embargo, ésta justificación no era la única intención oculta detrás del dualismo cartesiano, ya que al elaborar su definición del pensamiento y de la extensión como substancias subordinadas a Dios, el matemático francés también buscaba justificar su concepción del ser humano como un ente compuesto por dos modos de dos substancias distintas: el cuerpo –esto es, un modo de la substancia extensa sujeto a las leyes del movimiento y reposo– y la mente –que es un modo de la substancia pensante capaz de producir pensamientos–, lo que significa que su existencia es un caso *sui generis* en la naturaleza que sólo se puede explicar apelando a la voluntad de Dios.

Ciertamente, para el fundador de la geometría analítica, “todo lo que podemos atribuir al cuerpo presupone la extensión y mantiene relación *de dependencia* de que es extenso [sic]..., [así como] *todas las propiedades* que constatamos de la cosa sólo son diversos modos de pensar,”²⁶ lo que significa que los atributos de la substancia extensa y de la substancia pensante son la extensión tridimensional en el caso de la primera y el pensamiento en el caso de la segunda, así como los objetos físicos y los pensamientos son los modos respectivos de estas substancias. Ahora bien, como ambos modos proceden de diferentes substancias, esto quiere decir que no pueden tener el mismo atributo, ya que ambas poseen naturalezas diferentes y no tienen nada que ver entre sí.

²⁶ Descartes, *Los principios de la filosofía*, cit., parte I., 53, p. 53.

Dado lo anterior, es natural preguntarse cómo es posible que dos modos de dos sustancias completamente distintas puedan unirse si no comparten ningún atributo. La respuesta que ofrece el autor del *Discurso del método* a esta cuestión es que ambas sustancias no están completamente separadas, sino que el alma está unida al cuerpo de una forma tan estrecha en un punto de su anatomía que ambas forman un solo ser. De hecho, según Descartes, el cuerpo posee una parte –la glándula pineal– en la cual el alma,

“ejerce sus funciones [sobre el cuerpo] de forma más particular que en las demás..., ya que está suspendida [en la parte más interna del cerebro] de manera tal... que los menores movimientos que se producen en ella influyen mucho para cambiar el curso de [los] espíritus y, recíprocamente, que los menores cambios que acontecen en el curso de los espíritus influyen mucho para cambiar los movimientos de esta glándula.”²⁷

Por desgracia, a pesar de que en su obra *Las pasiones del alma* ofrece una compleja descripción acerca de cómo se da este proceso, el filósofo galo deja irresuelta la cuestión de fondo, a saber: cómo es que dos sustancias que en su opinión no tienen nada en común pueden determinarse mutuamente en su existencia, pregunta que trata de resolver en última instancia recurriendo a una prueba empírica de esta relación. Así pues, para Descartes no importa que ignoremos cómo se da la unión entre el cuerpo y el alma, sino que la reconozcamos como algo real, ya que la experiencia nos demuestra que dicha unión existe y esto debe ser suficiente para satisfacer nuestras inquietudes al respecto, tal y como se lo explica a la princesa Elizabeth de Bohemia en una carta fechada en junio de 1643:

La forma en como está unida el alma al cuerpo “no se conoce sino oscuramente por medio del entendimiento al igual que por el entendimiento ayudado por la imaginación; sin embargo, se conoce muy claramente mediante los sentidos. Por ello, quienes jamás filosofan y sólo se sirven de

²⁷ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Barcelona, Ediciones Folio, 2002, Meditación VI, pp. 61-77. Del mismo autor, *Las pasiones del alma*, Madrid, Tecnos, 1997, Art. XXXI, pp. 102-103.

sus sentidos, no dudan que el alma mueva al cuerpo y que el cuerpo obre sobre el alma... [y] consideran la una y el otro como una sola cosa...; es haciendo uso solamente de lo que depara la vida y de las conversaciones ordinarias, y absteniéndose de meditar y de estudiar las cosas que favorecen el ejercicio de la imaginación, como se aprende a concebir la unión del cuerpo y el alma.”²⁸

Spinoza, por su parte, critica duramente a Descartes por sostener esta idea, ya que con ella el autor de las *Meditaciones metafísicas* se contradice al negar una de las premisas metodológicas que él mismo enunció y que se puede considerar como uno de los pilares de su propio pensamiento filosófico: todas las cosas que se deducen de percepciones “claras y distintas” pueden ser tenidas como verdaderas, de forma tal que “no puede haber ninguna tan lejana que no se pueda alcanzar ni tan escondida que no pueda descubrirse.”²⁹ Así pues, respecto a la supuesta “unión” de la mente con el cuerpo, nuestro autor dice:

“No puedo dejar de asombrarme de que un filósofo [es decir, Descartes] que haya decidido firmemente no deducir nada sino de principios evidentes de por sí, ni afirmar nada que no percibiese clara y distintamente, y que había censurado tantas veces a los escolásticos el que hubieran querido explicar cosas oscuras mediante cualidades ocultas, parta de una hipótesis más oculta que cualquier realidad oculta. Pues ¿qué entiende, me pregunto, por ‘unión de mente y cuerpo’? ¿Qué concepto claro y distinto, quiero decir, tiene de la íntima unión de un pensamiento y de una pequeña porción de cantidad? Quisiera, ciertamente, que hubiese explicado dicha unión por su causa próxima, pero había concebido la mente como algo tan distinto del cuerpo, que no pudo asignar ninguna causa singular ni a esa unión ni a la mente misma y le fue necesario recurrir a la causa del universo entero, es decir, a Dios.”³⁰

²⁸ René Descartes, “Carta a la princesa Elizabeth de Bohemia (28 de junio de 1643)”, *apud*, *Los principios de la filosofía*, *cit.*, p. 460.

²⁹ Descartes, *op. cit.*, parte I., 53, p. 48. Del mismo autor, *Discurso del método*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1976, p. 48.

³⁰ Spinoza, *Ética*, parte V, prefacio, p. 386 (sobre la referencia de Spinoza a Descartes, *vid.*, *Las*

Para Spinoza es imposible la existencia de “un imperio dentro de otro imperio” o, como lo explica Steven Smith, la existencia de “una parcela de realidad no sujeta a las mismas leyes y procesos causales que el resto.”³¹ Es por ello que nuestro autor, a juicio del profesor de Yale, buscaba ir “más allá de la diversidad fenoménica de las apariencias, a fin de descubrir los fundamentos del orden común de la naturaleza”, al tiempo que se proponía elaborar una nueva concepción y un nuevo método de estudio del hombre y del universo frente a la tradición aristotélica y escolástica de la mera clasificación del conocimiento humano.³² Por lo anterior, no nos debe extrañar que el filósofo de Amsterdam esté de acuerdo con el matemático francés en lo concerniente a la idea de Dios como una substancia que existe por sí misma y que no puede ser producida por otra, tal y como puede observarse en la Definición III y en la Proposición VI de la primera parte de la *Ética*. Sin embargo, a diferencia de Descartes, quien distinguía tajantemente la substancia divina de la extensa y la pensante, nuestro filósofo considera que, en el supuesto caso de que Dios creara otras substancias fuera de él, sería necesario que tuviera algo en común con ellas (los modos o los atributos),

pasiones del alma, cit., arts. XXX y XXXI, pp. 101-105). La mayoría de los traductores de Spinoza al castellano, hasta donde tenemos noticia, traducen el concepto latino *mens* (mente) por “alma”, lo que también hacen sus traductores franceses y alemanes. Según Pierre Macherey (a quien cita Gabriel Albiac en su edición comentada de la *Ética*), a lo largo de esta obra, el término *mens* aparece 590 veces frente a 8 de *anima* (alma) [p. 125] ¿Por qué, entonces, la decisión de traducir *mens* por “alma”? Hubbeling, en su introducción a la filosofía de Spinoza, (*cit.*, p. 51) advierte que traduce *mens* como alma siguiendo las antiguas traducciones holandesas y la terminología del *Tratado breve*; sin embargo, insiste en traducir de la misma forma a pesar de que reconoce que la traducción es imprecisa y propone el término inglés *mind* como la mejor traducción. De igual forma, Vidal Peña, en su traducción de la *Ética*, también reconoce lo impropio de la traducción, pero argumenta que traduce *mens* por alma “a falta de algo mejor”, lo cual merece una fuerte crítica de Juan Domingo Sánchez Estop en su edición de la *Correspondencia completa*, quien es, hasta donde sabemos, el único traductor de Spinoza al español que traduce *mens* por “mente.” En nuestro caso, a lo largo de las siguientes páginas, utilizaremos la palabra *mente* en la obra de Spinoza en lugar de “alma”, dado que este término tiene para nosotros una connotación espiritual (hasta religiosa, podríamos decir) que no tiene que ver en absoluto con la filosofía spinoziana.

³¹ *Ética*, parte III, prefacio, p. 191. Steven B. Smith, *Spinoza y el libro de la vida, op. cit.*, p. 49.

³² En este sentido, Spinoza declara que “la naturaleza es siempre la misma y es siempre la misma, en todas partes, la eficacia y eficiencia de obrar; es decir, son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras; por tanto, uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza... Así pues, trataré de la naturaleza y fuerza de los afectos y de la potencia del alma sobre ellos, con el mismo modo con el que las que he tratado de Dios y del alma, y consideraré los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos.” (*Ética, cit.*, pp.192-193)

lo que equivaldría a decir que Dios y las sustancias comparten la misma naturaleza.³³

Debido a lo anterior, Spinoza niega absolutamente que el pensamiento y la extensión sean sustancias y las define en cambio como *atributos*, es decir, como dos esencias divinas *percibidas por el entendimiento*, lo que significa que el entendimiento humano reconoce que Dios es, a un mismo tiempo, una sustancia extensa y pensante, tal y como lo expresa el filósofo en la definición IV y en el corolario de la proposición XIV de la primera parte de la *Ética*, donde menciona que “por atributo [entiende] aquello que el entendimiento *percibe* de la sustancia como constitutivo de la esencia de la misma” y que “la cosa y la cosa pensante, o bien son atributos de Dios, o bien son afecciones de los atributos de Dios.”³⁴

Para Spinoza el atributo es algo que el entendimiento *percibe* y no algo que ‘concibe’ o ‘entiende.’ Esto se debe a que la palabra percepción indica “que la mente padece por obra del objeto”, mientras que la palabra *concepto* “parece expresar una acción de la mente,”³⁵ lo que significa que los atributos se encuentran en la sustancia y no en el entendimiento humano, el cual no tiene que hacer ningún esfuerzo por conocerlos, sino que simplemente los aprehende, tal y como lo afirma Pierre Macherey cuando señala que en la filosofía de Spinoza:

“Los atributos no son ni representaciones ‘activas’ ni representaciones ‘pasivas’ del entendimiento, sencillamente porque no son representaciones, imágenes, ni tampoco ideas del entendimiento o en el entendimiento: los atributos no están en el entendimiento como formas por las cuales éste aprehendería, objetivamente o no, un contenido dado en la sustancia, sino que están en la sustancia misma cuyas esencias constituyen.”³⁶

³³ “Si se diesen varias sustancias distintas, deberían distinguirse entre sí, o en virtud de la diversidad de sus atributos, o en virtud de la diversidad de sus afecciones. Si se distinguiesen por la diversidad de sus atributos, tendrá que concederse que no hay sino una sola con el mismo atributo. Pero si se distinguiesen por la diversidad de sus afecciones, entonces, como es la sustancia anterior por naturaleza a sus afecciones, dejando por consiguiente, aparte esas afecciones y considerándola en sí, esto es, considerándola en verdad, no podrá ser pensada como distinta de otra, esto es, no podrán darse varias, sino sólo una.” *Ética*, parte I, prop. V, pp. 49-50.

³⁴ *Ética*, parte I, def. IV, p. 46; parte I, proposición XIV, corolario 2, p. 62. Las cursivas son nuestras.

³⁵ *op. cit.*, parte II, def. III, explicación, p. 110.

³⁶ Pierre Macherey, *Hegel o Spinoza*, Buenos Aires, Tinta limón ediciones, 2006, p. 118.

En este mismo sentido, nuestro autor afirma que, dado que el número de atributos divinos es infinito, un mayor número de ellos equivale a un mayor número de esencias, lo que a su vez se traduce en una existencia más real, tal y como lo expresaban los escolásticos al definir a Dios como un *ens realissimum*; sin embargo, los seres humanos no podemos saber de la existencia de todos los atributos divinos a excepción de aquellos que se encuentran en su propia naturaleza. En efecto, “la mente humana –piensa el filósofo– sólo puede alcanzar por el conocimiento aquello que implica la idea de un cuerpo existente en acto, o que puede concluirse a partir de tal idea”, lo que significa que sólo podemos saber de la existencia de los atributos divinos “pensamiento” y “extensión” porque nuestra naturaleza se forma a partir de ellos.³⁷ En consecuencia, todos los entes son aprehendidos por el entendimiento humano desde un atributo o desde otro. De esto se desprende que a cada objeto físico le corresponde una idea determinada y que el mundo exterior o *natura naturata* es, desde la perspectiva del hombre, el conjunto de todos los modos conocidos a partir de los atributos “pensamiento” y “extensión,” lo que, sobra decir, no significa que esté conformado única y exclusivamente por dichos atributos.

De acuerdo con nuestro filósofo, todas aquellas cosas que no son la Substancia ni sus atributos son *modos* o afecciones de la misma, es decir, son formas que adopta y que expresan uno o varios de ellos.³⁸ Esto demuestra que los cuerpos y los pensamientos particulares son *modos* porque ambos tienen su origen y se encuentran limitados en su existencia por otros entes de su misma

³⁷ *op. cit.*, parte I, def. VI y prop. IX, pp. 47 y 55; Spinoza, *Correspondencia completa*, carta LXIV [Spinoza a Schuller], p. 162.

³⁸ *Ética*, parte I, def. V, p. 47; parte I. prop. XXV, corolario, p. 85. En este punto, vale la pena detenerse un poco para aclarar qué debe entenderse por “expresión” en la obra de Spinoza. De acuerdo con Gilles Deleuze, a quien seguimos en este punto, “*la expresión [para Spinoza] es una explicación, [es el] desarrollo de aquello que se expresa, [la] manifestación del Uno en lo múltiple* (manifestación de la substancia en sus atributos, después, de los atributos en sus modos). Pero, por otra parte, *la expresión múltiple engloba el Uno [y, por lo tanto] la expresión engloba, implica lo que expresa, al mismo tiempo de explicarlo y desarrollarlo.*” (Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik Editores, 1972, p. 12. Las cursivas son nuestras) Por lo tanto, cuando Spinoza afirma que el atributo expresa una esencia eterna e infinita de la substancia, quiere decir que éste cumple con la doble función de manifestar y englobar la esencia de la substancia, mientras que los modos, aunque engloban el concepto de Dios, sólo manifiestan la existencia de algunos de sus atributos, esto último en virtud de que sólo la substancia, dada su infinitud, puede englobar en sí misma cualquier número de ellos.

condición, así como también expresan los atributos divinos de la extensión y el pensamiento, respectivamente. Ahora bien, estos *modos finitos* –cuyo nombre se debe a que tienen su origen en otros de su misma especie y a que se limitan unos a otros en su existencia–³⁹ oscilan, en el caso de los cuerpos, entre el movimiento y el reposo debido al contacto constante de unos con otros; mientras que las ideas siempre se están produciendo en todo momento en Dios –es decir, en la naturaleza–. Este *movimiento y reposo* de los cuerpos y el *entendimiento eterno e infinito de Dios* –el conjunto de las ideas que se producen en todo momento en él– constituyen dos clases distintas de una segunda categoría de modos, a los que denomina como *modos infinitos inmediatos* de la extensión y el pensamiento;⁴⁰ mientras que la vista en conjunto del movimiento y el reposo de todos los modos finitos extensos es, según el autor, la *facies totius universi*, la “faz de todo el universo,” la cual constituye el *modo finito mediato* del atributo extensión.⁴¹

Antes de continuar, es necesario dejar en claro que la definición que hace Spinoza del pensamiento y de la extensión como atributos y la clasificación de los modos que llevó a cabo no significa en absoluto una reexposición del dualismo cartesiano en otros términos, sino todo lo contrario. Para el pensador holandés, la extensión y el pensamiento son en realidad la misma cosa, sólo que aprehendida por el entendimiento humano “desde un atributo o desde otro”, lo cual explica el por qué la concepción de los objetos materiales y de los pensamientos como entes de naturalezas distintas es un error que se comete por ignorar cuál es la verdadera naturaleza de ambos y su empeño por alcanzar una visión de las cosas *sub specie aeternitatis*, es decir, bajo la mirada de la eternidad.⁴²

El carácter monista de la filosofía de Spinoza, reflejado esta vez en sus ideas acerca de la naturaleza de los modos y los atributos, es un elemento a partir

³⁹ *Ética*, parte I, prop. XXVIII, pp. 81-82; parte II, defs. I y III, p. 110.

⁴⁰ *op. cit.*, parte I, prop. XXIII, pp. 77-78; prop. XXXII, corolario 2, p. 88; parte II, prop. XIII, axioma I y lemas I al VI, pp. 130-135; parte II, prop. XLIX, corolario, p. 179; parte V, prop. XL, escolio, p. 425.

⁴¹ *op. cit.*, parte I, prop. XXI, pp. 75-76; parte II, prop. XIII, lema VII, pp. 135-136. Llama la atención que en ninguna parte de su obra, Spinoza haga mención de cuál es el *modo finito mediato* del atributo pensamiento.

⁴² *op. cit.*, parte II, proposición VII, escolio, p. 118.

del cual se explica el rechazo del filósofo holandés a la concepción cartesiana del hombre como el fruto de una afortunada unión del pensamiento con la extensión y además, fundamenta la construcción de su concepto del ser humano como un cuerpo al que le corresponde una idea existente en el acto. En efecto, el ser humano es un modo finito del atributo extensión que presenta la particularidad de producir ideas sobre sí mismo, de entre las cuales la primera de ellas es la *mente*, a la que define como la idea del cuerpo humano existente en el acto.⁴³ Esto no significa, empero, que el cuerpo puede hacer que la mente piense o que ésta pueda hacer que el cuerpo se mueva, ya que:

“Todos los modos del pensar tienen a Dios por causa en cuanto que es cosa pensante y no en cuanto que se explica a través de otro atributo... [mientras que] el movimiento y el reposo de un cuerpo deben proceder de otro cuerpo, que ha sido también determinado al movimiento o al reposo por otro... [por lo que] todo cuanto sucede en un cuerpo procede de Dios en cuanto se lo considera afectado por algún modo de la extensión y no por algún modo del pensamiento.”⁴⁴

¿Cómo se puede explicar entonces nuestra percepción respecto al gobierno que tiene la mente sobre el cuerpo? O dicho de otra forma, ¿por qué pensamos comúnmente que el cuerpo obedece a nuestra mente, dado que ésta, al ser la idea del cuerpo humano existente en el acto, sólo puede ser determinada a pensar por otros modos del pensamiento y el cuerpo sólo puede moverse por la acción de otros modos de la extensión sobre él? La respuesta de Spinoza es que tenemos tales pensamientos erróneos porque todavía no conocemos completamente el funcionamiento del cuerpo humano ni las leyes que lo explican. En este sentido, nadie “ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza considerada como puramente corpórea, y qué es lo que puede hacer salvo que la mente lo determine”, lo que significa que nadie

⁴³ El cuerpo humano debe existir en el acto porque no puede pensarse nada que no exista y porque la mente, al ser capaz de percibir sus modificaciones, confirma la existencia del cuerpo en ese mismo momento (*cf.* *Ética*, parte II, props. XI y XII, pp. 125-127).

⁴⁴ *op. cit.*, parte III, prop. II, p. 196.

hasta el momento en que él escribió tenía el suficiente conocimiento acerca de los procesos psicofísicos que posibilitan el movimiento del cuerpo humano y la forma en como el cerebro lo ordena.⁴⁵ Sin embargo, para el filósofo este desconocimiento no significa que sea necesario recurrir a la idea de un Dios trascendente para explicar el movimiento del cuerpo y el origen de los pensamientos humanos –a la manera de Descartes–, ya que, si bien los términos de la unión son algo que se ignora por el momento, mientras más avance el género humano en la investigación de las leyes de la naturaleza, estaremos en mejores condiciones de despejar tales incógnitas.

Para Spinoza, el hecho de que el hombre piense, a pesar de que no sepamos en términos físicos cómo es posible, es algo que no necesita demostración alguna, aunque sí estamos en condiciones de saber cuál es la lógica de ese proceso. En este sentido, nuestro autor considera que el punto de partida para entender el pensamiento humano es que el hombre debe tener, por principio, una idea que es la de su propio cuerpo –es decir, la mente– puesto que de otra forma no podría ser consciente de los cambios de estado que sufre él mismo en relación con los objetos que lo rodean, así como le sería imposible formarse ideas de ellos, lo que significa que los cambios de nuestros pensamientos son consecuencia de los cambios de estado de nuestro cuerpo y de los objetos que lo afectan dado que el objeto de la idea que constituye la mente humana es el cuerpo mismo.⁴⁶

El cartesianismo, visto desde la óptica spinozista, no sólo fracasó en su intento por justificar la existencia de un Dios creador y gobernante del universo, sino también en dar solución a uno de los mayores problemas que enfrentaba

⁴⁵ “Nadie, hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo de un modo lo suficientemente preciso como para poder explicar todas sus funciones..., [ya que] el cuerpo, en virtud de las solas leyes de su naturaleza, puede hacer muchas cosas que resultan asombrosas a su propia mente. Además, nadie sabe de qué modo ni con qué medios la mente mueve al cuerpo, ni cuantos grados de movimiento puede imprimirle, ni con qué rapidez puede moverlo. De donde se sigue que cuando los hombres dicen que tal o cual acción del cuerpo proviene del alma, por tener ésta imperio sobre el cuerpo, no saben lo que dicen, y no hacen sino confesar, con palabras especiosas, su ignorancia –que les trae sin cuidado– acerca de la verdadera causa de su acción” (*op. cit.*, parte III, prop. II, escolio, pp. 197-98).

⁴⁶ *op. cit.*, parte II, prop. XIII, pp. 128-130.

como propuesta filosófica: la relación entre el cuerpo y el alma, situación que no sólo tuvo consecuencias en el campo de la metafísica, sino también en el terreno de la antropología filosófica. Como lo mencionamos al inicio de este párrafo, la teoría cartesiana de las tres substancias concluye en que la unión de la substancia extensa con la substancia pensante en el ser humano es un fenómeno único que produce un ser excepcional, ya que el resto de los seres vivos no poseen alma, sino que están compuestos únicamente de la substancia extensa y su movimiento se explica únicamente a través de los principios de la mecánica.⁴⁷ Por su parte, Spinoza rechaza sistemáticamente todos estos argumentos, negando la existencia de un ente creador del universo e independiente de su obra, definiendo a Dios como una substancia y al hombre como una modificación de ella y rechazando de esta forma que el hombre posea un *status* ontológico superior al resto de la naturaleza, con lo cual no sólo se opone al cartesianismo, sino también a la concepción judeocristiana del hombre como *corona de la creación* divina, es decir como centro del universo.⁴⁸

Por lo anterior, la filosofía spinozista ha sido denominada como una de las primeras propuestas filosóficas inscritas completamente en la modernidad, mientras el cartesianismo ha sido considerado por algunos autores como un intento por conciliar la tradición filosófica medieval con los adelantos científicos y tecnológicos que –junto con otros fenómenos– desencadenaron la revolución del pensamiento occidental en el siglo XVII.⁴⁹ Esta definición de Spinoza como un filósofo moderno no se debe sólo a su empeño por negar la existencia de un Dios

⁴⁷ Descartes, *Discurso del método*, cit., pp. 94-97.

⁴⁸ La concepción judeocristiana del hombre como punto culminante de la creación divina se sustenta principalmente en dos pasajes de la Biblia como *Génesis* 1: 26 y, sobre todo, Salmos 8: 3-6 (“Cuando veo tus cielos, obra de tus dedos, la luna y las estrellas que tú formaste, digo: ¿Qué es el hombre, para que tengas de él memoria, y el hijo del hombre, para que lo visites? Le has hecho poco menor que los ángeles, y lo coronaste de gloria y de honra. Le hiciste señorear sobre las obras de tus manos. Todo lo pusiste debajo de sus pies), pasajes bíblicos que fueron recuperados y comentados al respecto por teólogos católicos y protestantes, entre los que destacamos a Juan Calvino (*Institución de la religión cristiana*, Madrid, Visor, 2003, libro I, cap. XV, pp. 113-124) por la enorme influencia que tuvieron sus escritos en la sociedad holandesa del tiempo de Spinoza.

⁴⁹ *vid.*, Wilhelm Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México, FCE, 1978, pp. 294-95; Richard H. Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, FCE, 1983, p. 259–286; Matthew Stewart, *El hereje y el cortesano. Spinoza, Leibniz y el destino de Dios en el mundo moderno*, Barcelona, Biblioteca Buridán, 2006, pp. 155-159.

antropomórfico y trascendente, sino también a su esfuerzo por elaborar una filosofía que reconozca a la razón como el único medio para entender los fenómenos y elaborar a partir de ella una nueva forma de concebir al hombre y a la naturaleza, así como también una nueva forma de estudiar el comportamiento humano y definir los principios de las relaciones del hombre con el resto de sus semejantes.

La libertad humana

Durante el siglo XVII, el pensamiento occidental comenzó a alejarse paulatinamente del escolasticismo medieval que le impedía ir más allá de los límites del aristotelismo, los textos bíblicos y la patrística, al tiempo que entró en una nueva etapa de su desarrollo: el racionalismo. Este nuevo periodo en la historia de las ideas, cuyos antecedentes se encuentran en el renacimiento y en la reforma protestante, se caracterizó por promover una serie de transformaciones en la concepción que los habitantes del Viejo Continente tenían sobre sí mismos, sobre su entorno social y sobre su propia forma de vida. Ejemplos de esta situación son el surgimiento de nuevas formas de religiosidad, ya sea dentro de una religión establecida –como el establecimiento de la Compañía de Jesús y la llamada contrarreforma, producto del Concilio de Trento– o desprendidas de ella, – como los jansenistas, socinianos, arminianos, menonitas o cuáqueros, por ejemplo–; el empeño por encontrar nuevas rutas comerciales y territorios por conquistar –a fin de ampliar los mercados para vender los excedentes de mercancías producidas por la cada vez mejor organizada y calificada manufactura– y, por último, la reinterpretación de la conformación, organización y fines de la sociedad política por parte de la naciente burguesía.

Así las cosas, al reinterpretar lo religioso como una expresión de su situación interna y no de una imposición exterior, al romper paulatinamente con el modelo de producción feudal que ataba al siervo tanto a la tierra de labranza como al noble que era dueño de la misma y cambiar la concepción que tenía tanto de la organización de la sociedad política como de su participación en ella, el hombre

europeo del siglo XVII contribuyó al nacimiento de la modernidad. Esto se debe a que en este periodo surgieron nuevas formas de explicar los fenómenos naturales fuera de la interpretación teológica imperante que propiciaron la aparición de la ciencia y el desarrollo del método científico, así como el perfeccionamiento de elementos técnicos que se tradujeron en la mejora de la planta productiva y el comercio. Sin embargo, la influencia de la ciencia y la tecnología no quedó circunscrita al estudio de la realidad natural o al avance de la técnica, pues gracias a ellos, el hombre del siglo XVII logró consolidar su independencia de criterio frente a las formas imperantes de interpretación del mundo, dando lugar, entre otras cosas, al surgimiento de lo que Dilthey ha denominado como:

“Una nueva antropología... que investiga el contenido de la naturaleza humana misma, la conexión vital en que cobran expresión los contenidos y valores de la vida, las etapas de desarrollo en que esto sucede, la relación con el ambiente [y] finalmente, las formas individuales de existencia en las que se diferencia el hombre [de las cuales surgió] una doctrina de la conducta de la vida [y] una estimación de los valores vitales, en una palabra, una filosofía de la vida.”⁵⁰

Como podemos observar a lo largo de su *Ética demostrada según el orden geométrico*, Spinoza forma parte del grupo de pensadores revolucionarios que contribuyeron al nacimiento de esta nueva antropología al proponer una “determinación moral de la vida humana” –la frase es de Dilthey– fundamentada en el conocimiento racional de la naturaleza del hombre y del mundo que le rodea y preocupándose de forma particular en analizar un punto que consideraba de nodal importancia para la viabilidad de su propuesta filosófica: las pasiones humanas, tema que, por lo demás, también era el objeto de interés de otros autores de la época como Lipsio, Descartes, Hobbes y Vives, entre otros.⁵¹ Sin

⁵⁰ En este sentido, Dilthey afirma que “el perfeccionamiento científico de esta antropología” no habría sido posible “sin el inventario y la sistematización de la tradición estoica por la filología holandesa, la aplicación de la mecánica de Galileo a la vida del alma y, finalmente, a partir de Hugo Grocio, la construcción del sistema natural del derecho, del Estado y de la religión sobre la nueva ciencia antropológica” (Dilthey, *cit.*, p. 408).

⁵¹ Véase al respecto el estudio que Remo Bodei hace de las ideas que algunos de estos pensadores –incluido Spinoza– tenían sobre este tema en su obra *Geometría de las pasiones*.

embargo, aunque compartía con ellos el mismo interés por el tema, no tenía en muy alta estima sus ideas sobre el mismo, pues consideraba que sus planteamientos se sustentaban en juicios de valor y no en un análisis racional de su objeto de reflexión, por lo que asumía que eran erróneos y, por lo tanto, no podían tener una utilidad práctica o, dicho de otra a forma, eran inútiles como guías tanto para la vida personal como para la organización social.

“La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana –afirma nuestro autor– parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza, que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo. Atribuyen además, la causa de la impotencia e inconstancia humanas, no a la potencia común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que, por este motivo, deploran, ridiculizan, desprecian o lo que es más frecuente, detestan.”⁵²

De acuerdo con las ideas de Spinoza, como los filósofos y pensadores antiguos y modernos ignoran la verdadera naturaleza del hombre y sustituyen el conocimiento verdadero con prejuicios, entonces conciben a las pasiones como una anomalía de la naturaleza del hombre que es necesario eliminar y no como lo que son en realidad: un fenómeno inherente a ella que requiere ser estudiado y comprendido objetivamente. En este sentido, la importancia de esta crítica para nuestro autor consiste en que, debido a los prejuicios y la ignorancia que privan respecto a las pasiones, sus antecesores y contemporáneos elaboraron una ética que, a su juicio, se sustentad en la eliminación de las pasiones a partir del ejercicio de la libre voluntad pero que es incapaz de elaborar una propuesta capaz de regular adecuadamente la conducta con base en un conocimiento verdadero del principio de causalidad.

Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político, México FCE, 1997.

⁵² *Ética*, parte III, prefacio, p. 191.

Si leemos con un poco de atención la estructura de la *Ética*, podemos observar cómo a lo largo de sus tres primeras partes su autor se esfuerza por explicar ampliamente esta hipótesis. Así pues, en la primera parte, Spinoza enuncia su concepción monista e inmanentista del universo, es decir, que el universo y los entes particulares son un gran todo que se encuentra dentro de sí mismo y que no puede ser de forma diferente a como es. Acto seguido, en la segunda parte, describe la naturaleza de la mente y el cuerpo humanos, así como los principios que los determinan, argumentando con base en ello que el hombre, compone la totalidad, no puede sustraerse a los principios bajo los cuales funciona el resto de la misma. Finalmente, en la tercera parte, se ocupa de estudiar los afectos humanos partiendo de la premisa principal extraída de sus razonamientos anteriores: dado que el ser humano es un ente más que forma parte de la totalidad, sus actos y pensamientos se rigen por los mismos principios que la gobiernan; por tanto, es imposible que el hombre posea una voluntad libre y que tenga un control absoluto sobre sus pasiones.

¿Lo anterior significa que es imposible que el ser humano sea presa de sus pasiones y que se libere absolutamente de ellas? En términos concretos, la respuesta es sí, aunque, al igual que sus antecesores y contemporáneos, nuestro autor también creía que el influjo de las pasiones sobre el comportamiento del hombre no era lo mejor para él, pues a diferencia de los estoicos y sus seguidores modernos, rechazaba la idea de que podían controlarse por medio de una férrea voluntad.

Para entender mejor el por qué de esta afirmación, es necesario entender antes que nada cuál es la naturaleza de las pasiones según Spinoza y para ello hay que recordar algunas de sus ideas acerca de la naturaleza del hombre. Efectivamente, tal y como lo explicó en la segunda parte de la *Ética*, el cuerpo humano es un modo del atributo divino *extensión* y está rodeado por muchos otros modos del mismo atributo que influyen en su existencia y comportamiento de la misma forma como él influye en los de ellos cuando entran en contacto.⁵³ En

⁵³ De acuerdo con lo que el mismo filósofo le explica a su amigo Oldenburg en la carta XXXII de su

consecuencia, el cuerpo humano percibe los cambios de estado que ocurren en él gracias al contacto con los objetos exteriores, lo que le permite a la mente humana adquirir conciencia de sí misma y del estado de su propio cuerpo, así como generar las ideas con las que se entiende a sí misma y al mundo que le rodea.⁵⁴ Spinoza llama *voluntad* a esta consciencia “cuando se refiere a la mente sola”, mientras que a la consciencia que “se refiere a la vez a la mente y al cuerpo” le llama *apetito*, el cual es, a su juicio, la esencia misma del hombre.⁵⁵

Es por lo anterior que para el pensador holandés la voluntad no puede ser sinónimo de libre decisión y el deseo o *conatus* –nombre que recibe en el texto latino de la *Ética*– tampoco significa el querer algo porque sí. La voluntad es simple y llanamente la capacidad de afirmar o negar algo, mientras que el apetito, por su parte, es el impulso irrefrenable que se da en el hombre por “esforzarse en cuanto está a su alcance por perseverar en su ser” y oponerse a todo lo que pueda disminuir la potencia de su existencia o privarlo definitivamente de ella, tal y como se lo explicó a su amigo y corresponsal Henry Oldenburg por medio del siguiente ejemplo:

“[Supongamos que] una piedra recibe de su causa externa que la impulsa una cierta cantidad de movimiento por la cual, una vez que ha cesado el impulso de la causa exterior, seguirá necesariamente moviéndose. Esta permanencia en el movimiento de la piedra es, por lo tanto, forzada, no por ser necesaria, sino porque debe ser definida por el impulso de una causa externa. Y lo que decimos de la piedra aquí, debe

Correspondencia, “todos los cuerpos se hallan circundados por otros y se determinan recíprocamente a existir y actuar de una manera concreta y determinada.” (Spinoza, *Correspondencia completa*, carta XXXII, Spinoza a Oldenburg, p. 103).

⁵⁴ *Ética*, parte II, prop. XIII, pp. 127-130.

⁵⁵ *op. cit.*, parte III, prop. IX, escolio, p. 205. En este sentido, dado que el hombre spinoziano es un ente que obedece a su naturaleza –el apetito–, siempre buscará gozar de aquello que permita preservar y fortalecer su ser y evitará lo que piensa que lo disminuye, lo cual define en la famosa proposición VI de la tercera parte de la *Ética* –“Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser”– (*op. cit.*, parte III, prop. VI, p. 203). Ahora bien, de esta definición se desprende una conclusión muy importante para la teoría spinoziana de las pasiones: los criterios con los cuales se juzgan las cosas como buenas o malas radica en el tipo de idea que la mente se forme de ellas, o como dice el mismo filósofo, “no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos.” (*Ética, cit.*, p. 206).

entenderse también de cualquier cosa singular,... porque, ciertamente, cada cosa es necesariamente determinada a existir y obrar de una manera concreta y determinada... Pero concebid aún, si os place, que esta piedra mientras sigue moviéndose, piensa y sabe que se esfuerza cuanto puede por seguir en movimiento. Esta piedra, en la medida en que es consciente sólo de su esfuerzo y no es indiferente, cree que es enteramente libre y que no sigue moviéndose por otra causa que no sea su voluntad. Y esa es la libertad humana que todos se jactan de tener y que sólo consiste en que los hombres son conscientes de su deseo e ignorantes de las causas que lo determinan. Así cree el niño de pecho que desea libremente la leche, o piensa el muchacho airado que quiere libremente la venganza, o el cobarde que desea la huída. Cree el ebrio que, por libre decisión de su alma dice cosas que, una vez sobrio, quisiera haber callado. Así el loco, el charlatán y toda esa laya de gente creen que obran por libre decisión de su alma y no son llevados por sus impulsos. Y, como este prejuicio es innato a todos los hombres, no es cosa fácil liberarlos de él.”⁵⁶

En consecuencia, el conocimiento racional de las cosas, es decir, la producción de ideas *adecuadas* o *inadecuadas* por parte de la mente humana, juega un papel primordial para que el hombre alcance la felicidad, ya que no todo lo que desea es bueno para él. En efecto, para Spinoza, es muy fácil que el hombre se convierta en esclavo de sus *afectos*, que son ideas surgidas en su mente a partir del deseo por las cosas y no de entender su esencia, esto es, ideas de carácter *inadecuado* que impiden el conocimiento verdadero y se contraponen en muchas ocasiones a otras ideas –ya sean adecuadas o inadecuadas–, cosa que origina un estado de confusión tanto en la mente como en el ánimo y que a su vez explica que los individuos actúen con vistas a buscar su satisfacción en cosas que muchas veces son solamente bienes ficticios y caigan en lo que el filósofo denomina como la *servidumbre humana*, que es lo contrario de la verdadera felicidad.⁵⁷

⁵⁶ *Correspondencia completa, cit.* pp. 154-155.

⁵⁷ De acuerdo con Spinoza, “un afecto, que es llamado pasión del ánimo, es una idea confusa, en cuya virtud la mente afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o

Frente a esta concepción de la servidumbre humana, Spinoza contrapone la idea de la libertad como un actuar conforme a su propia naturaleza o, en otras palabras, un obrar en función del reconocimiento del principio de necesidad que gobierna el universo, al cual sólo se llega teniendo un conocimiento adecuado de las cosas. Por ende, la razón spinoziana es un instrumento de la libertad, ya que, además de romper el yugo que los afectos ponen sobre el entendimiento, le permite obrar al hombre en concordancia con su naturaleza.⁵⁸

Efectivamente, el hombre dirigido por la razón buscará aquello que le permita satisfacer de manera óptima su deseo de una vida plena, y en contraparte, el irracional o ignorante buscará satisfacer el mismo deseo a partir de premisas falsas y de medios equivocados, debido a que su vida se guía a partir de los afectos –a los cuales se halla sometido–, y a que no conoce lo que en verdad es

menor que antes, y en cuya virtud también, una vez dada esa idea, el alma es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra.” (*Ética*, parte III, Definición general de los afectos, p. 278). Por otra parte, la servidumbre es “la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor” (*op. cit.*, parte IV, prefacio, p. 283).

⁵⁸ Como lo anunciamos al inicio de este capítulo, el método es una herramienta de la razón que sirve para saber qué es la idea verdadera de las cosas, reconocerla y saber cómo llegar a ella, esto es, en utilizar el procedimiento correcto para alcanzarla, tomando como punto de partida la existencia de la materia y como fin su conocimiento preciso. Por lo tanto, el método consiste, en primer lugar, en conocer la *idea verdadera* de las cosas y, en segundo, en emplear los medios adecuados para lograrlo, lo que no es otra cosa que investigar cuál es la mejor forma para conocerlas. De ahí que Spinoza se dedique a buscar entre las diferentes formas por las que percibimos la realidad la más adecuada para conocer las cosas. Tras reflexionar sobre el tema, advierte que existen diferentes formas de percepción, de entre las cuales, por eliminación, recogerá la más apropiada para sus fines. Estas formas son: La percepción “por experiencia vaga”, que es aquella que obtenemos por medio de los sentidos y que nos presenta una imagen confusa del mundo; la percepción “por signos” o “de oídas”, que es producida por las imágenes que se forman en nuestra mente al leer o escuchar las palabras y por información que nos llega de segunda mano sobre el mundo exterior; la denominada por él como *Segundo tipo de conocimiento*, que se funda en “naciones comunes” e ideas adecuadas de las cosas” y, finalmente, el *Tercer tipo de conocimiento*, o llamado también *ciencia intuitiva*. En este sentido, cabe mencionar que las dos primeras, que componen el *Primer tipo de conocimiento*, son básicamente, la opinión y la imaginación y no son los más certeros porque no permiten alcanzar a comprender la esencia de las cosas ni la causa de ellas. Por otra parte, el *Segundo tipo de conocimiento* es un poco más útil que el primero, ya que, si bien permite colegir las causas que han dado lugar a una cosa y es un conocimiento derivado de la razón, no nos revela con exactitud el porqué de las cosas o de dónde han surgido específicamente las causas que dan origen a un efecto determinado. Sin embargo, el *Tercer tipo de conocimiento*, a diferencia de los dos anteriores, sí nos permite conocer adecuadamente –claramente– la esencia de las cosas, sus causas directas y su por qué (*Tratado de la reforma del entendimiento*, parte I. 18-20, pp. 81-82; *Ética, cit.*, parte II, prop. XL, escolio II, p. 164).

bueno para él. Dicho en otros términos, cuando el hombre comprende que forma parte de un universo regido por las leyes de la naturaleza y que se halla sujeto necesariamente a ellas, entiende entonces que es precisamente en su cumplimiento donde se encuentra su libertad, ya que, al obrar en concordancia con ellas, se convierte en una *causa adecuada* de la infinita serie de fenómenos que constituyen la realidad y, además de esto, puede utilizar las leyes naturales en su favor cuando sea posible en caso de que éstas afecten su vida, ya que, a partir de su conocimiento, puede sortear con éxito las dificultades que le ocasionen los fenómenos del mundo exterior.

En suma, el conocimiento adecuado de las cosas obtenido a través de la razón le permite al hombre reaccionar adecuadamente frente a las circunstancias y frente a sus propios sentimientos, tomar la vida no con resignación, sino con valor y sensatez y reconocer lo que se *debe* hacer, no entendiendo el deber como un imperativo moral, sino como aquello que le es conveniente –necesario diría Spinoza– al ser mismo, lo que significa conocer el lugar que ocupa en el orden natural de las cosas.⁵⁹ Por lo tanto, la continua y suprema alegría, –la *beatitudo*– consiste en que el hombre reconozca que forma parte de un gran todo que es Dios o la Naturaleza (*Deus sive natura*⁶⁰), que conozca de manera adecuada las leyes por las que se rige a fin de hallarse en armonía con el resto de los elementos que la componen y que perfeccione su entendimiento para lograr este objetivo. Con esto, además de alcanzar el sumo bien, el hombre conquista su libertad, ya que sus acciones estarán acordes a las leyes de la naturaleza y, por contraparte, el resto de los componentes del universo lo afectarán de manera positiva.

Debido a lo anterior, para Spinoza, el hombre guiado por la razón no solamente llega al *amor intelectual a Dios* (la unión inmediata con Dios a través de

⁵⁹ “Hay [una diferencia] –afirma Spinoza– entre el hombre que se guía por el sólo afecto, o sea, por la opinión, y el hombre que se guía por la razón. El primero, en efecto, obra (quiéralo o no) sin saber en absoluto lo que se hace, mientras que el segundo no ejecuta la voluntad de nadie sino sólo la suya, y hace sólo aquellas cosas que sabe son primordiales para la vida y que, por esa razón, desea en el más alto grado. Por eso llamo al primero *esclavo*, y al segundo *libre*” (*Ética*, parte IV, prop. LXVII, escolio, p. 359).

⁶⁰ “*Aeternum namque illud et infinitum ens, quod Deum sive natura apellamus, eadem, qua existit, necessitate agit.*” (El ser eterno e infinito al que llamamos Dios o Naturaleza obra en virtud de la misma necesidad por la que existe, *op. cit.*, parte IV, prefacio, p. 285)

la razón), vale decir, la verdadera felicidad, sino que también alcanza la verdadera *libertad* porque logra deshacerse del yugo que le imponen los afectos a fuerza de neutralizar sus efectos tanto en la mente como en el ánimo.⁶¹ Ciertamente, a diferencia del hombre que vive bajo la esclavitud de los afectos e indefenso ante el exterior, el hombre libre es aquél que entiende el mundo que lo rodea por medio de la razón, conoce la naturaleza de las cosas, su lugar en el universo y el orden de la infinita serie de causas y efectos que lo componen, lo que significa, en términos spinozianos, que conoce a Dios. Este conocimiento, además de librarlo de la incertidumbre provocada por la ignorancia de las leyes de la naturaleza, hace que su ánimo sea constante y tenga serenidad y contento ante los hechos que se le presentan, por lo que puede actuar frente a cualquier circunstancia de forma adecuada poseyendo un entendimiento claro y una mente ordenada, fuera del influjo nocivo de sus apetitos, tal y como lo describe al finalizar la proposición LXXIII de la cuarta parte de la *Ética*:

“El varón de ánimo fuerte [es decir, el hombre libre] no odia a nadie, no se irrita contra nadie, a nadie envidia, contra nadie se indigna, no siente desprecio contra nadie y no experimenta la menor soberbia. Ya que... todo el que se guía por la razón desea para los demás el bien que apetece para sí mismo. A ello se añade que... el varón de ánimo fuerte considera ante todo que las cosas se siguen de la necesidad de la naturaleza divina y, por ende, sabe que todo cuanto piensa ser molesto y malo, y cuanto le parece inmoral, horrendo, injusto, deshonesto, obedece a que su concepción de las cosas es indistinta, mutilada y confusa y por esta causa se esfuerza sobre todo por concebir las cosas como son en sí y por apartar los obstáculos que se oponen al verdadero conocimiento.”⁶²

⁶¹ *op. cit.*, parte V. prop. XXXVI, corolario, p. 419. En este tenor, siguiendo a Gilles Deleuze (*Spinoza. Filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 1984, pp. 66-70) entendemos que cuando Spinoza trata el tema de los afectos hace una distinción entre afectos que producen tristeza y alegría, los cuales aumentan o disminuyen la potencia del ser que las siente; sin embargo, en este apartado sólo hacemos referencia al primer tipo de ellas debido a su repercusión negativa, tanto en el ánimo como en la razón de los hombres. Por otra parte, decimos *neutralizar* y no *eliminar* los afectos debido a que es imposible lo segundo a causa de que los afectos provienen del deseo, que a su vez constituye la esencia del hombre mismo (*op. cit.*, parte III, definiciones de los afectos, p. 262).

⁶² *op. cit.*, parte III, proposición LXXIII, p. 366.

Por último, cabe mencionar que la crítica spinoziana a la concepción de la libertad como expresión de la libre voluntad y su definición como expresión de la necesidad no significa que el hombre se halle prisionero del destino e indefenso ante sus avatares, o que carezca de voluntad propia y actúe como un autómeta; al contrario, el hombre, a pesar de hallarse expuesto a las causas y azares de la realidad que condiciona su vida y la afecta a cada momento, tiene en todo momento el poder de decidir el cómo y el por qué de sus actos, tal y como lo dice cuando se refiere a la libertad como: “Una existencia firme, que nuestro entendimiento alcanza mediante la unión inmediata con Dios, a fin de poder producir en sí mismo pensamientos y fuera de sí efectos bien acordes con su naturaleza, sin que por ello, sin embargo, estén sometidos a alguna causa externa, por la que puedan ser cambiados o transformados.”⁶³

De igual forma, esta libertad no significa la eliminación absoluta de las pasiones sino la transformación de los afectos en pasiones positivas por medio del uso de la razón, o sea, a partir de un conocimiento adecuado de las cosas, de las leyes que rigen el orden de la naturaleza y de los principios de la naturaleza humana, lo que no sólo tiene como resultado la liberación del hombre de sus propios afectos, sino la conquista y el disfrute de la felicidad que Spinoza buscaba por medio de la filosofía. Es por ello que su *Ética* termina haciendo referencia a la estrecha relación que hay entre la libertad, la felicidad y el *amor intellectualis Dei*, (que no es otra cosa más que el conocimiento que la mente tiene de sí misma tomando a Dios como su causa) cuyo origen se encuentra en el conocimiento producido por la razón. En efecto:

“la felicidad consiste en el amor hacia Dios, y ese amor brota del tercer género de conocimiento [el conocimiento racional]; por ello, dicho amor debe referirse a la mente en cuanto que obra y, por ende, es la virtud misma... Además, cuanto más goza el alma de este amor divino, o sea, de esta felicidad, tanto más conoce, esto es, tanto más poder tiene sobre los afectos y tanto menos padece por causa de los afectos que son malos. Y

⁶³ *Tratado Breve*, parte II, cap. XXVI, 9, p. 167.

así, en virtud de gozar el alma de ese amor divino o felicidad, tiene el poder de reprimir las concupiscencias y, puesto que la potencia humana para reprimir los afectos consiste sólo en el entendimiento, nadie goza entonces de esa felicidad porque reprima sus afectos, sino que por el contrario, el poder de reprimir sus concupiscencias brota de la felicidad misma.”⁶⁴

⁶⁴ *Ética, cit.*, parte V, prop. XLII, p. 427.

II. El Estado y la libertad

Los fines de la organización política

En las primeras páginas de *La reforma del entendimiento*, Spinoza nos explica de la siguiente forma la relación que guardan en su proyecto filosófico la vida en sociedad con la búsqueda del *sumo bien* y del *bien verdadero*:

“Este es, pues, el fin al que tiendo: adquirir tal naturaleza [el *sumo bien*] y procurar que muchos la adquieran conmigo; es decir, que a mi felicidad pertenece contribuir a que muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y mi deseo. Para que esto sea efectivamente así es necesario entender la Naturaleza [es decir, la totalidad], en tanto en cuanto sea suficiente para conseguir aquella naturaleza [el *sumo bien*]. Es necesario, además, formar una sociedad, tal como cabría desear, a fin de que el mayor número posible de individuos alcance dicha naturaleza con la máxima felicidad y seguridad.”¹

Para el filósofo de Amsterdam una de las características que distinguen a los hombres es su necesidad de vivir en sociedad, debido a que su *connatus* –es decir, el impulso que anima a todos los entes a perseverar en su ser– los anima a unirse unos a otros para satisfacer sus necesidades. En este sentido, afirma en el *Tratado teológico político*, 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. No todos, en efecto, tienen igual aptitud para todas las cosas y ninguno sería capaz de conseguir lo que, como simple individuo, necesita ineludiblemente.”²

¹ *Tratado de la reforma del entendimiento, op. cit.*, p. 82

² *Tratado teológico político, cap. V*, p. 158.

De acuerdo con lo anterior, las acciones y el comportamiento de cada uno de los miembros de la sociedad se ven afectados por el tipo de influencia que ésta ejerce sobre ellos, lo que significa que su libertad y felicidad están supeditadas a la forma como las acciones y comportamientos de otros individuos influyen en su vida.³ En consecuencia, la conquista y el disfrute de la libertad y la felicidad no sólo dependen del conocimiento que se tenga del orden natural de las cosas y de los principios que gobiernan el comportamiento humano, sino también de la difusión que tenga entre aquellos que no lo poseen para que todos estén en condiciones de pensar y actuar adecuadamente (es decir, conforme a la razón), así como de la influencia positiva que tengan unos sobre otros a fin de que aumente la felicidad y la libertad de cada uno en lo particular. Sin embargo, la unión de los hombres en sociedad es un hecho que se da sin importar si son libres o esclavos de sus pasiones, por lo que es inevitable el surgimiento de conflictos entre ellos.

“Cada cual –dice Spinoza– existe por *derecho supremo de la naturaleza* y, por consiguiente, cada cual hace por derecho supremo de la naturaleza lo que de su naturaleza se sigue necesariamente y, por tanto, cada cual juzga, por derecho supremo de naturaleza lo bueno y lo malo, y mira por su utilidad de acuerdo con su índole propia, y toma venganza, y se esfuerza en conservar lo que ama y en destruir lo que odia.”

Este derecho supremo de la naturaleza no significaría ningún problema para la vida social si los hombres no se vieran gobernados por sus afectos sino por la razón, pero como esto no ocurre, sino más bien todo lo contrario, los seres humanos “son arrastrados a menudo en diversos sentidos y son contrarios entre sí, aún cuando precisan de la ayuda mutua.”⁴ Es por ello que los seres humanos necesitan vivir en sociedad para conservarse a sí mismos; sin embargo, paradójicamente, la vida social supone un peligro para esa misma conservación y para la poca o mucha libertad interior que ellos posean, ya que la *ley suprema de*

³ No olvidemos que, para Spinoza, los seres humanos, al ser modos del atributo divino *extensión* se ven afectados en su naturaleza por todos los entes extensos que lo rodean, incluso por aquellos que son de su misma especie.

⁴ *Ética, op. cit.*, parte IV, prop. XXXVII, escolio II, p. 328. Las cursivas son nuestras.

la naturaleza –es decir, el *connatus*– dicta que todos deben esforzarse por conservar y fortalecer su ser. Ahora bien, este principio, aplicado a los seres humanos, señala que cada uno tiene todo el derecho a procurarse cualquier cosa que necesite para cumplir este propósito e intentar hacerse de ella por todos los medios posibles (el *derecho supremo de naturaleza* del hombre). Por lo tanto, la búsqueda y disfrute de los bienes tangibles e intangibles que requerimos para cumplir con esta *ley suprema de naturaleza*, se vuelve arriesgada y dificultosa, debido a que será necesario enfrentarnos con quienes desean lo mismo que nosotros. En consecuencia, el *Estado natural* en el que viven los hombres se caracteriza por ser un estado de guerra continua donde cada individuo posee más o menos derechos sobre lo que hay fuera de él en la medida en que cuente con la suficiente capacidad de repeler las agresiones de sus enemigos.

“El derecho natural de cada hombre no se determina por la sana razón sino por el deseo y el poder. No todos, en efecto, están naturalmente determinados a obrar según las leyes de la razón, sino que, por el contrario, todos nacen ignorantes de todas las cosas y, antes de que puedan conocer la verdadera norma de vida y adquirir el hábito de la virtud, transcurre gran parte de su vida, aún en caso de que reciban una buena educación. Entretanto, sin embargo, tienen que vivir y conservarse cuanto puedan, es decir, según les impulse el apetito, ya que es lo único que les dio la naturaleza, que les negó el poder actual de vivir según la sana razón... Por consiguiente, todo cuanto un hombre, considerado bajo el solo imperio de la naturaleza, estime que le es útil, ya le guíe la sana razón, ya el ímpetu de la pasión, tiene el máximo derecho de desearlo y le es lícito apoderarse de ello de cualquier forma, ya sea por la fuerza, el engaño, las súplicas o el medio que le resulte más fácil y puede, por tanto, tener por enemigo a quien intente impedirle que satisfaga su deseo.”⁵

Como podemos observar, el estado de naturaleza constituye un serio obstáculo para alcanzar la libertad interior que tanto interesa a Spinoza, pues

⁵ *Tratado teológico político, cit.* cap. XVI, p. 336.

gracias al dominio que el miedo, la zozobra, la ira, el odio y muchas otras pasiones más tienen sobre el ánimo de los hombres, su vida en el estado de naturaleza no sólo se caracteriza por ser insegura y precaria, sino también por propiciar su esclavitud, ya que no pueden dedicarse a la búsqueda del *sumo bien* por no contar con las condiciones adecuadas para satisfacer sus necesidades inmediatas y tampoco tienen las garantías necesarias de que su autonomía pueda ser respetada y salvaguardada en caso de alguna agresión externa.⁶

La solución a este problema consiste en que los seres humanos abandonen el estado de naturaleza, estableciendo entre ellos un *pacto* donde se comprometan a renunciar al uso de su derecho natural, formen un *individuo compuesto* que concentre en sus manos la suma de todos los poderes individuales y que sea ejercido por uno o varios magistrados electos por la *multitud* –es decir, por todos los adherentes al pacto político– con el fin de garantizar la paz y la seguridad de la sociedad.⁷ Así pues, el derecho natural:

“Apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes, de suerte que no sólo pueden reclamar tierras, que pueden habitar o cultivar, sino también fortificarse y repeler toda fuerza, de forma que puedan vivir según el común sentir de todos... [Por lo tanto], *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, y que, por otra parte, cuando se le ordena

⁶ “En el estado natural, cada individuo es autónomo mientras puede evitar ser oprimido por otro y es inútil que uno solo pretenda evitarlos a todos. 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. Pues no cabe duda de que uno tiene tanto menos poder y, por tanto, tanto menos derecho cuantas más razones tiene de temer. Añádase a ello que, sin la ayuda mutua, los hombres apenas si pueden sustentar su vida y cultivar su mente.” *op. cit.*, cap. II, pp. 98-99.

⁷ “Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien... de tal modo que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que esos cuerpos están *unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos.*” *Ética, cit.*, parte II, prop. XIII, axioma II, definición, p. 133. Las cursivas son nuestras.

por unánime acuerdo, tiene que cumplirlo o puede ser forzado a ello. 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, etcétera.”⁸

Por lo tanto, podemos decir que el pacto que da lugar al Estado es la única forma por medio de la cual los individuos pueden disfrutar de la paz y la seguridad que necesitan para liberarse ellos mismos de sus afectos, lo que significa que el fin del Estado no es liberar a los hombres de la esclavitud de sus afectos, sino salvaguardar la libertad individual de cada uno de los miembros de la sociedad y crear las condiciones necesarias para que ellos mismos puedan liberarse individualmente, así como evitar que las acciones que se derivan de la servidumbre de los afectos dañen a otros.

Desafortunadamente, los beneficios que reporta a los hombres el pacto social, así como su racionalidad no son elementos suficientes para hacer que nuestro autor piense que todos los hombres pueden aceptar de buen grado el renunciar a su derecho natural y unirse al resto de sus congéneres para constituir el Estado. En efecto, como la mayoría de ellos no conducen su vida totalmente de manera racional, sus afectos los influyen para que rechacen lo que podría significar un bien para sus vidas. Por ende, es necesario, en opinión de nuestro autor, obligarlos a escoger “entre dos males el menor o entre dos bienes el mayor,” o en otras palabras, convencerlos para que se unan a la comunidad política apelando a su miedo al estado de naturaleza o a la esperanza de alcanzar por medio del pacto social la paz y la seguridad que todos necesitan para vivir tranquilamente. Así pues, dice Spinoza:

“Dado que los hombres se guían, como hemos dicho, más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque la guíe la razón, sino por una esperanza o un miedo común o por el

⁸ *op. cit.*, cap. II, pp. 98-100. Las cursivas son nuestras.

anhelo de vengar un mismo daño. Por otra parte, el miedo a la soledad es innato a todos los hombres, puesto que nadie, en solitario, tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse los medios necesarios de vida... [y es por eso que] los hombres tienden al Estado político.”⁹

En este punto, surge ineludiblemente la pregunta acerca de si la libertad de la que hasta ahora hemos hablado no se encontraría amenazada por la sujeción de los individuos al Estado, ya que, si bien con la obediencia a la autoridad estatal los hombres obtienen seguridad, también podemos decir que pierden su libertad por hallarse sujetos a la autoridad de un ente externo que les ordena lo que deben o no deben hacer. Spinoza responde a esta inquietud afirmando que la obediencia a la autoridad del Estado no es sinónimo de esclavitud ni servidumbre por tres razones. La primera es que, si bien el derecho natural de cada individuo se determina por el poder que posea, éste no es un derecho real, puesto que no hay garantía alguna de que sea respetado a menos que se constituya un pacto con el resto de los hombres donde se le reconozca; en segundo lugar, los súbditos del Estado no son esclavos porque el fin de la acción es lo que marca la diferencia entre un estado y otro. El hombre que se halla sujeto a las leyes del Estado obedece a un mandato producto de la razón y quien obedece una norma de la razón no puede ser esclavo, sino libre. En efecto:

“Quien es llevado por sus apetitos y es incapaz de ver ni hacer nada que le sea útil –afirma Spinoza–, es esclavo al máximo y sólo es libre aquél que vive con sinceridad bajo la guía de la razón. La acción realizada por un mandato, es decir, la obediencia, suprime de algún modo la libertad, pero no es la obediencia, sino el fin de la acción lo que hace a uno esclavo. Si el fin de la acción no es la utilidad del mismo agente, sino del que manda, entonces el agente es esclavo e inútil para sí. Ahora bien, en el Estado y en el gobierno, donde la suprema ley es la salvación del pueblo y no del que

⁹ *Tratado teológico político, cit.* cap. XVI, pp. 337-338; *Tratado político, cap.* VI, p. 131. Cabe resaltar que, según nuestro autor, a diferencia de la mayoría de los hombres, quienes guían su vida conforme a la razón no deciden unirse al pacto por el miedo o por la esperanza, pues entienden que la vida en el estado civil es más provechosa que la que se tiene en el estado de naturaleza. En efecto, “al hombre que se guía por la razón –afirma– no es el miedo lo que le lleva a obedecer, sino que, en la medida en que se esfuerza por conservar su ser según el dictamen de la razón –esto es, en cuanto que se esfuerza por vivir libremente– desea sujetarse a las reglas de la vida y utilidad comunes y, por consiguiente, desea vivir según la legislación común del Estado. El hombre que se guía por la razón desea, por tanto, para vivir con mayor libertad, observar las leyes comunes del Estado.” (*Ética, cit.*, parte IV, prop. LXXIII, pp. 365-366)

manda, quien obedece en todo a la suprema potestad no debe ser considerado como esclavo inútil, sino como súbdito”.¹⁰

El último argumento de Spinoza para dejar en claro que la idea de que la obediencia a la autoridad del Estado no es sinónimo de servidumbre consiste en que, en el momento en el que cada individuo decidió adherirse al pacto que constituye el Estado, “sólo renunció al derecho de actuar por propia decisión, pero no de razonar y de juzgar,”¹¹ puesto que ningún hombre puede evitar el pensar o a que surjan de él emociones y sentimientos; es más, aún cuando esto se pudiera lograr, quien aceptara renunciar a todo su poder, incluidas sus capacidades de pensar o de juzgar y cederla el pacto social, perdería su condición de hombre y se convertiría en esclavo del titular del poder del Estado.¹²

Por otro lado, si bien el fin del Estado consiste en proporcionar a los hombres la seguridad necesaria para vivir en paz, esto no significa que ambas se deban alcanzar a cualquier precio o pasando por encima de la dignidad del hombre ni que el garantizarlas sea su único fin. El fin último del Estado no consiste en dominar a los hombres con el miedo, sino todo lo contrario: librarlos de él para que puedan desarrollarse en forma plena; en otras palabras, el fin de la organización política es coadyuvar al desarrollo de la libertad del individuo garantizando la seguridad que necesita para usar su mente y su cuerpo de

¹⁰ *Tratado teológico político, cit.*, cap. XVI, pp.342-343.

¹¹ *op. cit.*, cap. XX, p. 415.

¹² “Nadie –afirma Spinoza–, podrá jamás transferir a otro su poder, ni por tanto su derecho, hasta el punto de dejar se ser hombre, ni existirá jamás una potestad suprema que pueda hacerlo todo tal como quiera.” En este sentido, afirma el filósofo, a lo más que puede aspirar el titular del poder del Estado, es a manipular los afectos de los súbditos del Estado a fin de lograr que hagan lo que él quiere, aunque no de manera absoluta. “Aunque no es posible mandar sobre las almas (*animus*) como sobre las lenguas, también las almas están de algún modo bajo el mando de la suprema potestad, ya que ésta puede lograr, de muchísimas formas, que la mayor parte de los hombres crean, amen, odien, etc., lo que ella desee. Por eso, aunque estas acciones son realizadas directamente por orden de la potestad suprema, muchas veces, sin embargo, como lo acredita ampliamente la experiencia, son hechas por la autoridad de su poder y bajo su dirección, esto es, por su derecho.... [y], aunque por lo dicho, nosotros concebimos con bastante amplitud la potestad y el derecho del Estado, nunca se logrará que exista uno tan poderoso que quienes estén a su mando tengan poder absoluto sobre lo que quieren.” (*op. cit.*, cap. XVII, pp. 353-356)

manera racional y para que no combata con los demás ni siga siendo presa de sus afectos, lo que significa que la comunidad política spinoziana tiene un fin moral, que es hacer que los hombres vivan, en la medida de lo posible, bajo principios éticos, es decir, racionales.¹³

Durante la Edad Media, los filósofos, teólogos y juristas recuperaron las definiciones sobre la ley y el derecho natural enunciadas por los filósofos grecorromanos –particularmente Cicerón y los estoicos del llamado segundo periodo como Séneca y Marco Aurelio– para establecer con base en ellas y en los textos fundamentales del cristianismo, un principio de autoridad que justificara la autoridad del papado en asuntos políticos, la primacía de la ley divina, de las opiniones de los Padres de la Iglesia y el derecho canónico por sobre cualquier tipo de norma, otorgando con ello mayor poder a la Iglesia en detrimento de cualquier tipo de organización política y rechazando cualquier tipo de organización política o régimen que no estuviera sujeto a los principios marcados por el catolicismo romano.¹⁴

Spinoza, con su teoría sobre el derecho y la ley natural, rompió con la concepción medieval del iusnaturalismo e inauguró, junto con Grocio y Hobbes la tradición iusnaturalista moderna, que rechaza la concepción medieval del derecho

¹³ En este sentido, Steven B. Smith considera que Spinoza “difiere notablemente de Hobbes en su idea de que la sociedad existe no sólo para evitar los males de la naturaleza, sino para facilitar la consecución de una armonía entre agentes racionales. El contrato no sirve únicamente para el fin primario de alcanzar la seguridad de las personas y propiedad, sino también para el fin, más elevado, de lograr una moralidad y una suerte de libertad racional entre los ciudadanos.” (*Spinoza y el libro de la vida, op. cit.*, pp. 184-185)

¹⁴ *vid.*, Luis Salazar Carrión, *El síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997, pp. 216-217; Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2003, pp. 33-35. Según la célebre definición que Cicerón hace de la ley natural en *De la República* [libro III, XXII, 33, UNAM, México, 1984, p. 77] (“la verdadera ley es la recta razón congruente con la naturaleza, difundida en todos, constante, sempiterna, la cual, ordenando, llama al deber [y], vedando, aparta del fraude”), cada ser humano está en posibilidad de reconocer (gracias a la razón) cuáles son los *oficios* (obligaciones o deberes) que le impone esta ley a fin de vivir de acuerdo al orden natural de las cosas, lo que significa que aquellos individuos que tienen un mayor conocimiento sobre el orden natural de las cosas, es decir, los sabios, son los que saben mejor cuáles son los deberes u obligaciones de cada individuo (o grupo de ellos) conforme a ese mismo orden y, por lo tanto, se convierten en los más aptos para organizar y conducir la sociedad. Esta definición por excelencia del derecho natural “clásico” fue elaborada por el filósofo romano con base en las enseñanzas de los primeros estoicos griegos y recuperada por Lactancio, uno de los llamados Padres de la Iglesia, del cual fue tomada posteriormente por los filósofos, teólogos y juristas medievales.

natural como una forma de subordinar la política y el derecho a la teología y defiende la idea de que la ley natural no debe justificar la existencia de un orden supraterráneo que ordene la vida del hombre, sino que debe servir para obtener conceptos de validez universal que sirvan como bases sólidas para fincar sobre ellos el derecho positivo.¹⁵

Grocio y Hobbes criticaron la pretensión de los teóricos medievales de utilizar el derecho natural para justificar la existencia de un único orden social justo –es decir, de acuerdo con el orden de la naturaleza– y se esforzaron por separar la política y el derecho de la religión con el objeto de justificar la existencia de un orden político fundado en el reconocimiento de la autonomía de los individuos, así como en demostrar la posibilidad de establecer la existencia de un derecho cuya validez radique exclusivamente en la razón y no en entes ajenos a ella. Sin embargo, aunque la crítica de Spinoza a la concepción medieval del iusnaturalismo concuerda con varios planteamientos de estos autores, como podemos observar en la importancia que dan a la razón en la constitución del orden social y en sus ideas sobre la relación que existe entre el derecho natural y el poder, sus conclusiones son completamente diferentes a las planteadas por ellos.

Efectivamente, mientras Grocio consideraba que el derecho natural tiene su origen en la razón del hombre –el derecho natural es “el mando de la recta razón que indica la fealdad moral o la necesidad moral inherente a una acción cualquiera mediante el acuerdo o desacuerdo de ella con la naturaleza racional misma”–¹⁶ y el filósofo de Malmesbury justifica la necesidad de un pacto entre los hombres a fin de obligarlos a renunciar definitivamente a sus poderes individuales y formar un gran cuerpo artificial poseedor de un enorme poder que les proporcione paz y seguridad, el filósofo de Amsterdam, por su parte, estima que el pacto que da origen a la formación del Estado no debe tener como fin únicamente la paz y la seguridad, sino también la libertad, que es precisa a cada uno de sus signatarios para disfrutar de la independencia que necesita para disfrutar de la verdadera felicidad.¹⁷

¹⁵ Salazar, *op. cit.*, pp. 218-219.

¹⁶ Hugo Grocio, *De iure belli ac pacis*, apud, Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, México FCE, 2005, p. 279.

¹⁷ Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE, 2000 caps. XIV y XVIII, pp. 106 y 150.

La importancia de las instituciones

En el capítulo II de su *Tratado político*, Spinoza definió al Estado como “el derecho que se define por el poder de la multitud”, es decir, como la suma de los poderes individuales de cada uno de los miembros de la sociedad. Sin embargo, como apuntamos anteriormente, nuestro autor pensaba que a pesar de que los hombres prometían ceder sus poderes individuales en el momento del pacto, esto no es garantía de que vayan a cumplir su promesa o de que no puedan cambiar de opinión. En efecto:

“Si todos los hombres pudieran ser fácilmente conducidos por la sola razón y pudieran conocer la utilidad y necesidad suprema del Estado —afirma—, no habría nadie que detestara de plano el engaño [en caso de que éste sea el método utilizado para que se adhieran al pacto], sino que, por el deseo de este bien supremo, es decir, de conservar el Estado, todos cumplirían, con toda fidelidad y al detalle, los pactos y guardarían, por encima de todo, la fidelidad, supremo baluarte del Estado. Pero está muy lejos de que todos puedan ser fácilmente conducidos por la sola guía de la razón... De ahí que, aunque los hombres prometían, con indudables signos de sinceridad y se comprometían a ser fieles a su palabra, nadie puede estar seguro de la fidelidad de otro, a menos de que se añada otra cosa a su promesa.”¹⁸

Por lo anterior, Spinoza considera que el *plus* que se debe agregar al pacto a fin de asegurar la supervivencia del Estado es la renuncia irrestricta de todos los contrayentes a su derecho natural y depositar en un individuo o un grupo la suma de los poderes individuales para organizar racionalmente la vida en sociedad y garantizar la seguridad y la libertad de los ciudadanos cuando las circunstancias así lo requieran;¹⁹ lo que significa que en el momento de la constitución del Estado los adherentes al pacto, es decir, los ciudadanos, deben elegir autoridades a las

¹⁸ *Tratado teológico político*, cap. XVI, p. 340.

¹⁹ “Ninguna sociedad puede subsistir sin autoridad y sin fuerza y, por tanto, sin leyes que moderen y controlen el ansia de placer y los impulsos desenfrenados”. *op. cit.*, cap. V, p. 159.

que otorguen este supremo poder –a las que denomina como *las Supremas potestades*– para que lo utilicen con miras a alcanzar los fines por los cuales fue constituido el Estado y, en consecuencia, las obedezcan.²⁰

De esta forma, nuestro autor resuelve en términos generales la cuestión acerca del origen de la obediencia a la autoridad del Estado o dicho de otra forma, el problema de la obligación política.²¹ De esta situación, empero, se desprenden un par de preguntas que es necesario resolver: ¿quién o quienes son los que deben gobernar al Estado y cómo debe organizarse su labor? Para Spinoza ambas cuestiones son de gran importancia porque considera que escoger adecuadamente quiénes y cuántos deben ser los titulares de las *Supremas Potestades* y la forma en que han de ejercer el poder son situaciones de las que depende la conservación del pacto y, por lo tanto, la sobrevivencia del Estado, tal y como lo explica en el siguiente pasaje del *Tratado político*:

“Si la naturaleza humana estuviese constituida de suerte que los hombres desearan con más vehemencia lo que les es más útil, no haría falta ningún arte para lograr la concordia y la fidelidad. Pero, como la naturaleza humana está conformada de modo muy distinto, *hay que organizar de tal forma el Estado, que todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, quieran o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común; es decir, que todos, por propia iniciativa o por fuerza o por necesidad sean llevados a vivir según el dictamen de la razón. Lo cual se consigue si se ordenan de tal suerte los asuntos del Estado, que nada de cuanto se refiere al bien común se confíe a la buena fe de nadie*”.²²

En consecuencia, vemos que es necesario encontrar una forma de organizar el Estado de tal forma que las pasiones humanas no lo hagan desaparecer junto con la libertad de los individuos; por lo tanto, lo primero que

²⁰ Según Spinoza, los adherentes al pacto político reciben el nombre de ciudadanos “en cuanto gozan de todas las ventajas de la sociedad civil” y súbditos “en cuanto están obligados a obedecer los estatutos y leyes de la misma sociedad.” (*Tratado político*, cap. II, p. 99)

²¹ Para un tratamiento más a fondo del problema de la obligación política en Spinoza, *vid.*, Luis Salazar, “El problema de la obligación política en Hobbes y Spinoza”, en: *Diánoia. Revista de filosofía*, volumen XLVII, número 48, mayo de 2002, pp.67-88.

²² *Tratado político*, *op. cit.*, cap. VI, p. 132. Las cursivas son nuestras.

debe tomarse en cuenta a la hora de establecer las instituciones políticas (es decir, el conjunto de normas que regulan la existencia y el funcionamiento del Estado) es el grado de estabilidad y de seguridad que la comunidad política obtendrá con ellas. Ahora bien, para el autor del *Tratado teológico político*, cualquier forma de gobierno es buena siempre y cuando mantenga la estabilidad y la seguridad del Estado, por lo que resulta irrelevante en un principio el número de magistrados que atiendan sus asuntos siempre y cuando desempeñen su labor con base en principios racionales, conserven la paz y garanticen el bienestar de los ciudadanos. Efectivamente:

“Cuál sea la constitución de un Estado cualquiera se deduce fácilmente del fin del estado político, que no es otro que la paz y la seguridad de la vida... [Por lo tanto], aquél Estado en el que los hombres viven en concordia y en el que los derechos comunes se mantienen ilesos es... el mejor, ya que no cabe duda de que las sediciones, las guerras y el desprecio o infracción de las leyes no deben ser imputados tanto a la malicia de los súbditos cuanto a la mala constitución del Estado.”²³

Sin embargo, al hacer un análisis más minucioso de lo dicho por nuestro autor, podemos observar que, si bien considera que cualquier forma de gobierno es adecuada siempre y cuando garantice la paz y la seguridad de la sociedad, también reconoce que existen diferencias cualitativas entre ellas puesto que unas generan más estabilidad política que otras.

A fin de demostrar esta hipótesis, Spinoza dedicó los últimos capítulos de su inacabado *Tratado político* al análisis de las formas de gobierno aristotélicas, comenzando por la monarquía.²⁴ Respecto a este régimen, afirma que “si se

²³ *op. cit.*, cap. V, p. 127. Respecto a este tema, Peña Echeverría hace el siguiente comentario: “El problema que se plantea aquí [en el estudio de los regímenes políticos realizado por Spinoza en el *Tratado político*] no es el del Estado justo, sino el del Estado estable, puesto que... la virtud del Estado es su seguridad. Su monarquía, su aristocracia y su democracia [de Spinoza] no existen ni tienen por qué existir tal y como él las concibe; lo que el filósofo afirma es que, dado uno de estos regímenes políticos, debería de organizarse de acuerdo con un sistema de equilibrio de fuerzas, que él detalla, para conseguir su indefinida perpetuación.” (Francisco Javier Peña Echeverría, *La filosofía política de Espinosa, op. cit.*, p. 277)

²⁴ “De las formas de gobierno unipersonales solemos llamar monarquía o realeza a la que tiene en mira el bien público, y al gobierno de más de uno, pero pocos, aristocracia (bien sea por ser el gobierno de los mejores, o porque este régimen persigue lo mejor para la ciudad y sus miembros).

atiende a la paz y la concordia, interesa que todo el poder sea entregado a uno solo. [Pues] ningún Estado se mantuvo tanto tiempo sin ningún cambio notable como el turco y, a la inversa, ninguno ha durado menos que los Estados populares o democráticos y en ninguno se han producido tantas sediciones.”²⁵ Por lo tanto, el gobierno monárquico, a su juicio, garantiza de mejor forma la seguridad de los individuos y es más eficaz a la hora de tomar decisiones rápidas, sobre todo si se trata de la seguridad de todo el Estado, pues “la multitud sólo transfiere libremente al rey aquello que no puede, por sí misma, mantener en su poder, es decir, la solución de controversias y la rapidez de las decisiones.”²⁶

Sin embargo, así como para el filósofo el gobierno monárquico presenta estas ventajas, también posee dos grandes inconvenientes. El primero de ellos es el peligro latente de que se transforme en una tiranía encabezada por el mismo monarca o por una oligarquía, mientras que el segundo consiste en el posible surgimiento de desigualdades que a la larga provoquen conflictos sociales. En este sentido, nuestro autor afirma que el origen de estas desventajas radica en que un solo hombre es incapaz de concentrar en sus manos un poder tan grande, por lo que “el rey que la multitud eligió se rodea de jefes militares, consejeros o amigos, a los que confía la salvación propia y de la comunidad. Y así, el Estado que pasa por ser una monarquía absoluta es, en la práctica, una verdadera aristocracia, no manifiesta sino latente y, por eso mismo, pésima.”²⁷

Spinoza consideraba que una aristocracia latente es una pésima forma de

Cuando, en cambio, es la multitud la que gobierna en vista del interés público, llámase este régimen con el nombre común a todos los gobiernos constitucionales, es decir, república o gobierno constitucional (τῶν πολιτειῶν, πολιτεία)... De las formas de gobierno mencionadas sus respectivas desviaciones son: de la monarquía, la tiranía; de la aristocracia, la oligarquía; de la república (πολιτείας) la democracia. La tiranía, en efecto, es la monarquía en interés del monarca; la oligarquía, en interés de los ricos y la democracia en el de los pobres y ninguna de ellas mira a la utilidad común.” (Aristóteles, *La Política*, libro III, 7, 3-5, México, UNAM, 1963, pp. 78-79)

²⁵ *Tratado político*, op. cit., cap. VI, p. 133.

²⁶ op. cit., cap. VII, p. 155. Respecto a la eficacia de la monarquía para garantizar la seguridad de cada individuo, Spinoza afirma que “si los derechos estatales o la libertad pública sólo se apoyan en el libre soporte de las leyes, no sólo no tendrán los ciudadanos ninguna seguridad de alcanzarla, sino que incluso irá a la ruina. Porque una cosa es cierta: que ninguna sociedad es más desdichada que la que inicia su decadencia, a menos que, en un abrir y cerrar de ojos, caiga y se precipite en la esclavitud (lo cual parece imposible). Por eso también los súbditos ganarían mucho más transfiriendo todos sus derechos a uno, que estipulando unas condiciones vagas e inútiles o inválidas de libertad y abriendo así a sus sucesores el camino hacia la más cruel esclavitud.” op. cit., cap. VII, p. 153.

²⁷ op. cit., p. 133.

gobierno debido a que no está sujeta a ningún tipo de control legal, aunque comparado con la monarquía, un régimen de este tipo, establecido adecuadamente, presenta tres grandes ventajas. La primera es que en la aristocracia el poder supremo del Estado no se concentra en manos de una sola persona como en el gobierno monárquico, sino en las de un grupo, por lo que no se corre el peligro de caer en la tiranía; la segunda es que la estabilidad del cuerpo político no depende de elementos subjetivos como la salud, la personalidad o estado de ánimo del titular de las Supremas Potestades y la tercera es que las decisiones que toman los magistrados en la aristocracia son más racionales a causa de los acuerdos a los que pueden llegar con base en sus deliberaciones.²⁸

Por desgracia, a pesar de que en este régimen la estabilidad puede ser mayor debido a que el ejercicio del poder se encuentra repartido entre varios magistrados, esto no significa que carezca de desventajas. La primera de ellas es que, al igual que la monarquía, la aristocracia genera desigualdad entre los miembros de la comunidad política, lo que hace que la libertad de la mayoría corra peligro. La segunda es que la toma de decisiones en el seno del Estado puede llegar a complicarse (sobre todo en los momentos de peligro) por causa de las discusiones y las negociaciones que se deben llevar a cabo entre los magistrados a fin de tomar decisiones conjuntas y, finalmente, la tercera es que existe el peligro latente de que surjan conflictos y divisiones entre los magistrados encargados del gobierno del Estado.²⁹

²⁸ “El rey necesita ineludiblemente consejeros, pero este Consejo [el de los magistrados que gobiernan la aristocracia] no los necesita en lo absoluto. Además, los reyes son mortales, mientras que los Consejos son eternos; de ahí que el poder de un Estado, una vez que ha pasado a un Consejo suficientemente amplio, no retorna jamás a la multitud [como sucede en una monarquía durante el periodo de *interregnum*]... El mandato del rey, ya sea por su infancia, por su enfermedad, por su vejez o por otras causas, es con frecuencia precario; en cambio, el poder de este consejo se mantiene siempre mismo e idéntico... La voluntad de un solo hombre es sumamente variable e inconstante. Y precisamente por todo esto el derecho del Estado monárquico es sin duda la voluntad del rey explicitada; pero no toda voluntad del rey debe constituir un derecho. Ahora bien, esto no cabe aplicarlo a la voluntad de un Consejo bastante numeroso. Pues dado que (como acabamos de decir) este Consejo no necesita consejeros, es necesario que su voluntad explicitada no constituya derecho.” (*op. cit.*, cap. VII, pp.183-184)

²⁹ De acuerdo con Spinoza, en un régimen aristocrático “los patricios de cada localidad [es decir, los magistrados encargados del poder supremo del Estado], como acostumbra el humano deseo, se esforzarán en conservar y, si es posible, aumentar su derecho tanto en la ciudad como el Senado [la asamblea de los magistrados]. De ahí que intentarán atraerse a la multitud, administrando el Estado más bien con favores que con miedo y aumentar su propio número... [Por

En lo que al régimen democrático se refiere, desafortunadamente, no contamos con una exposición ordenada de las ideas de Spinoza porque murió justo en el momento en el cual se disponía a elaborar un análisis de él en su *Tratado político*. Sin embargo, las pocas referencias que hace de esta forma de gobierno en dicha obra y en el *Tratado teológico político* nos permiten darnos una idea acerca de lo que consideraba como sus características y sus ventajas, pero no sobre su correcta organización y su funcionamiento, por lo que pasaremos de largo ambas cuestiones.³⁰

La primera mención que Spinoza hace de la democracia en toda su obra se encuentra en el capítulo XVI del *Tratado teológico político*, donde se refiere a ella como parte del proceso que da lugar al nacimiento del Estado y afirma que:

“Se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto sea observado con máxima fidelidad, sin que ello contradiga al derecho natural, a condición de que cada uno transfiera a la sociedad todo el poder que él posee, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema, a la que todo el mundo tiene que obedecer, ya por propia iniciativa, ya por el miedo al máximo suplicio. El derecho de dicha sociedad se llama *democracia*; ésta se define, pues, como la asociación general de hombres que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede. De donde se sigue que la potestad suprema no está sometida a ninguna ley, sino que todos deben obedecerla en todo.”³¹

Esta declaración es muy importante porque a través de ella podemos observar que para Spinoza el surgimiento del Estado es consecuencia intrínseca de una decisión democrática, es decir, una decisión tomada de manera *voluntaria*

otro lado], como cada ciudad [en un régimen aristocrático] sólo cuida de sí misma y envidia a las demás, [no es extraño que] surjan entre ellas frecuentes discordias y pierdan el tiempo en discusiones, pues mientras los romanos deliberan se pierde Sagunto.” De igual forma, afirma el filósofo, “mientras unos pocos lo deciden todo según su propio gusto, perecen la libertad y el bien común, porque los talentos humanos son demasiado cortos para poder comprenderlo todo al instante.” (*op. cit.*, cap. IX, pp. 229-230.)

³⁰ *cfr. Correspondencia completa*, carta LXXXIV (de Spinoza a un amigo sobre el *Tratado político*), p. 196.

³¹ *Tratado teológico político*, cap. XVI, p. 341. Las cursivas son nuestras.

por *un grupo de individuos* que de manera *consensual* llegan al acuerdo de renunciar a derechos naturales individuales y deciden unificarlos a fin de crear un poder único y soberano que salvaguarde la libertad de todos. Sin embargo, esto no significa que la forma de gobierno del Estado sea forzosamente democrática, ya que la *multitud* tiene en todo momento el derecho de convertirse en titular del supremo poder del Estado o depositarlo en otras manos según le convenga. Ahora bien, en caso de que la *multitud* opte por la primera opción, entonces sí podríamos hablar de la instauración un régimen de gobierno democrático, cuya principal característica consiste en que “todos están obligados a obedecerse a sí mismos y nadie a su igual,” lo que en términos institucionales significa la creación de un equilibrio en el ejercicio del poder en el Estado y, por lo tanto, una garantía de la libertad de cada individuo derivada de la igualdad entre los adherentes al pacto político.³²

La afirmación anterior demuestra la principal característica de la democracia y su mayor ventaja; aunque cabe aclarar que no es la única que posee, ya que en un régimen de este tipo, donde el conjunto de los ciudadanos tiene en sus manos la titularidad del poder del Estado, las decisiones sobre los asuntos públicos son tomadas directamente por los afectados, es decir, por los ciudadanos mismos, lo cual no ocurre en la monarquía o en la aristocracia. Este hecho es de gran relevancia porque, a juicio de nuestro autor, la negación de esta capacidad ha servido como una justificación histórica para usar la mentira y el engaño como métodos para gobernar por parte de los monarcas y los aristócratas, así como también para que ignoren al resto de la población en el proceso de la toma de decisiones o sólo la tomen en cuenta por miedo a su reacción.

Para Spinoza, el monarca no puede ignorar la voluntad de la multitud si no es con peligro para su gobierno, ya que los hombres nunca ceden de manera total su poder. Esto constituye un límite al poder del Estado en general y del monarca en particular.³³ Mientras tanto, en el Estado aristocrático, el poder:

³² *op. cit.*, cap. V, p.159.

³³ *Tratado político, op. cit.*, cap. VII, p. 151.

“No vuelve nunca a la multitud ni se hace en él consulta alguna [a ella], sino que toda voluntad de su Consejo constituye derecho por sí sola y debe ser considerado como absoluto, sin restricción alguna. De ahí que sus fundamentos deben limitarse a la sola voluntad y juicio de dicho Consejo, sin que sea necesaria la vigilancia de la multitud, ya que ésta está excluida de todo consejo y votación. Así pues, la causa de que en la práctica, el Estado [aristocrático] no sea absoluto, no puede ser sino que la multitud resulta temible a los que mandan. Esta mantiene, por tanto, cierta libertad que reivindica y consigue para sí, no mediante una ley explícita, sino tácitamente.”³⁴

De igual modo, para Spinoza es necesario que en todo régimen político bien ordenado la autoridad de las *Supremas potestades* sea reconocida y respetada absolutamente, ya que, de otra forma, la vida del Estado se hallaría en constante peligro. En el caso de la monarquía y de la aristocracia esto sólo se puede lograr mediante el uso de argumentos ajenos a la lógica del pacto social o del interés común, debido a que los hombres, como ya sabemos, se encuentran bajo el influjo de sus pasiones y por ello no aceptan de buen grado prestar obediencia a otros hombres a pesar de las ventajas que puedan obtener de ello. Por lo tanto, el monarca o los aristócratas no pueden sustentar su autoridad solamente en principios racionales, es decir, en convencer a la población de las bondades de la vida en el Estado civil, sino que necesitan echar mano de otros argumentos de carácter *irracional*, como es el convencer a la gente de que ellos poseen un don sobrenatural que les da el derecho a gobernar.

A diferencia de los dos regímenes anteriores, en la democracia los engaños no son necesarios, ya que en ella, los hombres, al obedecer leyes que ellos mismos aprobaron y que se encargan de aplicar, se están obedeciendo a sí mismos, por lo que el respeto a las leyes no requiere mayor justificación que la utilidad pública y la rebelión contra las autoridades o la desobediencia a las leyes resulta absurda.

³⁴ *op. cit.*, cap. VIII, pp. 184-185.

“Toda la sociedad debe tener, si es posible, el poder de forma colegial, a fin de que todos estén obligados a obedecer a sí mismos y nadie a su igual, o bien, si son pocos, o uno solo quien tiene el poder, debe poseer algo superior a la naturaleza humana o, al menos, debe procurar con todas sus fuerzas convencer de ello al vulgo... [Por otra parte], como la obediencia consiste en que alguien cumpla las órdenes por la sola autoridad de quien manda, se sigue que la obediencia no tiene cabida en una sociedad cuyo poder está en manos de todos y cuyas leyes son sancionadas por el consenso general y que en semejante sociedad, ya aumenten las leyes, ya disminuyan, el pueblo sigue siendo igualmente libre, porque no actúa por autoridad de otro, sino por su propio consentimiento. Lo contrario sucede cuando uno solo tiene el poder sin límites, ya que entonces se ejecutan las órdenes del Estado por la simple autoridad de un individuo; de ahí que, a menos que estén educados desde el comienzo a estar pendientes de la palabra del que manda, difícil le será a éste establecer nuevas leyes cuando fuera necesario y quitar al pueblo la libertad una vez concedida”.³⁵

En consecuencia, podemos observar que sólo un Estado en el que el poder se encuentra en manos de todos los ciudadanos puede ser lo suficientemente equilibrado para asegurar la paz social. Es por ello que la democracia se muestra como la más preferible de todas las formas de gobierno, pues su distribución entre todos los adherentes al pacto genera mayor estabilidad política, lo que a su vez garantiza “que los hombres vivan en concordia y... que los derechos comunes se mantengan ilesos”, situación que no se presenta en la monarquía o la aristocracia porque la concentración del poder en manos de un grupo o un individuo hace que la existencia de la libertad sea tan precaria que en cada momento corre el peligro de desaparecer.³⁶

³⁵ *Tratado teológico político, op. cit.*, cap. V, pp. 159-160; Gerardo O. Matía Cubillo, *Baruch Spinoza: Teoría de los afectos y pensamiento político*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, Tesis de doctorado (mimeo), s. f., pp.138-146.

³⁶ *Tratado político, op. cit.*, cap. V, p. 127.

Con estas aseveraciones, el filósofo de Amsterdam se muestra ante nosotros como uno de los primeros defensores de la democracia en la historia del pensamiento político moderno, debido a que, para él, el grado de libertad individual que posea cada individuo en el seno del Estado depende de la capacidad que tengan sus ciudadanos para constituirse en una colectividad que se gobierna con base en ordenamientos dictados por ellos mismos, lo que significa que la conservación de la libertad individual requiere que los individuos formen parte de una comunidad política autónoma, o en otras palabras, de una comunidad que se gobierne a sí misma a través de un Estado democrático.

Para Spinoza, los hombres sólo pueden ser libres individualmente viviendo en un Estado libre de tiranos, dictadores u oligarcas, lo que significa que necesitan ser libres *políticamente* para disfrutar de su libertad individual. Esta idea, revolucionaria en su momento, reafirmó el carácter moderno del pensamiento político spinoziano puesto que distingue perfectamente la dimensión “pública” y “privada” del concepto de libertad que inicialmente propone. En efecto, la libertad spinoziana, entendida como el gobierno del hombre sobre sí mismo, es, desde el punto de vista “privado,” el gobierno de la razón sobre las pasiones, mientras que, entendida desde la perspectiva de lo “público” significa el gobierno que los hombres se dan a sí mismos en el Estado a través de la instauración de un régimen democrático.

Los límites al poder del Estado

En el capítulo XVI del *Tratado teológico político*, Spinoza describe cómo los hombres abandonan el estado de naturaleza y comienzan a vivir en el estado civil después del pacto político. Sin embargo, en los siguientes capítulos hace una aclaración sobresaliente al afirmar que en el momento de su establecimiento, los individuos sólo renuncian a su derecho a actuar por su propia cuenta pero no a pensar por sí mismos, puesto que el pensamiento forma parte intrínseca de la esencia humana, por lo que sólo podrían hacerlo despojándose a sí mismos de su condición humana.

“Nadie podrá jamás –dice Spinoza– transferir a otro su poder ni, por tanto, su derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre; ni existirá jamás una potestad suprema que pueda hacerlo todo tal como quiera. En vano mandarían a un súbdito que odiara a quien le hizo el favor y amara a quien le hizo daño, que no se ofendiera con las injurias, que no deseara liberarse del miedo y muchísimas otras cosas similares que se derivan necesariamente de las leyes de la naturaleza humana.”³⁷

Así pues, dado que es imposible que el Estado pueda gobernar los pensamientos y las emociones de los hombres, entonces resulta necesario “conceder... que cada uno se reserve muchas parcelas de su derecho, las cuales dependerán, por tanto, de su propia decisión y no de la ajena.”³⁸ De esto resulta que el poder del Estado tiene un límite, ya que no puede mandar sobre los pensamientos y los afectos humanos y tampoco puede evitar que los hombres refrenen su lengua. Por lo tanto, es necesario que las autoridades estatales reconozcan el derecho de cada individuo a pensar lo que quiera y a realizar otras acciones derivadas del libre ejercicio de esta capacidad, como profesar el credo que quiera y expresar sus ideas respecto de cualquier tema, pues:

“Aunque se admita que las Supremas Potestades tienen el 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 opinen, en consecuencia, tales o cuales afectos. No cabe duda de que ellas pueden, con derecho, tener como enemigos a todos aquellos que no piensan absolutamente en todo como ellas. Pero no discutimos sobre su derecho, sino sobre lo que es útil... [por lo que] todos negarán que se pueda hacer eso sin atentar contra el sano juicio de la razón.”³⁹

³⁷ *Tratado teológico político, op. cit., cap. XVII, p. 353.*

³⁸ *op. cit., p. 354.*

³⁹ *op. cit., p. 413.* El reconocimiento de la libertad de expresión se fundamenta sobre todo en la idea de que los hombres no pueden evitar expresar sus pensamientos. En efecto, “si nadie puede renunciar a su libertad de opinar y 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 profundo fracaso, que los hombres sólo hablen por prescripción de las

Por otro lado, nuestro autor considera que si las Supremas Potestades no reconocen estos derechos fundamentales, cometerían un grave error, ya que pretender gobernar sobre las mentes de los ciudadanos haciendo uso de los medios con los que cuenta sólo puede infundir terror y odio hacia el gobierno, lo que a la postre, se puede convertir en el germen de una rebelión en su contra. Por lo tanto:

“Si nadie puede renunciar a su libertad de opinar y pensar lo que quiera –dice nuestro autor–, 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 sólo hablen por prescripción de las Supremas Potestades, aunque tengan opiniones distintas y aún contrarias... [En consecuencia,] el Estado más violento será, pues, aquél en que se niega a cada uno la libertad de decir y enseñar lo que se piensa y será, en cambio, moderado aquél en que se concede a todos esa misma libertad.”⁴⁰

Tomando en cuenta estas reflexiones, podríamos pensar que la libertad del individuo en la filosofía spinoziana queda circunscrita únicamente al ámbito de las ideas, puesto que si bien es libre de pensar, opinar y creer lo que quiera, no puede pasar de las ideas o las palabras a los hechos, pero no es así.⁴¹ Esto se debe a que el reconocimiento de esas “parcelas de derechos” individuales de las que habla, también implica el reconocimiento del derecho que tiene cada persona de conducir su vida conforme al juicio de su razón, puesto que en caso contrario, se vería imposibilitado de emprender, en caso de que así lo decida, su búsqueda personal del *sumo bien*, es decir, la felicidad eterna e infinita y de conducir su vida conforme a principios obtenidos por medio de la razón.

supremas potestades, aunque tengan opiniones distintas y aún contrarias. Pues ni los más versados, por no aludir siquiera a la plebe, saben callar. Es éste un vicio común a todos los hombres: confiar a otros sus opiniones, aun cuando sería necesario el secreto.” (p. 414)

⁴⁰ *op. cit.*, p. 414.

⁴¹ “Nadie puede, sin atentar contra el derecho de las Potestades Supremas, actuar en contra de sus decretos; pero sí puede pensar, juzgar e incluso hablar, a condición de que se limite exclusivamente a hablar o enseñar y que sólo defienda algo con la simple razón y no con engaños, iras y odios, ni con ánimo de introducir, por la autoridad de su decisión, algo nuevo en el Estado.” (*op. cit.*, pp. 415-416)

Por otra parte, sin la libertad de pensamiento el desarrollo de las artes y los oficios, tan necesarios para lograr un mayor aprovechamiento de los esfuerzos humanos, sería imposible, así como el mejoramiento de la estructura del Estado, el ejercicio del gobierno y la corrección de los errores que pudieran cometer los magistrados en el desempeño de sus funciones o las fallas que pudiera tener el diseño institucional del Estado, ya que para todo ello se necesita la libertad de los prejuicios, el respeto al libre pensamiento y la libre actuación de los individuos dentro de los límites marcados por la ley.

“Supongamos –dice Spinoza– que alguien prueba que una ley contradice a la sana razón y estima, por tanto, que hay que abrogarla. Si, al mismo tiempo, somete su opinión al juicio de la suprema potestad (la única que incumbe dictar o abrogar leyes) y no hace, entre tanto, nada contra lo que dicha ley prescribe, es hombre benemérito ante el Estado, como el mejor de sus ciudadanos. Mas, si, por el contrario, obra así para acusar de iniquidad al magistrado y volverle odioso a la gente; o si, con ánimo sedicioso, intenta abrogar una ley en contra de la voluntad del magistrado, es un perturbador declarado y un rebelde.”⁴²

Como podemos ver, nuestro autor reconoce plenamente que las libertades individuales son básicas para el mantenimiento del Estado y estas son producto de la razón misma, por lo que tratar de coartarlas o eliminarlas es socavar los fundamentos de la sociedad política. Ciertamente, al suprimir las libertades individuales y crear con ello un clima de terror entre los ciudadanos, el Estado deja de cumplir sus funciones como salvaguarda de su seguridad, provocando que los hombres regresen virtualmente al estado de naturaleza, donde nadie puede buscar ni disfrutar del *bien verdadero* del que habla el filósofo en su propuesta metafísica, puesto que no cuenta con la suficiente seguridad para hacerlo, tal y como lo afirma en las páginas finales de su *Tratado teológico político*:

⁴² *op. cit.*, p. 416. “Esta libertad [la libertad de juicio o de pensamiento] es primordial para promover las ciencias y las artes. Éstas, en efecto, sólo las cultivan con éxito quienes tienen un juicio libre y exento de prejuicios.” (*op. cit.*, p. 418)

“De los fundamentos del Estado, anteriormente explicados, se sigue, con toda evidencia, que su fin último no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro, sino, por el contrario, librarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad; esto es, para que conserven al máximo este derecho suyo natural de existir y de obrar sin daño suyo ni ajeno. El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su mente 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.⁴³

En este punto, podemos observar cómo las ideas de nuestro autor sobre la libertad, a pesar de ser expuestas por separado en su propuesta filosófica, confluyen en un mismo punto, que es la realización del individuo a nivel personal y colectivo, pues con base en lo que explica en la *Ética*, la libertad individual, *grosso modo*, significa autonomía, es decir, el gobierno del hombre sobre sí mismo, lo cual sólo puede lograrse cabalmente en un Estado democrático donde los individuos continúan gobernándose a sí mismos pero ahora en *comunidad*, tal y como lo demuestra en el *Tratado político* y en los últimos capítulos del *Tratado teológico político*. Sin embargo, en esta última obra también reconoce que no basta con que los hombres sean libres políticamente para poder disfrutar de su libertad, sino que también necesitan ser libres respecto al Estado, ya que requieren un espacio mínimo de independencia para desarrollarse individualmente, por lo que recomienda el establecimiento de límites a la autoridad del Estado a través del reconocimiento de las libertades individuales como derechos inalienables del individuo, a riesgo de que, en caso contrario, el Estado deje de ser el garante de la libertad y se convierta en su ángel exterminador.

Spinoza se dedicó en dos de sus seis obras –sin contar su *Correspondencia* y su *Gramática de la lengua hebrea*– a reflexionar sobre temas

⁴³ *op. cit.*, p. 415.

bastante delicados para quienes se aventuraban a hablar de ellos aún en las Provincias Unidas del siglo XVII como eran el origen, la conformación y los fines del Estado, las formas de gobierno, la relación entre la religión y la vida civil y, particularmente, sobre la libertad de los individuos, la cual es, a nuestro juicio, el *leitmotiv* de toda su obra política. Por otro lado, si recordamos que, después de su salida de la comunidad judía, Benedictus se convirtió en una persona sospechosa para las autoridades civiles y eclesiásticas holandesas, resulta imposible no preguntarse cuál fue la razón por la que decidió ocuparse de estos temas.

Hasta el momento hemos resuelto esta pregunta a medias al demostrar cómo su teoría política es la materialización de su propuesta metafísica, cuyo objetivo principal es alcanzar la libertad y la felicidad verdaderas por medio de la filosofía. Sin embargo, la otra parte de esta respuesta podemos encontrarla en el entorno político y social de las Provincias Unidas en su época que influyeron en algunos momentos de su vida.

La defensa spinoziana de la *libertas philosophandi* (la libertad de filosofar) que es el tema principal del *Tratado teológico político*, no es únicamente el resultado de la solución que da su autor a una inquietud de naturaleza teórica, pues el “judío de Amsterdam”, como lo llamaba despectivamente su corresponsal en París, el físico Christian Huygens, tenía suficientes motivos personales para llevarla a cabo, como puede observarse en las páginas finales de esta obra. En ellas, el filósofo afirma de manera reiterada que, si bien la coacción de las libertades de pensamiento y opinión es perjudicial para los ciudadanos del Estado en general, también afecta de manera particular a los hombres “honestos” y “honrados” que “aman las virtudes y las artes” y que “las leyes que se dictan acerca de las opiniones, no se dirigen contra los malvados, sino contra los hombres honrados y... no se dictan para reprimir a los malintencionados, sino más bien para irritar a los hombres de bien”, declaraciones que cualquier lector enterado de la vida de nuestro autor podrá observar que son producto de su situación personal.⁴⁴

⁴⁴ *op. cit.*, p. 419; Steven Nadler, *Spinoza, cit.*, pp. 335-389.

Efectivamente, si echamos un vistazo a la biografía de nuestro autor y analizamos el contexto en el cual llevó a cabo sus reflexiones, podremos observar que los hombres “honestos” y “honrados” de los que habla tienen nombres y apellidos. Son sus amigos y compañeros de persecuciones, víctimas al igual que él de la intolerancia y el fanatismo religioso. Ejemplos de ello son, en primer lugar, Juan de Prado, médico judío de origen español que fue expulsado junto con él de la comunidad judía sefardí de Amsterdam; los pacíficos miembros de las confesiones perseguidas por la ortodoxia calvinista y la Iglesia Católica, entre los que destacan los llamados *Colegiantes*, grupo al que pertenecían varios amigos suyos; Adriaan Koerbagh, un pensador radical acusado de blasfemia por el consistorio calvinista de Ámsterdam y que murió en la cárcel, en 1669, un año antes de la publicación del *Tratado teológico político*, o él mismo, cuando fue expulsado de la comunidad *Talmud Torah* a causa de lo que los rabinos juzgaron como “horrendas herejías.”⁴⁵

Otro de los elementos que sin duda motivaron a nuestro autor a escribir el *Tratado teológico político* como defensa de la libertad individual frente a la tiranía y a la superstición fue su filiación política. Durante la década de 1660-70, se vivió en las Provincias Unidas un clima de confrontación política y social debido al enfrentamiento que había entre los partidarios de una república federal, dirigida por la aristocracia liberal holandesa y comandada por Jan de Witt, el *Gran Pensionario* de la Unión⁴⁶ y quienes apoyaban la instauración de una monarquía encabezada por la casa de Orange, que centralizara el poder político de las Provincias, mantuviera la ortodoxia en asuntos eclesiásticos y llevara a cabo una política exterior más agresiva que la llevada a cabo por el gobierno liberal de De Witt.⁴⁷

⁴⁵ Se ha mencionado la posibilidad de que el texto base del *Tratado teológico...* haya sido un escrito que presuntamente elaboró Spinoza como una apología frente a su expulsión de la sinagoga de Ámsterdam y que, posteriormente, su autor enriqueció hasta convertirse en la obra mencionada; sin embargo, no hay testimonios de que el filósofo hubiese presentado ante la *Ma'amad* escrito alguno o de que lo haya publicado, y menos aún, alguna evidencia que corrobore su existencia.

⁴⁶ El *Gran pensionario* o abogado del Estado (*Raadspensionaris*) de las Provincias Unidas, era un jurista encargado de preparar las actas de las reuniones de los Estados Generales (es decir, los representantes de las provincias), dirigir la burocracia central y conducir la política exterior, por lo que se le puede considerar como el jefe de gobierno de la República. Por lo general, este cargo le era conferido al Pensionario de la provincia de Holanda.

⁴⁷ *cfr.* Adriaan J Barnouw, *Breve historia de Holanda*, Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina S. A.,

Esta disputa entre los dos bandos por el futuro de la conformación del Estado Neerlandés, ya fuera como una especie de república federal donde el ejercicio del poder correspondiera a la aristocracia que tenía en sus manos los gobiernos de las provincias signatarias de la unión, o como una monarquía poseedora de un gran poder que centralizara la autoridad militar, fiscal, política y administrativa en perjuicio de la autonomía de las provincias, tuvo como campos de batalla el terreno religioso y el de la política exterior, principalmente, en los cuales el clero calvinista jugó un papel preeminente. En efecto, los pastores calvinistas ortodoxos atizaron en buena medida el rechazo popular por el gobierno de de Witt y sirvieron como apologistas de la monarquía, tomando como pretexto la supuesta mala conducción de los asuntos del Estado por parte del *Gran Pensionario* frente a la difícil situación que se vivía en la República a causa del desastre financiero y militar que significó la segunda guerra naval con Inglaterra (1665-67) y la posterior invasión francesa de 1672 que no terminó sino hasta 1678.

Mientras todo esto ocurrían, entre los años de 1665 y 1669, Spinoza se concentró en la redacción del *Tratado teológico político*, motivado, según le dice a su amigo Henry Oldenburg, por tres hechos principales:

“Por los prejuicios de los teólogos: pues sé que estos son un grandísimo impedimento para que los hombres puedan dedicar su espíritu al cultivo de la filosofía [y] por lo cual intento sacarlos a la luz y erradicarlos de los espíritus de las personas prudentes; [por] la opinión que tiene sobre mí el vulgo, el cual no se cansa de hacerme pasar por ateo: por ello procuraré también, en la medida de lo posible, extirparla de sus mentes; [y, por último, por] la libertad de filosofar y de decir lo que opinamos, que deseo afirmar por todos los medios; ya que los abusos de la autoridad y la petulancia de los predicadores fanáticos aspiran a suprimirla.”⁴⁸

Sin embargo, tras la publicación de esta obra, en 1670, los resultados que

1951, pp. 134-137; Bartholomew Landheer (dir.), *La nación holandesa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1945, pp. 161-163.

⁴⁸ Carta XXX (Spinoza a Oldenburg) en: *Correspondencia completa*, *op. cit.*, p. 100.

esperaba con este alegato a favor de los derechos individuales y la tolerancia religiosa fueron contraproducentes: la fama de Spinoza como ateo se propagó por toda Europa; “los abusos de la autoridad y la petulancia de los predicadores fanáticos” se hicieron más fuertes y los pastores ortodoxos de la Iglesia Reformada Holandesa se anotaron un doble triunfo con el nombramiento de *Estatúder* hereditario⁴⁹ a Guillermo III de Orange en 1673 y, sobre todo, con la caída del gobierno republicano de De Witt –por quien Spinoza sentía un gran aprecio–, en 1672, lo que desató una persecución contra los librepensadores y disidentes religiosos por parte del clero calvinista con un tácito consentimiento por parte de la casa de Orange.⁵⁰

Spinoza albergaba la esperanza de que su *Tratado teológico político* pudiera ser entendido y aceptado por hombres racionales, libres de prejuicios y de talante liberal.⁵¹ Sin embargo, la recepción que tuvo la obra entre los círculos intelectuales y políticos –por no hablar de los religiosos– de las Provincias Unidas no fue benévola en lo absoluto, ni siquiera aun entre sus miembros más liberales, tal como lo demuestra la opinión que tenía sobre ella el médico Lambert van Velthuysen, uno de los más destacados miembros de la aristocracia de Amsterdam y personaje de ideas progresistas, en una carta a su amigo Jacob Ostens sobre el *Tratado teológico político*:

⁴⁹ El *Estatúder* (*Stathouder*) o lugarteniente del Estado era el jefe del Ejército y la Marina de guerra. Cada provincia tenía el suyo, aunque los Estados Generales elegían uno para toda la República. Aunque también tenía atribuciones ejecutivas éstas eran reducidas y controladas por los Estados Generales y eran menores que las del *Gran pensionario*.

⁵⁰ Landheer, *op. cit.*, p. 163. La caída del gobierno de De Witt significó un duro golpe para Spinoza a causa de sus muchas simpatías hacia la causa liberal y republicana (que, según sus biógrafos, pudo desarrollarse desde sus años de aprendizaje con van den Ende) y por la relación de amistad que le unía con el *Gran Pensionario*, a quien según algunos biógrafos, daba lecciones de matemáticas y de quien recibía a su vez, una pensión de su propio peculio. De hecho, la turbación de Spinoza por la muerte de su amigo (ocasionada por una turba de fanáticos que lo asesinaron en las calles de la Haya) fue tal que, según se cuenta, motivó al autor de los *Principios de la filosofía de Descartes* a salir a la calle para pegar un manifiesto donde acusaba a la turba de ser *ultimi barbarorum*, (los últimos de los bárbaros), lo que impidió su amigo y casero, el pintor van der Spycx a fin de salvarle la vida. (Nadler, *op. cit.*, pp.410-430)

⁵¹ “He ahí, filósofo lector –dice Spinoza al finalizar el Prefacio de su *Tratado teológico*– los temas que someto a tu examen. Confío en que, por la importancia y la utilidad del asunto, tanto de toda la obra como de cada capítulo, serán bien acogidos... En cuanto a los demás [lectores, es decir, los no filósofos], no tengo especial interés en encomendarles mi tratado, ya que no hay nada que me haga esperar que les pueda agradar por algún motivo.” (*Tratado teológico político*, *op. cit.*, prefacio, p. 72)

“Está convencido el autor de este libro de que, para analizar con más éxito las opiniones que hoy dividen violentamente a los hombres en diversas facciones, conviene liberarse de todo prejuicio. De ahí que se haya esforzado por desembarazarse de toda superstición, habiendo llegado, por su excesivo celo en su lucha contra ésta a incurrir en el vicio contrario: para evitar toda sombra de superstición, creo que ha rechazado enteramente la religión. No ha llegado siquiera a las creencias religiosas de los Deístas, que hoy día (tales son los corrompidos usos de este siglo) abundan en todas partes... Pero no pienso que ningún deísta haya sido tan malvado ni se haya expresado nunca con tanta astucia y versatilidad en favor de esta causa funesta como el autor de ese discurso. Además, si no me equivoco, este hombre no comparte los fines de los deístas, pues no deja siquiera a los hombres el más mínimo elemento de culto religioso.”⁵²

La respuesta de Spinoza no fue menos dura que el juicio que hace Van Velthuysen acerca de él; aunque, como afirma Leiser Madanes, a pesar de que la crítica del médico de Amsterdam al *Tratado teológico político* desde una posición calvinista ortodoxa es amplia y realizada con seriedad, la respuesta del filósofo a las objeciones de su interlocutor no es tan puntual como podría esperarse y se concentra en un argumento en particular: el rechazo a su supuesto ateísmo a partir de una premisa tácita que se fundamenta en el estereotipo del ateo que tenían los europeos del siglo XVII, a saber: el ateo, dado que niega la existencia de Dios, no lleva ni puede conducir su vida de forma ética, es decir, no tiene moral alguna, puesto que toda moralidad se fundamenta en la idea de Dios y la religión revelada.⁵³

El fundamento de la defensa de Spinoza ante Van Velthuysen consiste en afirmar que él es un hombre virtuoso, y puesto que es virtuoso, no puede ser un ateo, puesto que en ningún momento ha negado la existencia de Dios y su modo de vida habla por él a su favor, lo cual no es el modo de vida que un ateo llevaría.

⁵² *Correspondencia completa*, carta XLII (Lambert Van Velthuysen a Jacob Ostens) pp. 121-122.

⁵³ Leiser Madanes, *El arbitro arbitrario: Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, Buenos Aires, Eudeba, 2001, pp. 228-231.

Según Spinoza, este hecho demuestra, además, que su crítico es una mala persona, ya que no puede concebir que los hombres puedan ser virtuosos sin el acicate de una recompensa o la amenaza del castigo.

“¿Acaso –se pregunta Spinoza al respecto– se desembaraza de toda religión quien afirma que hay que reconocer a un Dios sumamente bueno y hay que amarlo como tal con toda libertad de espíritu y que es en esto sólo en lo que consiste nuestra más alta felicidad y libertad? ¿Es irreligioso quien dice que el premio de la virtud es ella misma y que el castigo de la estupidez y de la debilidad es la estupidez misma? ¿Y lo es también afirmar que cada cual ha de amar a su prójimo y obedecer a los representantes de la Autoridad suprema?... Creo ver en qué cenagal se revuelca mi difamador... Se abstiene de cometer malas acciones como un esclavo: a pesar suyo y con un ánimo indeciso. Obedece a mandatos divinos y, por cumplir esa obligación espera una recompensa mucho más agradable que el mismo amor divino. Espera ser honrado por Dios tanto más cuanto más le repugnan y quebrantan su voluntad las buenas acciones que realiza. De ahí que él crea que todos los que no son retenidos por ese temor viven con desenfreno y abandonan toda religión.”⁵⁴

Para cualquier lector de la obra de Spinoza que tenga conocimientos sobre la historia de la filosofía política, puede resultar muy llamativa la similitud que hay entre los planteamientos de nuestro autor y los de dos filósofos en particular: John Locke y Jean-Jacques Rousseau. Hablar sobre las similitudes y las diferencias entre el pensamiento de Spinoza y el de ellos es un tema que merece ser abordado en calma y por separado, pues requeriría más tiempo y espacio del que hemos utilizado para llevar a cabo la presente investigación. Sin embargo, no podemos dejar de tocar esta cuestión aunque sea de modo tangencial, pues nos ayuda a demostrar la relevancia de la propuesta política spinoziana respecto a la relación entre el Estado tanto en su propia época como después de ella.

⁵⁴ *Correspondencia completa*, Carta XLIII (Spinoza a Ostens), pp.130-131.

Baruch Spinoza y John Locke son contemporáneos exactos. Ambos nacieron en 1632 y la situación por la que atravesaban sus respectivos países —el tránsito del feudalismo al capitalismo y el surgimiento del individualismo moderno— seguramente los llevó a preocuparse por las mismas cuestiones políticas, como el origen del Estado, la legitimación del poder político y la separación del Estado y las iglesias, por ejemplo, lo que se puede observar haciendo una lectura comparada de las obras en las que se dedicaron a hablar de estos temas. No obstante, a pesar de que en las obras de ambos la libertad individual juega un papel de excepcional importancia, existen dos grandes diferencias respecto a sus opiniones sobre la naturaleza de la libertad, las cuales los llevan a conclusiones distintas sobre la idea de los fines del Estado.

Para Locke, la libertad del hombre en su estado natural, es decir, en un estado presocial, “consiste en no verse sometido a ningún otro poder superior sobre la tierra [...] no reconociendo otra ley para su conducta que la de la naturaleza [es decir, la razón].”⁵⁵ Ahora bien, en obediencia a esta misma ley, que lo anima a proveerse de todo lo que tenga necesidad para su subsistencia haciendo uso de su libertad, es como se instituye el derecho de propiedad, “pues el esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos son auténticamente suyos [ya que], siempre que alguien saca alguna cosa del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, ha puesto algo de su esfuerzo [y] le ha agregado algo que es suyo propio.”⁵⁶

En consecuencia, la propiedad, según el filósofo inglés, consiste en el derecho del hombre a poseer cualquier cosa en función de lo que haya de él mismo en ella, es decir, del trabajo personal que haya invertido para asegurarse de su disfrute y existe independientemente de la existencia de un Estado. Sin embargo, “como la mayor parte de los hombres no observan estrictamente los mandatos de la libertad y la justicia, resulta muy inseguro y mal salvaguardado el disfrute de los bienes que cada cual posee en [el estado de naturaleza]”,⁵⁷ por lo

⁵⁵ *Ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid, Aguilar, 1979, cap. IV, p. 19.

⁵⁶ *op. cit.*, cap. V, p. 23.

⁵⁷ *op. cit.*, cap. IX, p. 93.

que el objeto de crear el Estado es proteger las propiedades individuales entre las que se cuenta el disfrute de las propias capacidades.

En contraste, Spinoza, a diferencia del Secretario de Lord Shaftesbury, no parte del supuesto de que el hombre sea en libre por naturaleza, sino que, por el contrario, se halla en un estado de esclavitud del que se debe esforzar por liberarse. Para lograrlo, empero, no le es suficiente llevar una vida conforme a la razón, sino que también necesita salir del estado de guerra continua y transitar hacia el Estado civil; organizar a éste de tal forma que se reconozca su derecho a conducir su vida de manera racional o que le permita dedicarse sin coacciones de ningún tipo a la búsqueda y el disfrute de la libertad, así como también liberarse del peligro de la tiranía por medio de la institución de un Estado democrático, pues los tiranos son el peor enemigo, no sólo de la libertad política, sino de la libertad de las pasiones.

Así pues, el fin del Estado para Spinoza consiste en salvaguardar la libertad de los individuos, ya que para asegurarla tuvieron que abandonar el estado de naturaleza y la falta de ella implicaría tanto el fracaso de la sociedad política como su disolución. De igual forma, podemos observar cómo en nuestro autor la definición de los fines del Estado en función de la propiedad es imposible, ya que en su opinión, antes de la existencia del Estado la propiedad simplemente no existe, pues no hay quien establezca en qué se fundamenta el derecho de posesión ni tampoco hay un ente que pueda garantizarles a todos el respeto de este mismo derecho, por lo cual el Estado se convierte en el agente que asigna el derecho de propiedad a todos los individuos y, con ello, en el organizador de la sociedad.

Spinoza y Locke dedicaron mucho tiempo al estudio del problema que significaba en su tiempo la tolerancia religiosa. Por circunstancias distintas, ambos eran partidarios de ella –Spinoza por la experiencia personal, Locke por la situación política de su país– y por eso se preocuparon por encontrar un sustento teórico que la presentara como una práctica beneficiosa para el Estado. De igual manera, ambos buscaron éste fundamento teórico en los Textos Bíblicos y coinciden en que no se puede confundir el poder político con la autoridad religiosa, pues el Estado y las iglesias persiguen fines diferentes y en que las iglesias

también deben someterse al poder soberano del Estado. Sin embargo, las posiciones desde las que los llevaron a cabo sus análisis y los fines por los que buscaban la aplicación de la tolerancia religiosa en sus sociedades son muy diferentes, ya que, mientras Spinoza, que no apoya ninguna posición religiosa, elabora su propuesta de la tolerancia en función de su teoría de la libertad y critica a todas las religiones por igual cuando propone la distinción entre religión falsa y verdadera, la posición de la que parte Locke es la de un cristiano protestante seguro de la veracidad de su credo y preocupado por garantizar que el libre ejercicio de la fe sea un derecho del que todos puedan disfrutar a excepción de los que practican el catolicismo, pues dicho credo es enemigo de la existencia del Estado y de todos aquellos que, como las iglesias surgidas de la Reforma Luterana, no comparten sus principios y prácticas.⁵⁸

La relación entre Spinoza y Rousseau ha sido estudiada por varios autores en los últimos años, debido a las coincidencias en algunos de sus planteamientos.⁵⁹ Sin embargo, nuestra intención no es hablar precisamente de ellas, sino de sus diferencias, particularmente sobre una, que se refiere a las causas que provocan el rompimiento del pacto concertado entre el individuo y el resto de la sociedad. Como lo señalamos en su momento, el filósofo de Ámsterdam consideraba que el rompimiento del pacto entre un individuo y sus semejantes se producía no sólo en el instante en el que se rebelaba contra la autoridad establecida, sino también cuando hacía uso de sus derechos individuales incitando a la rebelión contra la misma. En consecuencia, quien combate a la autoridad pública se opone a un ente al que la sociedad le ha conferido un poder de forma legítima para garantizar su libertad y su seguridad y por eso, el uso de la coacción por parte de la autoridad es lícito, pues tiene como fin acabar con un enemigo del Estado.

⁵⁸ Al respecto, Locke consideraba que “los papistas no deben disfrutar del beneficio de la tolerancia porque, si tuvieran el poder, pensarían que deben negarle ese beneficio a los demás. No sería razonable que tuviese la libertad de practicar su religión quien no reconoce como un principio el que nadie debería perseguir o molestar a otro por disentir de él en materia religiosa.” (*Ensayo y carta sobre la tolerancia*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 46)

⁵⁹ Entre los estudios que se pueden consultar al respecto, *vid.* Pierre Vernierre, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, Paris, Presses universitaires de France, 1954, 2 vols ; Madeleine Frances (“Les réminiscences spinozistes dans le Contrat social de Rousseau”, en *Revue philosophique de la France et de l'étrangère*, Paris, vol. CXXI, 1951) y María José Villaverde Rico, “Spinoza y Rousseau: Dos concepciones de democracia”, en: *Revista de Estudios políticos*, Madrid, núm. 116, 2002, pp. 85-106.

Por su parte, el pensador ginebrino no consideraba la rebelión como un rompimiento unipersonal del pacto, sino como un acto de desobediencia por parte de un individuo que debe ser corregido, ya que comete un acto equivocado con el que se daña a sí mismo y a los demás. Esto en virtud de que, para Rousseau, quien se rehúsa a obedecer las leyes y las acciones cuya fuente de autoridad es la voluntad soberana esta renunciando a ser libre, por lo que toda la sociedad tiene la obligación moral de ayudarlo a que no renuncie a ella mediante la coacción.⁶⁰ En consecuencia, el rompimiento de un individuo particular con el pacto sólo puede ocurrir en el momento en que renuncia a participar activamente en los asuntos públicos, pues la vida del Estado no depende únicamente de la obediencia de todos a la autoridad, sino también de su ocupación en los asuntos de la comunidad, ya que:

“Cuanto mejor constituido está el Estado –afirma–, más se imponen los asuntos públicos sobre los privados en el espíritu de los ciudadanos. Hay, incluso, muchos menos asuntos privados, porque al proporcionar la suma del bienestar común una porción más considerable al de cada individuo, le queda menos que buscar en los afanes particulares... [Por consiguiente], tan pronto como alguien dice de los asuntos del Estado: *¿a mí qué me importa?*, hay que considerar que el Estado está perdido.”⁶¹

⁶⁰ Jean Jacques Rousseau, “Del contrato social”, en: *Del Contrato Social, Discurso sobre las Ciencias y las Artes, Discurso sobre el Origen y los Fundamentos de la Desigualdad entre los Hombres*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, Libro I, capítulo VII, p. 42.

⁶¹ *op. cit.*, libro III, cap. XV, p. 119.

III. El sistema de la libertad

Religión, superstición y libertad

Para Spinoza, existe una estrecha relación entre el fenómeno religioso y la conservación de la libertad, de la cual surge una importante reflexión acerca de los peligros que corre y de los enemigos que la acechan. Es por ello que resulta necesario analizar cómo las opiniones de nuestro autor sobre la religión revelada en la forma del judaísmo y del cristianismo se relacionan con la teoría de la libertad que expone en su pensamiento político, ya que así podremos estar en condiciones de entender adecuadamente uno de los aspectos más interesantes del tema que nos ocupa.

De acuerdo con nuestro autor, la libertad interior –es decir, la libertad de los afectos–, el disfrute de la suprema felicidad y, sobre todo, la libertad política, tienen dos enemigos: el clero y la nobleza, debido a que a ambos les perjudica que los hombres sean libres del miedo y de la superstición o que sean capaces de gobernarse a sí mismos. Es por ello que, a diferencia de la democracia, donde los hombres son libres porque obedecen leyes que se han dado a sí mismos, en los regímenes monárquicos la nobleza necesita convencer al pueblo de que posee el derecho a gobernarlos y que éste tiene un origen supraterrrenal.

“Quinto Curcio –afirma Spinoza al respecto– ha señalado con acierto [que] *no hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición*. Nada extraño, pues, que, bajo pretexto de la religión, la masa sea fácilmente inducida, ora a adorar a sus reyes como dioses, ora a execrarlos y a detestarlos como peste universal del género humano... [y por lo mismo], el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud como si se tratara de su salvación y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su vida para orgullo de un solo hombre.”¹

¹ *Tratado teológico político*, Prefacio, p. 64.

Dicho de otra forma, el filósofo considera que la mayoría de los hombres imagina a Dios como un ente que se conduce de manera arbitraria y no lo concibe como la *Natura naturans* que obra de manera necesaria, lo que los lleva a pensar que la divinidad es presa de los afectos y que es proclive a ser persuadida para beneficiar a alguien en particular o para evitar ser dañada por ella. Los monarcas aprovechan esta situación para fomentar la superstición y provocar con ella el miedo entre la masa, a fin de mantener el control sobre ella, aprovechándose de su temor al castigo por desobedecer unos mandatos de origen supuestamente divino.

“Dado que [los hombres] –dice el filósofo– no han tenido nunca noticia de la índole de tales rectores [es decir, del orden natural necesario], se han visto obligados a juzgar... [la naturaleza divina] partir de la suya y así han afirmado que los dioses enderezan todas las cosas a la humana utilidad, con el fin de atraer a los hombres y ser tenidos por ellos en el más alto honor; de donde resulta que todos, según su propia índole, hayan excogitado diversos modos de dar culto a Dios, con el fin de que Dios los amara más que a los otros y dirigiese la naturaleza entera en provecho de su deseo ciego e insaciable avaricia. Y así este prejuicio se ha trocado en superstición, echando profundas raíces en las almas, lo que ha sido causa de que todos se hayan esforzado al máximo por entender y explicar las causas finales de todas las cosas. Pero al pretender mostrar que la naturaleza no hace nada en vano (esto es, no hace nada que no sea útil a los hombres), no han mostrado –parece– otra cosa sino que la naturaleza y los dioses deliran lo mismo que los hombres.”²

Spinoza considera que la propagación del miedo basado en la superstición es un medio muy eficaz que los nobles y los clérigos usan para esclavizar a los hombres, por lo que piensa que es necesario combatirla a fin de demostrar las verdaderas intenciones de quienes la predicán.³ Ahora bien, la forma como juzga

² *op. cit.*, p. 98.

³ “Nos extrañaremos, entonces, de que de la antigua religión no haya quedado más que el culto externo (con el que el vulgo parece adular a Dios más bien que adorarlo) y de que la fe ya no sea

que debe llevarse a cabo esta lucha es mediante un análisis crítico de los textos bíblicos para demostrar la naturaleza errónea de la superstición y distinguirla de la religión, la cual, si bien comparte con ella la misma naturaleza, tiene fines distintos a los suyos, tal y como explicaremos a continuación.

Para nuestro autor, existe una *religión verdadera* que es “la liberación mental y metafísica suprema” producida por la razón, es decir, el *amor intelectualis Dei* o amor intelectual a Dios del que habla en la *Ética*; sin embargo, en el *Tratado teológico político* Spinoza se preocupa por dejar bien clara la diferencia que hay entre ella y otras dos formas de religión que él identifica. La primera de ellas es la religión *falsa*, que es la superstición propiamente dicha, mientras que la segunda es la religión católica (universal) o *natural*, cuyo fundamento –en el caso del cristianismo y el judaísmo– está en las Santas Escrituras y consiste en una serie de principios básicos que ayudan a los hombres orientar su conducta para llevar una vida lo más parecida al *amor intelectualis Dei* pero no sirve para alcanzarlo, ya que es producto un conocimiento obtenido de manera indirecta y no garantiza que sus proposiciones sean completamente verdaderas.⁴

Spinoza rechaza tajantemente la superstición por las razones que ya explicamos, pero no está en contra de la religión natural porque piensa que es benéfica para la vida de los hombres debido a que les proporciona consuelo ante las vicisitudes de la vida y sirve como un conjunto de principios para que guíen su vida de manera más o menos adecuada. Sin embargo, como la frontera entre la religión natural y la superstición se pierde fácilmente debido a que ambas tienen un mismo origen, que es el conocimiento parcial y confuso de la naturaleza divina,

más que credulidad y prejuicios? Pero unos prejuicios que transforman a los hombres de racionales en brutos, puesto que impiden que cada uno use de su libre juicio y distinga lo verdadero de lo falso; se diría que fueron expresamente inventados para extinguir del todo la luz del entendimiento. ¡Dios mío!, la piedad y la religión consisten en absurdos arcanos. Y aquellos que desprecian completamente la razón y rechazan el entendimiento, como si estuviera corrompido por naturaleza, son precisamente quienes cometen la iniquidad de creerse en posición de la luz divina. Claro que, si tuvieran el mínimo destello de esa luz, no desvariarían con tanta altivez, sino que aprenderían a rendir culto a Dios con más prudencia y distinguirían, no por el odio que ahora tienen, sino por el amor hacia los demás; ni perseguirían tampoco con tanta animosidad a quienes no comparten sus opiniones, sino que más bien se compadecerían de ellos, si es que realmente temen por su salvación y no por su propia suerte.” (*Tratado teológico político*, prefacio, p. 67)

⁴ Spinoza llama a la superstición religión falsa porque consiste en un conjunto de ideas erróneas sobre la divinidad.

resulta necesario establecer claramente los límites entre ambas a partir de un análisis de los textos bíblicos, pues en ellos están enunciados los fundamentos de lo que él considera como la fe verdadera.

Antes de llevar a cabo esta labor, empero, es necesario contar con un método de estudio que nos permita obtener un conocimiento adecuado de tales textos, lo cual lo lleva a proponer un método de exégesis bíblica basado en principios racionales, es decir, partiendo de la premisa de que todo conocimiento acerca de las Santas Escrituras hay que sacarlo de ellas, de la misma forma como todo el conocimiento de la naturaleza surge de ella misma.⁵ Esto significa que para entender adecuadamente el mensaje de los textos bíblicos es necesario despojarlos de todo halo de misterio o de origen sobrenatural –ya que la experiencia demuestra que es posible identificar su historicidad– y que no se necesita otra cosa más que de la razón para entender su mensaje, tal y como lo afirma en el siguiente pasaje del *Tratado teológico político*:

“El método de interpretar la Escritura no difiere del método de interpretar la naturaleza, sino que concuerda plenamente con él. Pues así como el método de interpretar la naturaleza consiste primariamente en elaborar una historia de la naturaleza y en extraer de ella, como datos seguros, las definiciones de las cosas naturales, así también para interpretar la Escritura es necesario diseñar una historia verídica y deducir de ella, cual de datos y principios ciertos, la mente de los autores de la Escritura como una consecuencia lógica.”⁶

Los resultados de la aplicación de este método llevaron a Spinoza a las siguientes conclusiones. La primera es que la profecía no puede ser considerada como una fuente de conocimiento cierto y, por ende, puede ser obligatorio creer en ella. Efectivamente, la Revelación Divina es “el conocimiento cierto de una cosa revelado por Dios a los hombres,” al cual se puede acceder por medio de la razón o por la enseñanza de los profetas. Esto significa que la función del profeta es interpretar y divulgar esta revelación a todos aquellos que no pueden alcanzar a

⁵ *Tratado teológico político, op. cit.*, cap. VII, p. 196.

⁶ *op. cit.*, p. 195.

conocerla por medio del conocimiento racional; sin embargo, el conocimiento de las cosas que tienen los profetas tampoco es producto de la razón, pues lo obtienen a partir de palabras y figuras, lo que significa que es producto de la imaginación y, por lo tanto, erróneo. Ahora bien, como los profetas eran hombres honrados y muy piadosos, la veracidad de su mensaje se sustentaba en su calidad moral, por lo que el conocimiento de la naturaleza que ellos enseñaban no podía ser más que elemental y sencillo y su mensaje moral –derivado de este mismo conocimiento–, sólo podía servir para enseñar la obediencia y el buen comportamiento a la masa sin mayores preguntas y por medio de un lenguaje que pudiera comprender.

“No hay que creer –dice Spinoza refiriéndose a la situación del pueblo judío recién liberado del yugo egipcio– 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 la verdadera libertad y que una gracia o un don de Dios... Es decir, [Moisés] les enseñó de la misma manera que suelen hacer los padres con sus hijos que aún no tienen uso de razón. Es cierto, pues, que los judíos ignoraron la verdadera dignidad de la virtud y la verdadera felicidad.”⁷

La segunda conclusión es que la profecía no es una práctica exclusiva del pueblo de Israel –puesto que Dios puede revelarse al pueblo que sea de las mismas formas– y por eso la única diferencia que hay entre los judíos y los demás pueblos es que su profecía era la base de lo que el filósofo denomina como el derecho nacional del Estado hebreo. Esto significa que las normas que Moisés dio a los judíos bajo la figura del pacto entre Dios y los hombres eran de índole moral

⁷ *op. cit.*, cap. II, pp. 111-112.

y jurídica y que, a fin de obligar al pueblo a cumplirlas, el legislador les prometía la benevolencia divina si cumplían con estos preceptos o los amenazaba con la ira divina en caso de violarlas. Por lo tanto, con la desaparición del reino de Israel y el establecimiento del nuevo pacto entre Dios y los hombres por medio de Cristo, las normas establecidas por Moisés dejaron de ser obligatorias y las enseñanzas de los profetas no deben ser consideradas más que como apercibimientos de índole moral.

“Cuando decimos que Moisés... habló adaptándose a la capacidad de los hebreos, no pretendemos, sin embargo, negar que Dios les haya prescrito a ellos solos esas leyes del Pentateuco, ni que sólo les haya hablado a ellos, ni que, en fin, que los hebreos hayan visto cosas tan admirables como a ninguna otra nación la han sucedido. Sólo queremos decir que Moisés, hablando en esos términos y aduciendo esas razones, quiso amonestar a los hebreos a que se unieran más a Dios mediante un culto acorde con su mentalidad infantil. Quiero probar, además, que los hebreos no han superado a las demás naciones en ciencia y en piedad, sino en algo totalmente distinto; o (para hablar, como la Escritura, según su capacidad) que los hebreos no han sido elegidos por Dios, con referencia a los otros pueblos, para la verdadera vida y las sublimes especulaciones, aunque sí han sido reiteradamente amonestados, sino para algo totalmente distinto.”⁸

La tercera conclusión es que la ley divina no se encuentra en los textos de las Santas Escrituras, sino en la razón de los hombres, ya que ella es la que les enseña lo que deben hacer para alcanzar el *amor intellectualis Dei*. Para Spinoza, una ley en términos generales es aquello que hace que los individuos se comporten de cierta forma y con vistas a un fin determinado. Por lo tanto, si el fin que se busca alcanzar mediante un tipo de comportamiento es la conservación de la vida y del Estado, la ley de la que estamos hablando es una ley *humana*, pero en cambio, si el fin es alcanzar “el verdadero conocimiento y amor de Dios,”

⁸ *op. cit.*, cap. III, 18-119.

entonces esta ley no es humana, sino *divina*, ya que, a diferencia de la ley humana –que se llama así porque el hombre mismo se obliga a comportarse de determinada forma para conservar su vida y la existencia de la sociedad política a la que pertenece–, esta ley tiene su origen en la idea de Dios como potencia generadora de todo lo existente (*Natura naturans*). Ahora bien, como el conocimiento de la ley divina se alcanza por medio del uso de la razón, se entiende el por qué nuestro autor le otorga un carácter universal –puesto que su conocimiento está al alcance de todos los hombres– y considera que no es necesaria una profesión de fe de ningún tipo para obedecerla –puesto que se fundamenta en el conocimiento de la esencia y la causa de las cosas– ni requiera de prácticas rituales de ningún tipo, sino de la simple puesta en práctica de los principios éticos que se derivan de ella.⁹

Por último, Spinoza concluye que la preeminencia de la ley divina frente a la ley humana que predicán los clérigos es falsa, pues ambas son de naturalezas distintas y sus fines son diferentes. La ley humana, en efecto, es el conjunto de normas prescritas por los hombres con el objeto de regular su vida en sociedad y la ley divina es el ordenamiento de la conducta con base en la razón que permita alcanzar una paz y la felicidad duraderas. Por lo tanto, se entiende que el fin por el cual los religiosos se obstinan en enseñar esta doctrina es porque pretenden justificar su derecho a coartar la libertad que tienen todos los hombres a creer y pensar libremente, pues:

“Las leyes de Moisés constituían el derecho público de la patria [es decir, del pueblo de Israel] y por eso necesitaban para su conservación, cierta autoridad pública; puesto que, si cualquiera fuera libre de interpretar a su juicio los derechos públicos, no podría mantenerse ningún Estado, sino que se disolvería al instante y el derecho público se convertiría en privado. Pero la razón de ser de la religión es muy otra. Como no consiste tanto en

⁹ “Nuestro sumo bien y nuestra beatitud –dice Spinoza– [se reducen] al conocimiento y al amor de Dios. Por consiguiente, los medios exigidos para este fin de todas las acciones humanas, esto es, por el mismo Dios, en cuanto que nuestra idea no está en nosotros, se pueden denominar mandatos de Dios, porque nos son, por así decirlo, prescritos por el mismo Dios, en cuanto que existe en nuestra mente, y por esto también, en la forma de vida que se orienta a este fin, es denominada con toda razón, ley divina.” (*op. cit.*, cap. IV, p. 140)

las acciones externas cuanto en la sencillez y en la sinceridad del ánimo, no es objeto de ningún derecho ni autoridad pública. En efecto, la sencillez y sinceridad de ánimo no se infunde a los hombres ni por mandato de las leyes ni por la autoridad pública, y absolutamente nadie puede ser obligado por la fuerza o por las leyes a ser feliz, sino que para esto se requieren consejos piadosos y fraternos, una buena educación y, ante todo, el juicio propio y libre.”¹⁰

Después de leer todas estas conclusiones, no es de sorprender que muchos lectores de Spinoza llegaran a pensar que para el filósofo, el cristianismo o el judaísmo son religiones falsas y que el mensaje que contienen las Escrituras es erróneo. Sin embargo, nuestro autor rechaza por anticipado estas opiniones y declara que su intención no es atacar a estas confesiones o negar el valor de los textos bíblicos, sino demostrar cómo el clero y la nobleza han tergiversado su sentido para convertirlas en fuente de superstición y provocar miedo entre los hombres, en lugar de animarlos a practicar la virtud. Ciertamente, la Biblia, que contiene el mensaje que Dios ha transmitido a los hombres por medio de Cristo y de los profetas, es una exposición de principios de vida racional adaptada al entendimiento de la muchedumbre para motivarla a la obediencia y el recto comportamiento, lo que significa que la falsa religión que el autor del *Tratado teológico político* critica no es el judaísmo o el cristianismo, sino la manipulación del su mensaje con el fin de esclavizar a los hombres.

“Quienes consideran los Sagrados Libros [la Biblia], en su estado natural, como una carta de Dios –dice Spinoza–, enviada del cielo a los hombres, clamarán sin duda que yo he cometido un pecado contra el Espíritu Santo, puesto que he afirmado [con base en mi interpretación] que la palabra de Dios es engañosa, está truncada y adulterada y es incoherente; que nosotros sólo poseemos de ella algunos fragmentos y que, en fin, el original del pacto que estableció Dios con los judíos ha desaparecido. No dudo, sin embargo, que si quisieran examinar a fondo el

¹⁰ *op. cit.*, cap. VII, p. 220.

asunto, dejarían enseguida de clamar. En efecto, tanto la misma razón como las opiniones de los profetas y de los apóstoles proclaman abiertamente que la palabra eterna de Dios y su pacto, así como la verdadera religión están grabados por la acción divina en los corazones de los hombres, es decir, en la mente humana y que ésta es el verdadero texto original (*syngraphum*) de Dios, que él mismo ha marcado con su sello, a saber, con su idea, que es como la imagen de su divinidad.”¹¹

El análisis spinoziano de los textos bíblicos confirma, en primer lugar, que la filosofía se fundamenta en el conocimiento cierto de las cosas, mientras que las religiones natural y errónea surgen de una idea difusa e incompleta de las cosas. En segundo lugar, demuestra que la filosofía sirve para alcanzar el conocimiento de la idea verdadera de Dios por medio de la razón, mientras que la religión solo puede ofrecer una idea de la divinidad más o menos general –y por lo mismo, inexacta– dependiendo del tipo que sea. Por último, refuerza la propuesta de su autor respecto a la utilidad de la filosofía para establecer principios éticos basados en un conocimiento verdadero de las cosas con el fin de coadyuvar a la libertad del hombre.

Con su análisis sobre la naturaleza de los textos bíblicos, Spinoza llevó hasta sus últimas consecuencias una idea que surgió a partir de la Reforma Protestante: la Escritura puede ser leída y entendida por todos, por lo que nadie puede apropiarse de ella y monopolizar su interpretación. A partir de este planteamiento, el filósofo deduce que si cada persona cuenta con la suficiente capacidad para entender las Sagradas Escrituras, lo que significa que está en condiciones de formarse una idea personal de Dios y de determinar es la mejor forma de adorarlo. Por lo tanto, resulta absurdo tratar de imponer un conjunto determinado de prácticas o creencias sobre Dios a toda la gente. Si a esto agregamos, además, que para él la religión consiste en la obediencia a la ley divina, es decir, a los postulados de la razón expresados en las Santas Escrituras, entonces nadie puede ser considerado como hereje si practica el amor al prójimo y

¹¹ *op. cit.*, cap. XII, p. 288.

las buenas obras, ya que en esto se resume la ley mosaica y el mensaje de los profetas.

“Como la fe de cada individuo debe ser tenida por piadosa o impía únicamente en razón de la obediencia o de la contumacia y no en razón de la verdad o de la falsedad, y como nadie duda de que el temperamento humano es de ordinario muy variado y que no todos se contentan igualmente con todo, sino que las opiniones gobiernan de diversa forma a los hombres, puesto que las que suscitan en uno devoción despiertan en el otro la risa y el desprecio, se sigue que a la fe católica o universal no pertenece ningún dogma sobre el que pueda darse alguna controversia entre los hombres honrados. En efecto, los dogmas controvertidos pueden ser piadosos para uno e impíos para otro, ya que hay que juzgarlos únicamente por las obras. Por consiguiente, sólo pertenecen a la fe católica aquellos dogmas que la obediencia a Dios presupone sin excepción y cuya ignorancia hace absolutamente imposible esta obediencia. En cuanto al resto, sin embargo, cada cual debe juzgar como mejor crea ser confirmado en el amor de la justicia, puesto que se conoce mejor a sí mismo.”¹²

Como afirma acertadamente Leo Strauss, para Spinoza la religión está a medio camino entre la filosofía y la superstición, pues “el objetivo de la filosofía es la verdad y el objetivo de la fe o de la teología es la obediencia y la piedad, [debido que] el fundamento de la filosofía son las nociones comunes [y] el fundamento de la fe es la Escritura.”¹³ Esto significa que la filosofía no está supeditada a la teología, que la religión y la libertad de pensamiento no están en conflicto porque se ocupan de cuestiones distintas y que la separación del Estado y las iglesias no sólo es deseable, sino necesaria para la conservación de la libertad. En efecto, si el Estado confunde el ámbito de lo político con el de lo religioso, esto puede hacer que pierda su condición de imparcialidad y deje de ser el garante de la libertad de los ciudadanos para convertirse en juez y parte en las disputas religiosas, las cuales, por cierto, siempre son azuzadas por los clérigos, los cuales,

¹² *op. cit.*, cap. XIV, pp. 314-315.

¹³ Leo Strauss, *La crítica della religione in Spinoza*, Bari, Laterza, 2003, pp. 237-238.

curiosamente, casi siempre cuentan con el apoyo de los gobernantes en los regímenes monárquicos.¹⁴

Los límites de la libertad

A lo largo de los quince primeros capítulos del *Tratado teológico político*, Spinoza se dedicó a hacer un análisis histórico–filológico de la Biblia para encontrar en ella elementos que sustentaran su idea acerca de la importancia de distinguir lo político y lo religioso como ámbitos autónomos e independientes entre sí. Además de esto, también se propuso demostrar que los nobles y, sobre todo, los clérigos fanáticos, son enemigos de la libertad y del Estado, pues rechazan cualquier forma de pensamiento ajena a sus principios, buscan imponerle a los hombres reglas de conducta fundamentadas en supersticiones y pretenden controlar las mentes de los individuos para evitar que entiendan el mundo de forma diferente a como su religión lo dicta, pretendiendo de esta forma que su credo sea reconocido como la verdad absoluta e irrefutable.¹⁵

Sin embargo, aún después de enunciar su teoría sobre los fundamentos del poder político, definir lo religioso como parte de la vida privada de los individuos y negar tajantemente la confusión entre la política y la religión con base en las Sagradas Escrituras, a partir del capítulo XVI y hasta el final de su tratado, el

¹⁴ “¿Cuántos cismas no han surgido en la Iglesia de este hecho [de la intervención de la autoridad civil en asuntos eclesiásticos], sobre todo de que los magistrados han querido dirimir con leyes las controversias de los doctores? Porque, si los hombres no alimentaran la esperanza de traer en su apoyo a las leyes y a los magistrados y de triunfar, con el general aplauso, sobre sus adversarios y de conquistar honores, nunca lucharían con ánimo tan inicuo ni herviría en sus mentes tanto furor. Y esto no lo enseña sólo la razón, sino también la experiencia con ejemplos diarios. Leyes... con las que se impone qué debe creer cada uno y se prohíbe decir o escribir algo contra tal o cual opinión, han sido con frecuencia dictadas para condescender o más bien ceder ante la ira de aquellos que no pueden soportar a los caracteres libres, y que, por una especie de torva utilidad, pueden cambiar fácilmente la devoción de la masa sediciosa en rabia e instigarla contra quienes ellos quieren.” *Tratado teológico político, op. cit.*, cap. XX, p. 420.

¹⁵ “Los cismas no surgen de un gran amor a la verdad (fuente de camaradería y mansedumbre), sino del ansia profunda de mando. Por esos ejemplos está más claro que la luz del día que son más los cismáticos quienes condenan los escritos de otros e instigan, con ánimo sedicioso, al vulgo petulante contra los escritores, que estos mismos escritores que sólo pueden escribir para los hombres cultos y sólo invocan en su apoyo a la razón. Consta además, que son realmente perturbadores quienes en un Estado libre quieren suprimir la libertad de juicio, que no puede ser aplastada.” *op. cit.*, cap. XX, pp. 422-423

filósofo de Amsterdam continúa con su interpretación de los textos bíblicos, pero ahora con el doble propósito de demostrar la pertinencia de un equilibrio en el ejercicio del poder estatal para evitar que se haga un mal uso de él y evitar que la ausencia de límites a las libertades individuales hagan que peligre la libertad política de sus miembros.

Según la interpretación bíblica de nuestro autor, Moisés sabía perfectamente que si les enseñaba los principios de la ley divina a los hebreos como *doctor*, es decir, como filósofo, sería imposible que los recibieran de buen grado y los utilizaran para organizarse políticamente, pues eran hombres ignorantes. En cambio, si los revestía con el manto de la religión y los presentaba como decretos divinos que debían ser obedecidos estrictamente, so pena de castigo, la situación sería completamente distinta, por lo que la religión y las normas de conducta personal y colectiva del pueblo de Israel se confundían en razón de su ignorancia. En efecto:

“El derecho civil y la religión... eran, pues, una y la misma cosa en ese Estado. Es decir, los dogmas de la religión no eran enseñanzas, sino derechos y mandatos; la piedad era tenida por justicia y la impiedad por crimen e injusticia. Quien faltaba a la religión, dejaba de ser ciudadano y era tenido *ipso facto* por enemigo; quién moría por la religión, se consideraba que moría por la patria y, en general, no se establecía diferencia alguna entre el derecho civil y la religión. Por eso pudo este Estado recibir el nombre de teocracia, puesto que sus ciudadanos no estaban sujetos a otro derecho que el revelado por Dios.”¹⁶

De acuerdo con la lectura spinoziana del Pentateuco, la organización que Moisés dio al pueblo de Israel se basaba en cuatro principios que tenían como fin asegurar la existencia de lo que nuestro autor denominaba como el Estado hebreo. El primero de estos principios era la obediencia absoluta a la ley de Dios – es decir, a la ley del Estado– con el objeto de que la comunidad política no desapareciera por la muerte o la caída de sus líderes. El segundo establecía la

¹⁶ *Tratado teológico político, op. cit.*, cap. XVII, pp. 360-361.

división de las funciones de gobierno entre los sacerdotes y los gobernantes, la cual consistía básicamente en que los gobernantes no tenían derecho de consultar a Dios en el Tabernáculo ni de interpretar la ley mosaica, mientras que los sacerdotes no podían intervenir en las cuestiones militares o de gobierno a fin de evitar que la concentración del poder diera lugar al surgimiento de una tiranía. El tercer principio se trataba de otorgar a los magistrados el gobierno del Estado “en razón de su edad y virtud” para impedir el surgimiento de conflictos entre clases o estamentos. Por último, el cuarto principio se trataba de la conformación de un ejército de ciudadanos del Estado cuya conducción se llevaba a cabo con base en las disposiciones estipuladas en la ley mosaica, ya que de esta forma:

“Tanto el príncipe como todo el ejército no podían ser más atraídos por la guerra que por la paz, [pues] estaba formado sólo por ciudadanos y por lo tanto, eran los mismos hombres quienes administraban tanto lo relativo a la guerra como a la paz. De ahí que quien era soldado en el campamento era ciudadano en el foro y quien era jefe en el campamento era príncipe en la ciudad, [por lo que] nadie podía desear, pues, la guerra por la guerra, sino por la paz y defender la libertad.”¹⁷

Además de estos cuatro principios, el filósofo de Amsterdam pensaba que había tres factores que también coadyuvaban a la estabilidad del llamado Estado Hebreo: la igualdad en el derecho de propiedad, pues cada uno “tenía una parte

¹⁷ *op. cit.*, p. 373. La importancia que Spinoza le asigna al ejército como defensor de la libertad política frente a la amenaza de la tiranía se debe a la influencia que ejercieron sobre él las lecturas de Maquiavelo (de quien poseía una edición de sus obras completas), particularmente los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *El príncipe* y *Del arte de la guerra*, donde podemos encontrar el siguiente pasaje que coincide con las ideas que tenía nuestro autor respecto a la conveniencia de un ejército ciudadano: “Cuando por imperativo legal y de gobierno se han entregado las armas a los ciudadanos o a los súbditos, jamás han causado daños; al contrario, se han revelado útiles, contribuyendo a mantener por más tiempo la paz en los estados, que si se hubiera carecido de ellas. Roma fue libre durante cuatrocientos años y estaba armada; Esparta, ochocientos. Otras muchas naciones no han tenido ejército y, si no lo tienen propio, contratan a uno extranjero, y antes dañará el bien público éste que aquél, porque el segundo es más fácil de corromper y más pronto un ciudadano poderoso podrá valerse de él sin grandes dificultades para sus manejos, puesto que tiene frente a él a ciudadanos desarmados. Por otra parte, más tiene que temer una nación de dos enemigos que de uno, y la que se vale de un ejército extranjero teme al mismo tiempo al extranjero y al ciudadano... Y la que se sirve de su propio ejército, sólo puede temer al ciudadano.” Por último, Maquiavelo agrega que “todos los que crearon repúblicas o reinos tuvieron la seguridad de que serían sus habitantes quienes los defenderían con las armas.” (Nicolás Maquiavelo, *Del arte de la guerra*, Madrid, Tecnos, 2003, p. 29)

de tierras y campos igual a la del príncipe y cada uno de ellos era dueño siempre de su parte”; el odio a los extranjeros, el amor a la patria y a los conciudadanos que fomentaba la ley mosaica y, por último, la práctica de la obediencia a la ley en todos los aspectos de su vida, la cual hacía que los israelitas se sintieran “totalmente habituados a ella... [y que] no les debía parecer esclavitud, sino libertad, [por lo que] nadie deseaba [hacer] lo prohibido sino lo preceptuado.”¹⁸

Aunque Spinoza pensaba que la ley de Moisés era la más adecuada para conservar la existencia del pacto político, dadas las características del pueblo israelí, la confusión que había entre lo religioso con lo político provocó el surgimiento de conflictos que ocasionaron la desaparición de su Estado. En efecto, el nombramiento de los levitas como encargados del culto divino –y con ello, de todos los asuntos relacionados con la ley mosaica– en lugar de todos los primogénitos, fue motivo de inconformidad entre el pueblo, debido al mal comportamiento de aquellos. Esto lo aprovechó la nobleza israelita para hacer que el pueblo abandonara su religión, desobedeciera la ley de Moisés y, con ello aumentara su poder en desmedro de la autoridad del sacerdocio.

“Todos los dones que [los israelitas] tenían que dar a los levitas y a los sacerdotes –dice Spinoza–, así como el deber de rescatar a los primogénitos y de entregar por cada uno cierto dinero a los levitas y el hecho, finalmente, de que sólo los levitas tuvieran acceso a las cosas sagradas, les recordaba a diario [al pueblo de Israel] su impureza y repudio. Por otra parte, los levitas siempre tenían algo reprochable; pues no cabe duda que, entre tantos miles, se hallaban muchos teologastros impertinentes, por lo que el pueblo sentía curiosidad de observar las acciones de los levitas, que evidentemente eran hombres, y de acusarlos,

¹⁸ *Tratado teológico político, cit.*, pp. 376-377. En este lugar, Spinoza se refiere al pasaje bíblico conocido entre los judíos como la *Shemá* (*Deuteronomio* capítulo. 6, vers. 4-9) donde Moisés exhorta al pueblo de Israel a la obediencia y a la repetición, al estudio y a la meditación sobre la ley divina en todos los actos de la vida cotidiana. De igual forma, la opinión del filósofo respecto al tema de la propiedad entre los hebreos se fundamenta en la práctica del jubileo, expuesta en el capítulo 25 del libro de *Levítico* y que consiste, entre otras cosas, en que cada cincuenta años se presentaba la posibilidad de devolver las tierras o bienes raíces a sus dueños originarios o a sus familiares, o rescatarlas por una pequeña cantidad si estos las hubiesen vendido por necesidad.

como es habitual, a todos por culpa de uno. De ahí que surgieran constantemente comentarios y después el disgusto de tener que alimentar, sobre todo si los víveres eran caros, a hombres ociosos y odiados, con los que no tenían tampoco lazos de sangre... [lo que hizo que] el pueblo irritado y avaro comenzase a desfallecer y terminara abandonando un culto que, aunque era divino, le resultaba ignominioso e incluso sospechoso y que deseara uno nuevo. Nada extraño también que los príncipes, que siempre se las arreglan para conseguir el supremo derecho del Estado, le hicieran al pueblo todo tipo de concesiones e introdujeran nuevos cultos, en orden de atraerlo y alejarlo del pontífice.”¹⁹

El objetivo principal de las divisiones alentadas por la nobleza era disminuir el poder del sacerdocio, que se había convertido en “un Estado dentro del Estado” y concentrar en las manos de ella el poder de interpretar las leyes según le conviniera. Sin embargo, tras la desaparición de lo que nuestro autor denomina como el primer Estado de Israel, debido a la conquista de los Babilonios, los sacerdotes combatieron todo culto que no fuera el judaísmo entre los hebreos y se deshicieron de los príncipes para adueñarse del gobierno, lo que provocó el surgimiento de sectas religiosas que apoyaron a uno y otro bando, así como la tergiversación de la ley divina, que terminó transformándose en una fuente de superstición.²⁰

¹⁹ *op. cit.*, pp.379-380. Los pasajes bíblicos a los que alude Spinoza son *Exodo* cap. 32, vers. 15-28, *Números* cap. 8, vers. 1-20 y *Deuteronomio* cap. 18, vers. 1-8. En el primero de ellos se encuentra el relato acerca de cómo los varones de la tribu israelita de Leví mataron por orden de Moisés a alrededor de tres mil hebreos en castigo porque adoraron un becerro de oro. En el segundo, se relata la purificación y consagración de los levitas como encargados del culto a Jehová en sustitución de los primogénitos israelitas, quienes perdieron este privilegio por su idolatría. Por último, el tercer pasaje forma parte de la ley de Moisés que ordena al pueblo de Israel la manutención de los levitas en pago a su servicio sacerdotal, estableciendo las cantidades de alimentos que deben recibir por este concepto.

²⁰ El análisis spinoziano de la historia israelita probablemente se sustenta en las *Antigüedades judías* de Flavio Josefo, quien afirma que el surgimiento de las dos principales sectas religiosas judías de la antigüedad, los saduceos y los fariseos, se dio en el periodo posterior al cautiverio en Babilonia. Los saduceos, que pertenecían sobre todo a las clases acomodadas, se caracterizaban sobre todo por negar la resurrección de los muertos, mientras que los fariseos, que pertenecían a las clases populares, mantenían la posición contraria, pues eran más estrictos en sus códigos de conducta y seguían más escrupulosamente la ley mosaica que los primeros (Flavio Josefo, *Antigüedades judías*, vol. 2, Madrid, Akal, 2002, libro XVIII, 11-16, pp. 1080-1081). Nosotros consideramos que esta hipótesis es factible debido a que Spinoza fue un atento lector de esta obra

“[Los sacerdotes], una vez que adquirieron, junto con el principado, la potestad de administrar los asuntos del Estado y el derecho del principado, comenzó cada uno a buscar, tanto en la religión como en lo demás, su propia gloria, regulándolo todo con su autoridad pontifical y decretando diariamente cosas nuevas sobre las ceremonias, sobre la fe y sobre todo orden de cosas, pretendiendo que todo ello fuera tan sagrado y de tanta autoridad como las leyes de Moisés. De donde resultó que la religión degenerara en una superstición fatal y se corrompiera el verdadero sentido de las leyes. A lo cual se añadió todavía que, mientras los pontífices, al comienzo de la instauración del Estado, se abrían camino hacia el principado, hacían todo tipo de concesiones para atraerse a la plebe, por lo que aprobaban sus acciones, aunque fueran impías y adaptaban la escritura a sus pésimas costumbres.”²¹

Después de este análisis acerca de la historia del pueblo hebreo, Spinoza concluyó que, para asegurar la existencia del Estado y, con ello, la conservación de la libertad de los individuos, era necesario limitar el poder de los gobernantes, debido a que su propia naturaleza humana los hacía esclavos de sus pasiones y, por ende, propensos a pervertir el derecho para satisfacer sus intereses personales o de grupo. Por ello consideraba que era indispensable mantener en la medida de lo posible la igualdad entre los ciudadanos, sobretodo en lo relativo a la propiedad de las tierras y negarles a los magistrados la facultad de interpretar las leyes o de reformarlas, ya que de lo contrario tendrían todas las facilidades para aplicarlas a su conveniencia y pervertir el derecho a su antojo. En efecto:

(de la que tenía un ejemplar de la edición preparada por Erasmo de Rotterdam en 1540), lo que se puede comprobar por medio de las referencias que hace a la obra del historiador judeorromano en el *Tratado teológico político*.

²¹ *op. cit.*, cap. XVIII, p. 387. Con su crítica a las regulaciones y a las ceremonias que los sacerdotes introdujeron durante este periodo, Spinoza parece poner en duda la validez de dos de los fundamentos del judaísmo rabínico: El *Talmud*, que es una obra que contiene el conjunto de historias y prescripciones religiosas enunciadas desde el cautiverio en Babilonia y la *Mishnah* o ley oral, que es una interpretación de la ley de Moisés transmitida oralmente y que se considera como el complemento inseparable de la *Torah* o ley escrita.

“Quienes administran el Estado o detentan su poder, procuran revestir siempre con el velo de la justicia cualquier crimen por ellos cometido y convencer al pueblo de que obraron rectamente. Y esto, por lo demás, les resulta fácil, cuando la interpretación del derecho depende íntegra y exclusivamente de ellos. Pues no cabe duda de que, en ese caso, gozan de la máxima libertad para hacer cuanto quieren y su apetito les aconseja y que, por el contrario, se les resta gran parte de esa libertad, cuando el derecho de interpretar las leyes está en manos de otro y cuando, al mismo tiempo, su verdadera interpretación está tan patente a todos que nadie puede dudar de ella.”²²

Spinoza también recomendaba la creación de un ejército ciudadano cuyos soldados protejan la libertad política del pueblo, pues los príncipes, en su opinión, “sólo pueden subyugar al pueblo con la ayuda de un ejército pagado a sueldo y, por otra parte, nada temen más que la libertad de los soldados conciudadanos, por cuya virtud, trabajo y sangre se forjó la libertad y la gloria del Estado.”²³ Sin embargo, independientemente de estas consideraciones, la gran lección que el filósofo de Amsterdam extrae de este caso es que la religión, cuando se confunde con los asuntos políticos, termina dañando al Estado y provoca a la postre su desaparición. En consecuencia, resulta de vital importancia el evitar que los religiosos intervengan u opinen sobre los asuntos del Estado y que los gobernantes se abstengan de participar en disputas de carácter especulativo, sean religiosas o filosóficas.

La separación de la política y la religión no significa, empero, que lo religioso sea un ámbito fuera del alcance de la autoridad del Estado, ya que las iglesias deben reconocer su soberanía y sujetarse a su autoridad. Esto se debe a que el fin último del Estado es la protección de la libertad de los individuos y en razón de este mismo fin tiene derecho de utilizar todo su poder. Por lo anterior se entiende que la comunidad política posee todo el derecho de intervenir en los asuntos de las iglesias cuando considere que por la acción de una o varias de

²² *op. cit.*, pp. 370-371.

²³ *op. cit.*, pp. 372.

ellas las libertades de las personas están en peligro, con la única limitante de que no intervenga en cuestiones teológicas o de dogma. Ahora bien, por el contrario, las iglesias no pueden intervenir en los asuntos del Estado debido a que sus fines son practicar el culto divino y enseñar una doctrina que incite al buen comportamiento, lo que significa que sus líderes sólo podrían intervenir con derecho en los asuntos políticos si en el momento del pacto los hombres decidieran delegar todo su derecho en manos de Dios y nombrar a los clérigos como intermediarios entre ellos y la divinidad, tal como lo hizo el pueblo de Israel con Moisés.²⁴

“Es de incumbencia exclusiva de la suprema potestad –dice Spinoza– determinar qué es necesario para la salvación de todo el pueblo y la seguridad del Estado, así como legislar lo que estime para ello necesario. Por tanto, sólo a la potestad suprema incumbe también determinar en qué sentido debe cada uno practicar la piedad con el prójimo, esto es, en qué sentido está obligado a obedecer a Dios... Entendemos, además, que nadie puede obedecer adecuadamente a Dios, si no adapta la práctica de la piedad, a la que todo el mundo está obligado, a la utilidad pública, y si no obedece, por tanto, a todas las decisiones de la potestad suprema... Pero como ningún privado puede saber qué es útil para el Estado, sino por los decretos de las supremas potestades, por ser las únicas a las que incumbe dirigir los asuntos públicos, nadie puede practicar rectamente la piedad ni obedecer a Dios, a menos que obedezca a todas las decisiones de la potestad suprema.”²⁵

Por otro lado, así como resulta imprescindible la división del poder del Estado para conservar el pacto social, también lo es el establecer límites la libertad de los individuos, ya que de lo contrario, cualquiera puede justificarse de esta forma si intentara adueñarse del poder o perjudicar al Estado, ya que

²⁴ Sobre el establecimiento del pacto entre Dios y el pueblo de Israel, así como el lugar de Moisés como intermediario entre ambos, véase el capítulo XVII, del *Tratado teológico político*, p. 359-363.

²⁵ *op. cit.*, cap. XIX, pp. 402-403. En este sentido, Spinoza se refiere a la piedad entendida como culto externo a Dios y no como culto interno, que consiste en “los medios por los que la mente se dispone internamente a dar culto a Dios” y cuya práctica es decisión personal de cada individuo. (*op. cit.*, p. 397)

“también la majestad [del Estado] puede ser lesionada, tanto por las palabras como por los hechos. De ahí que si es imposible quitar totalmente esta libertad a los súbditos [la libertad individual], sería, en cambio, perniciosísimo concedérsela sin límite alguno.”²⁶

En este punto, coincidimos con Leiser Madanes en que Spinoza consideraba que si Dios permite que los hombres expresen libremente sus opiniones y lo honren cada uno a su manera, entonces también el Estado puede y debe reconocer el derecho que tienen todos los individuos de pensar, opinar y practicar libremente el culto que ellos quieran con la condición de que se sometan a las autoridades y cumplan con las leyes.²⁷ Sin embargo, como la libertad de pensamiento no puede ir más allá de la mente de cada individuo a menos que se exprese a través de actos o conductas y tampoco se puede coartar porque forma parte indefectible de la naturaleza humana, se entiende que los hombres sólo pueden ser juzgados por sus acciones y no por sus ideas, lo que significa que sólo la libertad de expresión y de culto pueden verse restringidas.

El establecimiento de límites a las libertades de expresión y de culto es, por principio, una tarea que sólo les corresponde a las autoridades del Estado, puesto que son las únicas facultadas por la voluntad popular para establecer e interpretar las leyes. Por lo tanto, nadie a excepción de ellas puede coartar el derecho que tienen todos los individuos de expresarse libremente y de profesar la fe que elijan. Por otro lado, como estas autoridades son las encargadas de velar por el mantenimiento del pacto social, el principio por el cual se deben guiar respecto a la limitación de estas libertades es el de la preservación del Estado, lo que quiere decir que sólo deben coartar el derecho a la libre expresión y a la libre práctica del culto en la medida en que las acciones de los individuos inciten al rompimiento del pacto, es decir, a la sedición. En este sentido, a partir de los fundamentos del Estado expuestos por Spinoza, podemos decir que este tipo de opiniones son:

“aquellas cuya existencia suprime *ipso facto*, el pacto por el que cada uno renunció al derecho a obrar según el propio criterio... [ya que] dichos

²⁶ *op. cit.*, cap. XX, pp. 414.

²⁷ Madanes, *op. cit.*, p. 124.

juicios implican... romper la promesa de fidelidad, tácita o manifiestamente hecha a la suprema potestad. [En contraparte], las opiniones que no llevan consigo el hecho, es decir, la ruptura del pacto, la venganza, la ira, etcétera, no son sediciosas; excepto quizá en un Estado de algún modo corrompido, en el que los supersticiosos y los ambiciosos, que no pueden soportar a los hombres de buena voluntad, han llegado a adquirir tanto renombre que su autoridad tiene más valor para la plebe que la de las potestades supremas.”²⁸

Con base en el derecho que tienen de establecer límites a las libertades individuales y guiadas por el principio de conservación del pacto político, las *Supremas Potestades* también pueden supervisar que el culto público no contravenga los principios fundamentales del Estado ni ponga en peligro su existencia. Asimismo, deben aprobar el nombramiento de los ministros eclesiásticos con esos mismos fines, pues “los ministros de la palabra de Dios son aquellos que, en virtud de la autoridad de las Supremas Potestades, enseñan al pueblo la piedad, tal como sus decretos la han adaptado a la utilidad del Estado.”²⁹

Como afirma Peña Echeverría, los límites que establecidos a las libertades individuales deben estar determinados por la racionalidad y el respeto a las formas legales.³⁰ Esto significa que no pueden ser aplicados por la autoridad de manera arbitraria pero también que no pueden utilizarse para perturbar de la paz social ni alterar la constitución del Estado, lo que no implica la persecución a los opositores al gobierno con la condición de que reserve para su fuero interno sus juicios y sus pensamientos, “que se limite exclusivamente a hablar o enseñar y que sólo

²⁸ *Tratado teológico político, op. cit.*, cap. XX, pag. 417. Al respecto, Madanes afirma que en la lógica del *Tratado teológico político* “hay expresiones que al ser pronunciadas implican que quien las pronuncia rompe con el pacto de soberanía. No son meras palabras que informan acerca de la opinión que, a juicio del hablante, merece el soberano; ni tampoco informan acerca del sentimiento que el hablante tiene hacia el soberano; tampoco son directivas que se imparten con el propósito de que otras personas eventualmente ejecuten determinada acción. Se trata de expresiones que en sí mismas equivalen a actos y, específicamente, a un tipo de acto: el rompimiento del pacto de soberanía,” por lo que deben ser consideradas como delito y, por lo tanto, castigadas por la autoridad. (Mदानes, *op. cit.*, pp. 183-184.)

²⁹ *op. cit.*, cap. XIX, p. 408.

³⁰ Peña Echeverría, *La filosofía política de Espinosa, op. cit.*, pp. 382-383.

defienda algo con la simple razón y no con engaños, iras y odios, ni con ánimo de introducir, por la autoridad de su decisión, algo nuevo en el Estado.”³¹

Como podemos observar, Spinoza es consciente de que la división del poder público y la limitación de la libertad individual pueden tener efectos contrarios a los que pretende, como el surgimiento de luchas internas que amenacen la libertad del Estado o la reducción de las libertades individuales, pero también sabe que una libertad sin límites no es libertad. Sin embargo, para él es más preferible correr estos riesgos que regresar al estado de naturaleza, donde la libertad simplemente no existe.³²

Spinoza y el republicanismo

El historiador inglés Quentin Skinner afirma que, a mediados del siglo XII, el historiador alemán Otón de Fresinga observó que en las ciudades del norte de Italia había evolucionado:

“Una forma de vida política enteramente opuesta a la suposición previa de que la monarquía hereditaria constituía la única forma de gobierno, [pues las ciudades] se habían vuelto ‘tan deseosas de libertad’ que se habían convertido en repúblicas independientes, gobernada cada una ‘por voluntad de los cónsules, antes que de los gobernantes’, a los que ‘cambiaban casi cada año’ para asegurarse de que ‘su afán de poder’ fuera contenido y se mantuviera la libertad del pueblo.”³³

De esta forma, fue como resurgió en Europa la forma de gobierno republicana, la cual tuvo su mayor auge y su desaparición durante la época del Renacimiento, es decir, entre los siglos XIV y XVI.

A la par del resurgimiento de la república como forma de gobierno, los pensadores italianos también desarrollaron el republicanismo como una teoría

³¹ *Tratado teológico político, op.cit., cap. XX, p. 415.*

³² “¿Qué institución –se pregunta el filósofo– ha sido jamás tan bien organizada que no pudiera surgir de ella inconveniente alguno? Quien pretende determinarlo todo con leyes, provocará más bien vicios que los corregirá. Lo que no puede ser prohibido es necesario permitirlo, aunque muchas veces se siga de ahí algún daño.” (*op. cit., p. 418*)

³³ Quentin Skinner, *Los fundamentos del poder político moderno*, México, FCE, 1993, p. 23.

política que lo justificara y estableciera sus principios, tal y como se puede ver en los escritos de autores escolásticos como Bartolo de Sassoferrato, Tolomeo de Lucca y Marsilio de Padua.³⁴ Estos pensadores ayudaron a las ciudades del llamado *Regnum italicum* a rechazar la autoridad del Emperador elaborando, en palabras de Skinner, “toda una gama de armas ideológicas con las que trataron de legitimar [su] continuada resistencia a su Soberano nominal.”³⁵ Sin embargo, las mayores contribuciones al pensamiento republicano fueron realizadas en la segunda mitad del siglo XV y la primera del siglo XVI por autores como Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Bracciolini Poggio y, sobre todo, por Francesco Guicciardini y Nicolás Maquiavelo, quienes se inspiraron en la historia de la República Romana y en el pensamiento de los autores clásicos para defender esta forma de gobierno frente a la transformación de muchas ciudades-estado en principados.³⁶

Tras la desaparición del gobierno republicano en las ciudades-estado del norte italiano –de las cuales sólo Venecia lo conservó hasta su desaparición como ciudad-estado a finales del siglo XVIII–, el desarrollo del republicanismo como teoría política pasó de Italia a Inglaterra, donde fue utilizado como bandera por los parlamentarios en su lucha contra el monarca en la revolución de 1642-49 y como

³⁴ El republicanismo es una corriente de pensamiento que tiene sus orígenes en la historia romana. De acuerdo con Cicerón, la república, la *res publica*, es la cosa pública, “la cosa del pueblo, [que no es] toda agrupación de hombres congregada de cualquier manera, sino la agrupación de una multitud, asociada por un consenso de derecho y la comunidad de intereses” (Cicerón, *De la república*, *op. cit.*, I, XXV, p. 39). Ahora bien, el pueblo, para el célebre orador latino, puede encargar la conducción de la *cosa pública* a uno solo, a un grupo o conservarla él mismo, lo que implica la adopción de la monarquía, la aristocracia o la democracia como formas de gobierno, respectivamente. Sin embargo, en su opinión, lo mejor para una república es tener un gobierno que contenga elementos monárquicos, aristocráticos y democráticos como el de Roma antes de la aparición de Julio César, así como un orden jurídico bien establecido y una participación activa de los ciudadanos en los asuntos públicos.

³⁵ El argumento central que los autores escolásticos utilizaban para justificar la libertad de las ciudades italianas, que en ese periodo comenzaron a llamarse a sí mismas *Repúblicas* se basaba principalmente en el *Código de Justiniano* y en el *Digesto*. En este sentido, Bartolo de Sassoferrato, por ejemplo, argumentaba con base en el *Código* que lo más sensato para el Imperio era reconocer la independencia de las ciudades italianas, ya que sus pueblos actuaban como *Princeps* dentro de ellas pues se daban leyes y se gobernaban a sí mismas, lo que significaba que ejercían *dominium*. En consecuencia, como “cada rey dentro de su propio reino es equivalente en autoridad al Emperador” y el rey, en este caso, era el pueblo, entonces la autoridad del Sacro Imperio no es necesaria, porque el pueblo mismo actúa como Emperador. (Skinner, *op. cit.*, p. 26).

³⁶ *op. cit.*, pp. 164-215.

un bastión ante las amenazas a la libertad que, a juicio de varios autores de la época, se presentaron durante el gobierno de Cromwell como *Lord Protector* de la República.³⁷

En su tránsito del norte de Italia hacia el resto de Europa, el republicanismo también llegó a los Países Bajos, que en ese momento vivía un periodo de gran desarrollo económico, político y cultural y donde, al igual que en Inglaterra, adquirió características propias. Efectivamente, en el primer caso, autores como Milton y Harrington lo convirtieron en una ideología de combate contra la autoridad real, mientras que en el segundo, autores como De la Court y sobre todo Spinoza, lo utilizaron para defender el orden político establecido –la república aristocrática dirigida por Jan de Witt– y para ello tuvieron que adaptarlo a la situación política y social neerlandesa, tal como lo explicaremos a continuación.

Durante la segunda mitad del siglo XVI, las ideas del humanismo italiano comenzaron a esparcirse por los centros de estudios del resto de Europa, influyendo notoriamente en universidades como Heidelberg, La Sorbona y Oxford, donde muchos estudiantes neerlandeses aprendieron las nuevas ideas provenientes del sur, las cuales llevaron posteriormente a sus lugares de origen. De esta forma fue como llegó la cultura del Renacimiento a los Países Bajos al mismo tiempo que sus siete provincias, agrupadas por la Unión de Utrecht (1579), comenzaban su guerra de independencia del dominio español.³⁸

Como consecuencia de este proceso, el público neerlandés pudo tener acceso a las obras de los clásicos grecolatinos, destacando en este sentido la labor de Justo Lipsio (1547–1606) quien estudió en la Universidad de Lovaina y posteriormente completó su formación como humanista durante su estancia en la Península Itálica. La contribución de Lipsio a la cultura de los Países Bajos, empero, no se limitó a comentar y traducir al neerlandés la obra de autores como Cicerón y Séneca, ya que también inauguró una corriente de pensamiento que

³⁷ Para una visión general acerca del pensamiento republicano inglés en el siglo XVII y la influencia maquiaveliana sobre él, *vid.* Quentin Skinner, *La libertad antes del liberalismo*, México, Taurus/CIDE, 2004 y Blair Worden “Milton republicanism and the tyranny of heaven”, en: Gisela Bock, Quentin Skinner y Maurizio Viroli (eds.) *Machiavelli and republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 225-245.

³⁸ Skinner, *op. cit.*, pp. 219-235.

sería muy influyente en el norte de Europa: el neoestoicismo, que fue una corriente intelectual que trató de recuperar los principios del pensamiento estoico romano para unificarlos con el cristianismo en beneficio de la cultura europea de la época.³⁹

Durante estos años, Lipsio también publicó sus *Seis Libros Sobre Política o Doctrina Civil*, conocidos bajo el nombre de *Políticas*, donde se proponía, en palabras de Martin van Gelderen, “instruir al pueblo y a los príncipes en particular sobre cómo gobernar empleando los preceptos obtenidos de los autores clásicos para seguir por la vía de la vida civil... sin ser perturbados por los antojos de la fortuna.”⁴⁰ En esta obra, Lipsio reconoció la importancia y el valor de la obra de Maquiavelo y su capacidad como analista político, lo que no implicaba su apoyo a la ideología republicana del Secretario Florentino, pues era partidario del gobierno monárquico y valoraba más la obediencia, la disciplina y la educación moral impuestas por la monarquía que la libertad republicana defendida por el autor del *Príncipe*.⁴¹ Aún así, gracias a las traducciones y estudios de este profesor de la Universidad de Leiden, los neerlandeses fueron un poco más sensibles a la recepción del republicanismo, doctrina que les ayudó a justificar teóricamente su separación de la corona española de la misma forma como les sirvió a sus colegas italianos de la Baja Edad Media para separarse de la tutela del Sacro Imperio Romano Germánico.⁴²

Sin embargo, aunque los neerlandeses compartían con los lombardos y toscanos de la Edad Media el anhelo de liberarse de sus respectivos emperadores, también había grandes diferencias entre ellos. La primera consistía en que las Provincias Unidas tenían una gran diversidad religiosa y étnica que no existía en las ciudades-estados italianas; en segundo lugar, el orden social entre

³⁹ *cf.* Martin van Gelderen, “The machiavelliant moment and the Dutch revolt: the rise of neo-stoicism and Dutch republicanism” en: Bock, Skinner y Viroli, *op. cit.*, pp. 205-223.

⁴⁰ Van Gelderen, *op. cit.*, p. 206. De la obra de Lipsio hay traducción al español: *Políticas*, Madrid, Tecnos, 1997.

⁴¹ *op. cit.*, pp. 209-210.

⁴² Sobre la recepción del republicanismo maquiaveliano en los Países Bajos, *vid.* Eco Haitsma Mulier, “A controversial republican: Dutch views on Machiavelli in the seventeenth and eighteenth centuries” en: Bock, Skinner y Viroli, *op. cit.*, pp. 247-263.

los italianos era de carácter estamental mientras que la sociedad de los Países Bajos estaba conformada por clases sociales y, por último, la tolerancia religiosa y la concepción del hombre como un individuo autónomo eran ideas que no estaban muy desarrolladas en las ciudades italianas pero sí en los Países Bajos.⁴³

Así las cosas, el republicanismo italiano, que había sido formulado en condiciones sociales diferentes a las neerlandesas, era una teoría que no lograba dar una respuesta total a las necesidades de organización política de las Provincias Unidas. Por ello, si bien los escritores neerlandeses aceptaron de buen grado el republicanismo y su idea de libertad como autogobierno, tuvieron que recurrir de igual forma a la teoría del derecho natural y al contractualismo para resolver particularmente la cuestión acerca del lugar que ocupa la libertad individual en un régimen republicano.⁴⁴

La forma como los teóricos neerlandeses llevaron a cabo esta operación fue definiendo al Estado como el fruto de un *pactum unionis* en cuyos términos quedaba establecido que su fin era conservar las libertades de todos los asociados y argumentando que esto sólo se puede lograr por medio del autogobierno, ya que es la única forma de conservarlas frente a la amenaza que significa el gobierno de alguien que no sea el conjunto de los ciudadanos. Estas ideas concuerdan con las tesis que Spinoza desarrolla a lo largo de su obra pues, como afirma Steven Smith, nuestro autor argumenta que:

“La libertad es disfrutada por los individuos sólo en la medida en que el Estado en el que habitan se halla libre de la interferencia de terceros... [Por lo tanto, si bien] la libertad tiene menos que ver con la libertad

⁴³ Al parecer, el primer autor político moderno que usa el concepto de *clase* para designar a un grupo social es el mismo Spinoza en la proposición XLVI de la tercera parte de la *Ética*, donde dice que “si alguien ha sido afectado por otro, cuya clase o nación es distinta de la suya, de alegría o tristeza, acompañada como su causa por la idea de ese otro bajo el nombre genérico de la clase o de la nación, no solamente amará u odiará a ese otro, sino a todos los de su clase o nación.” (*Ética*, parte III, proposición XLVI, p. 243) Con respecto a las similitudes y diferencias que existían en el siglo XVII entre los Países Bajos y el norte de Italia, *vid.*, Peter Burke, *Venecia y Amsterdam. Un estudio sobre las élites del siglo XVII*, Barcelona, Gedisa, 1996.

⁴⁴ Sobre la relación entre el concepto de libertad republicano y la teoría iusnaturalista en los autores neerlandeses de los siglos XVI y XVII, *vid.* Hans W. Blom, “Il concetto di libertà nelle teorie politiche giusnaturaliste del seicento olandese”, en: A. Trampus y U. Kindl (eds.), *I linguaggi e la storia*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp.141-178.

individual que con el derecho de la comunidad a determinar sus asuntos colectivos, es más probable alcanzarla en un Estado democrático, donde el pueblo tiene la capacidad colectiva para ejercer el poder soberano.”⁴⁵

Como consecuencia de lo anterior, podemos decir que el pensamiento político spinoziano se inscribe en primera instancia, en la tradición republicana de los Países Bajos, lo cual se confirma por las noticias que tenemos acerca de su filiación política. Spinoza era un ferviente partidario del gobierno republicano del *Gran pensionario* Jan de Witt y fue por eso que decidió publicar en 1670 el *Tratado teológico político*, obra en la que no sólo se proponía defender las libertades individuales frente a la amenaza que significaba la participación del clero en la política, sino también alertar a la República sobre la amenaza que representaban para su supervivencia los partidarios de la casa de Orange.

El hecho de que los partidarios de la monarquía lograran hacer *Estatúder* con carácter hereditario a Guillermo III de Orange en 1673, así como el linchamiento del *Gran pensionario* y su hermano Cornelius en las calles de la Haya a manos de una muchedumbre enardecida, le provocaron a Spinoza una gran decepción y tristeza, por lo que no podemos dejar de pensar que tal vez esta situación fue la que lo animó a iniciar la elaboración de su *Tratado Político*, obra donde, a diferencia del *Tratado teológico*, no quiere prevenir males, sino aprovechar experiencias y proponer soluciones que ayuden a organizar un Estado firme, es decir, un Estado que sea organizado de tal forma que no pierda su libertad y caiga en la tiranía. Desgraciadamente, el intento de nuestro autor por presentar una propuesta de organización estatal para conservar la estabilidad del Estado y la libertad política e individual se vio frustrado por su muerte en 1678.

La preocupación de Spinoza por el tema de la libertad política y la relación que guarda con el Estado lo acercan mucho a la posición republicana sostenida por Maquiavelo pues, al igual que él, nuestro autor considera que la libertad consiste en la capacidad del pueblo para gobernarse a sí mismo y rechazar todo intento de dominación externa; que el fundamento de esa libertad se encuentra en

⁴⁵ Steven B. Smith, *Spinoza y el libro de la vida*, cit., p. 169.

la buena organización del Estado y que, la existencia de la nobleza en un Estado representa un serio peligro para la libertad popular. Sin embargo, aún a pesar de tener estos puntos en común, la concepción spinoziana de la república no es lo suficientemente clara como la del célebre Secretario Florentino.

De acuerdo con Maquiavelo, si una república quiere ser libre o mantener su libertad, es necesario que cuente con un gobierno mixto donde los grupos que la componen tomen parte en los asuntos públicos, a fin de lograr un equilibrio entre todos ellos, como en el caso de Roma, a la que “tan favorable le fue la fortuna, que aunque pasó de la monarquía y la aristocracia al poder popular... no por eso se arrebató toda la autoridad a la corona para darla a los nobles, ni se anuló enteramente la autoridad de los nobles para darla al pueblo, sino que, permaneciendo mezcladas, compusieron una república perfecta.”⁴⁶ De igual forma, requiere que el pueblo haga uso de su poder sin delegar en nada ni nadie ese derecho, ahora que si resultara necesario otorgar una autoridad especial para que alguien ejerza el liderazgo en casos de emergencia, como fue el caso de los dictadores en la República Romana, lo más conveniente es limitar sus funciones por medio de la ley y elegirlos durante un periodo de tiempo determinado.

“Algunos escritores –dice Maquiavelo – reprochan a los romanos que pusieron los medios para instituir la dictadura en aquella ciudad, pensando que, con el tiempo, ésta fue la causa de la tiranía en Roma, alegando que el primer tirano que surgió en la ciudad la dominó con ese título de dictador, pues dicen que si no hubiera sido por esto, César no hubiera podido dar apariencia de legalidad a su tiranía confiriéndole un título público. Los que así piensan, no analizan bien las cosas, y sostienen una creencia fuera de lo razonable. Pues no fue el nombre ni el grado de dictador el que hizo sierva a Roma, sino el arrebatarse la autoridad a los ciudadanos durante un tiempo muy largo.”⁴⁷

Por último, en una república bien organizada se requiere que haya cierta

⁴⁶ Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, Libro I, 2., p. 39.

⁴⁷ *op. cit.*, Libro I, 34, pp. 120-121.

igualdad entre sus habitantes, pues donde hay grandes diferencias se corre el riesgo de que el pueblo se corrompa, lo que a la postre, puede perjudicar seriamente el orden político establecido. En este caso, el ejemplo que pone el Florentino al respecto es el de las ciudades alemanas:

“Donde se ha mantenido el vivir político (*vivire* político) y sin corrupción [porque] no soportan que ninguno de sus ciudadanos se comporte ni viva al modo de los hidalgos... Y si por casualidad alguno llega a sus manos, lo matan, como principio de la corrupción y causa de todo escándalo... [pues tales hombres] son perniciosos en toda la república y en toda provincia, pero más perniciosos aún son los que, además de todo esto, poseen castillos y súbditos que les obedecen.”⁴⁸

Spinoza, por su parte, piensa que es necesario repartir las funciones de gobierno para evitar la concentración del poder y con ello la amenaza de tiranía, pero no dice nada sobre la conveniencia del gobierno mixto, como lo hace Maquiavelo. De igual forma, tampoco presenta una propuesta concreta respecto a la participación del pueblo en el gobierno del Estado, mientras que en último lugar –y esto es tal vez lo más importante – el filósofo de Amsterdam, a diferencia del autor del *Príncipe*, no ofrece una explicación acerca de cómo el pueblo debe aprender a ser libre o defender su libertad, es decir, no posee una teoría acerca de la *virtud*, que es un concepto nodal en el pensamiento maquiaveliano y que Arnaldo Córdova ha resumido acertadamente como “la capacidad de ser libres;”⁴⁹ aunque, por otra parte, dado el momento histórico en el que se encuentra, nuestro autor sí tiene una concepción más clara de lo que significa la libertad del individuo a diferencia del Secretario Florentino, quien todavía no alcanza a vislumbrarla completamente, pues como afirma de nuevo Córdova: .

⁴⁸ *op. cit.*, Libro I, 55, p. 170. En este sentido, es necesario aclarar junto con Arnaldo Córdova que si bien Maquiavelo es partidario de mantener cierta igualdad entre los hombres en el seno de la República, no significa que sea un igualitario, pues “la igualdad entre los hombres no es algo que le preocupe como le preocupa la libertad. Y para él, libertad quiere decir no depender políticamente de otros, cuando la soberanía les viene del hecho de ser propietarios. Para el gran florentino está ya perfectamente clara la necesidad que marcan los tiempos modernos de no reconocer más sometimiento que el que se debe al Estado. La riqueza tiene un reconocimiento especial en Maquiavelo, pero ella debe venir del comercio y de ella no debe derivar un poder político: es la riqueza de los nuevos tiempos, la riqueza mercantil de capitalismo.” (Arnaldo Córdova, “Política y Estado nacional en Maquiavelo”, en: *Sociedad y Estado en el mundo moderno*, México, Grijalbo, 1989, p. 81.

⁴⁹ Córdova, *op. cit.*, p. 84.

“Maquiavelo toma de los antiguos el concepto de libertad como independencia o autonomía del organismo social, de la comunidad hacia afuera, que por cierto en Maquiavelo ya se convierte en *libertad organizada bajo el Estado*. Pero para los antiguos la libertad como autonomía de la persona, sencillamente no existe. Tampoco es muy clara en Maquiavelo, pero éste ya la anuncia, cuando [examina] los motivos por los cuales los miembros de un pueblo desean la libertad.”⁵⁰

Spinoza fue uno de los primeros autores del siglo XVII que defendió abiertamente el gobierno democrático, la tolerancia religiosa y la libertad de expresión, unificándolos en una sola propuesta política, cuyas tesis principales consisten en señalar que la libertad de los individuos, es decir, el derecho que tienen a dirigir su vida de acuerdo a sus intereses particulares, no se contrapone al poder soberano del Estado y que la libertad del cuerpo político depende en buena medida de la conservación de la libertad de cada uno de sus miembros. En este sentido, el Estado para él es una forma de organización política que el pueblo se da a sí mismo por medio de un pacto y cuya titularidad no delega en nadie, lo que significa que los ciudadanos, al obedecer las leyes de la comunidad política, son libres, pues se obedecen a sí mismos y no rechazan cualquier ley o autoridad que no sean las que ellos mismos se han dado. Por lo tanto, el hecho de que los asociados conserven la titularidad del poder del Estado y la ejerzan por medio de un régimen democrático no tiene como único objetivo el conservar su libertad como comunidad, sino también su libertad individual, pues los hombres crearon al Estado para asegurar el derecho de cada quien a conducir su vida con arreglo a sus propios fines sin la coacción de ningún agente externo, lo que sólo se puede lograr si la defensa de la libertad de cada uno está en manos de todos y no de uno o de un grupo.

En la historia del pensamiento político moderno, Spinoza es reconocido como uno de los primeros autores en proponer la instauración de la democracia como forma de gobierno después de la experiencia de las ciudades-estado

⁵⁰ *cit.*, p. 82.

griegas de la antigüedad, ya que una de sus preocupaciones más grandes en términos teórico-políticos consistió en encontrar los medios institucionales más adecuados para impedir el surgimiento de tiranías que acabaran con la libertad de los hombres. En este sentido, la democracia le pareció la forma de gobierno más adecuada porque en ella el poder del Estado se encuentra repartido en manos de todos los ciudadanos y, esta forma, pueden participar en el gobierno del Estado, lo que produce un equilibrio en su ejercicio y evita el peligro de que alguien lo concentre en sus manos.

Tal y como lo mencionamos en párrafos anteriores, el autor del *Tratado teológico político* no pudo desarrollar una teoría de la democracia más completa debido a su temprana muerte, por lo que no sabemos cuál era su posición acerca de temas tan importantes como la conveniencia de nombrar representantes en este régimen o sus ideas para la correcta organización de este régimen. Sin embargo, su absoluto rechazo a cualquier forma de gobierno tiránico o despótico, su defensa del autogobierno, de la igualdad política y de la organización institucional del Estado nos demuestran que la democracia spinoziana tiene muchos puntos en común con el pensamiento republicano de los siglos XVI y XVII, destacando entre todos ellos la idea de libertad política como rechazo a la tiranía y el autogobierno de la comunidad.

Para la elaboración de esta teoría, el filósofo de Amsterdam, al igual que otros de sus contemporáneos neerlandeses, echó mano de elementos republicanos, iusnaturalistas y contractualistas, aunque que sólo tomó de autores como Maquiavelo los elementos teóricos que necesitaba para elaborar una teoría libertad que se caracteriza por formar parte un proyecto filosófico que va mas allá de la crítica a la monarquía o la defensa del régimen republicano aristocrático de Jan de Witt. Este proyecto tiene como objeto presentar una propuesta filosófica que sirva como guía para construir un espacio donde los hombres cuenten con a seguridad y la libertad necesarias para conducir sus vidas conforme a la razón y, de esta manera, alcanzar la felicidad.

En conclusión, podemos observar que Spinoza propone una forma de Estado democrático y republicana. Sin embargo, existen varias inconsistencias que se pueden observar en este sentido. La primera y más importante radica en

la ausencia de la *virtù* maquiaveliana, que, como lo hemos mencionado, se trata de la capacidad de los hombres para ser libres; mientras que la segunda y la tercera son el grado de importancia de la participación popular en los asuntos públicos y la preeminencia del interés público sobre los asuntos particulares. Ahora bien, aunque reconocemos que la filiación republicana de nuestro autor enfrenta estos problemas, podemos observar, en cambio, su intento por hacer coincidir el carácter autónomo del individuo, expresado en la idea de la defensa de los derechos fundamentales con la idea republicana de la libertad política como libertad de la comunidad.

Las alternativas que propuso Spinoza para traducir en hechos concretos sus ideas acerca de las libertades política e individual, tienen que ver con el diseño institucional del Estado y con una participación política activa a de los individuos en la toma de decisiones del Estado, a fin de tomar las mejores decisiones respecto a los temas que afectan su vida privada. Estas ideas inspiraron a otros autores en épocas posteriores, quienes a su vez, influyeron en los procesos revolucionarios que marcarían la pauta en la organización del Estado en el futuro.⁵¹

En los últimos tiempos, el Estado ha sido considerado por algunos como la fuente de los problemas de la sociedad y no como parte de la solución y la cuestión acerca de la baja participación política de los ciudadanos es un problema que preocupa a muchos especialistas, lo que significa que las propuestas spinozianas han sido rebasadas por los problemas de nuestro tiempo. Sin embargo, para nosotros, esto no quiere decir que la mejor solución para estos problemas sea considerar estas ideas como meras curiosidades o piezas de museo, sino que es necesario regresar al estudio de ellas, pues forman parte de los cimientos sobre los que descansa nuestra concepción de la sociedad. En este sentido, el pensamiento de Spinoza, como el de todos los clásicos, todavía tiene mucho que enseñarnos y de ahí la importancia de su estudio, pues como dijera

⁵¹ Sobre este punto, *vid.*, Jonathan I. Israel. *Radical enlightenment. Philosophy and the making of modernity. 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001 y el ya mencionado de Paul Verniere, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*.

Crawford Macpherson a mediados del siglo pasado:

“No se debería esperar que los principios políticos fundamentales del siglo XVII bastaran para el mundo del siglo XX, muy cambiado y mucho más complejo. Pero sí que aún se pudiera construir sobre ellos si fueran tan sólidos como parecían ser, esto es, si correspondieran a las necesidades, aspiraciones y posibilidades del hombre moderno tanto como lo aparentan. Esta previsión no se ha cumplido. Los fundamentos se han resquebrajado y han cedido. Para no dejarlos de lado es preciso repararlos.”⁵²

⁵² Crawford Brough Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, cit., p. 14.

Conclusiones

1. En la introducción a nuestro trabajo, mencionamos que resulta difícil comprender cómo pueden coexistir en la propuesta filosófica spinoziana una idea de la libertad fundada en el reconocimiento de la necesidad junto con la intención de eliminar los impedimentos o constricciones más importantes a las libertades individuales en la vida social. A lo largo de nuestro trabajo nos hemos propuesto explicar la forma en como se dio esta unión de dos conceptos de libertad que en opinión de Norberto Bobbio es posible, pues no excluyen mutuamente y, de hecho, pueden integrarse en un mismo planteamiento, ya que en el plano de lo político:

“Las demandas de libertad negativa [es decir, la libertad entendida como ausencia de restricción] han sido sostenidas basándose en el argumento según el cual es necesario dar libre curso a la naturaleza (humana), no obstaculizar con procedimientos artificiosos y restrictivos el libre desenvolvimiento de las fuerzas naturales y han hecho que el valor de la libertad consista en el reconocimiento y en la aceptación de la libertad natural contra las deformaciones provocadas por las leyes civiles, [mientras que,] la demanda de libertad positiva corresponde a la exigencia acerca de que la voluntad sea puesta en condiciones de autodeterminarse, aunque con una particular referencia a la voluntad de la totalidad, más que a la voluntad de los individuos singulares.”¹

En concordancia con lo anterior, a lo largo de estas páginas hemos explicado que según Spinoza, para alcanzar la felicidad eterna e infinita, que es el objeto de sus investigaciones filosóficas, necesitamos transformar las ideas equivocadas y confusas que tenemos acerca de lo bueno o lo malo para nosotros en ideas claras y certeras. Esto significa liberarse de las pasiones mediante el reconocimiento del principio de necesidad que gobierna el universo y en la conducción de nuestra vida con base en él, lo que sólo se puede lograr mediante

¹ Norberto Bobbio, *Igualdad y libertad*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 107.

el uso de la razón, pues sólo ella nos permite saber cómo debemos obrar para adaptarnos al orden natural de las cosas.

En otras palabras, para el filósofo de Amsterdam el hombre gobernado por las pasiones no es dueño de sí mismo, sino un esclavo de sus emociones, pero el que conduce su vida de manera racional es libre de ellas y, por ende, puede conducirla de tal forma que él mismo no se convierta en un obstáculo para el desarrollo de su propia naturaleza. Sin embargo, como los seres humanos necesitan vivir en sociedad para asegurar su existencia y la liberación de las pasiones no puede ser absoluta –pues sus orígenes se encuentran en la esencia misma del hombre–, el surgimiento de agresiones y discordias producidas por ellas se convierte en un hecho inevitable.

2. En la propuesta filosófica de Spinoza, este hecho significa que el problema que representa la consecución y el disfrute de la libertad deja de ser un asunto meramente personal para convertirse en un problema social, lo que implica que ahora la cuestión no consiste en saber si el hombre puede ser libre y de qué forma, sino en averiguar si el hombre puede ser libre viviendo en *comunidad* y cómo puede lograrlo. En este sentido, la solución que propone nuestro filósofo es que la libertad del hombre en comunidad sólo es posible si se garantiza la seguridad personal de cada uno, ya que, de lo contrario, el hombre no podría dedicarse a la búsqueda de la libertad de los afectos al volverse presa de miedo y, además, estaría más preocupado por su asegurar su supervivencia que por liberarse de los afectos que lo esclavizan.

Por lo tanto, alcanzar la liberación de las pasiones en el seno de una sociedad resulta imposible si no hay nada ni nadie que garantice la seguridad de cada individuo. Por ello, Spinoza propone el establecimiento de un *pactum unionis* entre los hombres, es decir, de un pacto de asociación cuyo fin sea crear un ente que se encargue de organizar a la sociedad y proteger a los individuos mediante el uso de la fuerza, ya que sólo en una sociedad ordenada y segura todos podrían disfrutar tranquilamente de su libertad o dedicarse a buscarla en paz. Para lograr esto, empero, no basta únicamente con crear el Estado, sino que en el momento

de constituirlo es necesario garantizar el derecho de cada individuo a participar libremente en la discusión y la toma de decisiones que afectan a todos, pues sólo de esta forma se asegura que su libertad de vivir conforme a los dictados de su razón está a salvo del peligro que representa un gobierno tiránico. Efectivamente, para el autor de la *Ética*, a los tiranos no les reporta ningún beneficio que los hombres piensen por sí mismos, expresen sus razonamientos, tengan creencias personales de cualquier tipo o conduzcan su vida de acuerdo con sus propias ideas, sino que todas estas cosas son una amenaza para ellos, lo que los obliga a coartar estas libertades a fin de proteger sus intereses particulares.

3. La organización adecuada del Estado y la libertad política de los individuos son muy importantes para el disfrute de su libertad interior, pero resulta de imperiosa necesidad que el Estado reconozca y proteja el derecho de cada uno a pensar, a expresarse, a creer en lo que considere que es correcto y conducir su vida con arreglo a estos principios. Esto se debe a que tales acciones son la manifestación material de esta misma libertad. Por ende, si los hombres son coartados en su derecho a llevarlas a cabo perderían su condición humana, pues la libertad derivada de la razón es aquello que los distingue de los animales. En consecuencia, es resulta indispensable que las autoridades del Estado no sólo se comprometan a garantizar estos derechos fundamentales, sino también a respetarlos y abstenerse de violarlos.

La correcta organización del Estado resulta de vital importancia para la libertad de los individuos porque de ello depende que no corra el peligro de desaparecer por las discordias o conflictos que puedan surgir entre sus miembros, a su vez, pueden servir también como un caldo de cultivo para el surgimiento de un régimen tiránico. Según nuestro autor, esta correcta organización del Estado consiste, en primer lugar, en el reconocimiento de la igualdad jurídica de los individuos; en segundo lugar, en la creación de un sistema institucional que controle y equilibre el ejercicio del poder, a fin de evitar la concentración del mismo en unas solas manos y con ello el peligro de que surja una tiranía. En tercer lugar, en el respeto a los derechos fundamentales de los individuos; en cuarto lugar, en

el establecimiento de límites legales a esos mismos derechos para que su ejercicio desmedido no atente contra los derechos de los demás ni contra la existencia del Estado y, por último, en la instauración de un gobierno democrático donde todos los ciudadanos tengan el mismo derecho a participar en la discusión y la toma de decisiones sobre los asuntos públicos.

4. Otra de las preocupaciones de Spinoza respecto a la defensa y la conservación de la libertad de los individuos en el Estado, tiene que ver con la identificación de sus enemigos potenciales y las medidas que se deben tomar para neutralizar sus ataques. Como mencionamos en la tercera parte del presente estudio, nuestro autor considera que los clérigos y los nobles son los mayores enemigos de la libertad, pues utilizan el miedo y la ignorancia como herramientas para dominar física y mentalmente a los hombres. Por lo tanto, para evitar que estos grupos echen mano de tales recursos para esclavizar a los seres humanos, es necesario realizar un análisis a su pretendida fuente de autoridad –la Biblia– para demostrar el verdadero fin que estos individuos se proponen alcanzar con la tergiversación del mensaje bíblico y establecer una separación entre las iglesias y el Estado con un énfasis especial en el reconocimiento de la soberanía estatal sobre la vida de las organizaciones religiosas.

Bibliografía

Obras de Spinoza

Ediciones de la *Ética*

1. *Ética ordine geometrico demonstrata*, (Testo latino) Bari, Laterza, 1929.
2. *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Óscar Cohan, México, Fondo de cultura económica, 2000.
3. *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Vidal Peña, Madrid, Alianza Editorial, 2002.
4. *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad., intr. y notas de Vidal Peña; notas y epílogo de Daniel Albiac, Madrid, Alianza Editorial, 2007
5. *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Editorial Trotta, 2004.
6. *Éthique démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*, trad., notices et notes par Charles Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1965 (oeuvres 3).

Ediciones del Tratado de la reforma del entendimiento

1. *Tratado de la reforma del entendimiento, principios de la filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*, trad. y ed. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 2006.
2. *Tratado de la reforma del entendimiento*, trad. de Lelio Fernández y Jean Paul Margot, Madrid, Tecnos, 1989.
3. *Tratado de la reforma del entendimiento*, trad. de Óscar Cohan, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2006.

Ediciones del Tratado teológico político

1. *Tratado teológico político*, trad. de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza Editorial, 2003.
2. *Tratado teológico político. Tratado político (selección.)*, trad. de Enrique Tierno Galván. Madrid, Tecnos, 1996
3. *Trattato Teologico-Politico*, a cura di Emilia Giancotti Boscherini, Torino, Einaudi, 1972.
4. *Trattato Teologico-Politico. Testo latino a fronte*, a cura di A. Dini, Milano, Bompiani, 2001.
5. *Traité théologico-politique*, trad., notices et notes par Charles Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1965 (oeuvres 2).

Ediciones del Tratado político

1. *Tratado político*, trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 2004.
2. *Traité politique. Lettres*, trad., notices et notes par Charles Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1966 (oeuvres 4).

Ediciones de la Correspondencia completa

1. *Correspondencia*, trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
2. *Correspondencia completa*, trad. de Juan Domingo Sánchez Estop. Madrid, Hiperión, 1987.

Ediciones del Compendio de gramática de lengua hebrea

1. *Compendio de gramática en lengua hebrea*, trad. de Guadalupe González Diéguez, Madrid, Editorial Trotta, 2005.

Ediciones del Tratado breve

1. *Tratado breve*, trad. y ed. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
2. *Court traité, Traité de la réforme de l'entendement, principes de la philosophie de Descartes, Pensées métaphysiques*, trad., notices et notes par Charles Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1964 (oeuvres 1).

Fuentes secundarias

1. Albiac, Gabriel, *La sinagoga vacía: Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, Hiperión, 1987.
2. Allendesalazar Olasso, Mercedes, *Spinoza: Filosofía, pasiones y política*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
3. Beltrán, Miquel, *Un espejo extraviado. Spinoza y la filosofía hispano-judía*, Barcelona, Riopiedras, 1998.
4. Bennett, Jonathan Francis, *Un estudio de la Ética de Spinoza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
5. Bodei, Remo, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad. Filosofía y uso político*, México, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
6. "Boletín de Bibliografía spinozista", Suplemento anual de la revista *Anales del seminario de historia de la filosofía*, Madrid, 1996 hasta la fecha.
7. Bostrenghi, Daniela (Ed.), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica. Atti del convegno internazionale Urbino, 14-17 ottobre 1988*, Napoli, Bibliopolis, 1992.
8. Bréhier, Emile, *Historia de la filosofía*, Madrid, Tecnos, 1988, 2 vols.

9. Cassirer, Ernst, *El problema del conocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 4 vols.
10. Chauí, Marilena, *Política en Spinoza*, Buenos Aires, Gorla, 2004.
11. Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 1984.
12. —————, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1975.
13. —————, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2003.
14. Domínguez, Atilano (ed.), *La Ética de Spinoza: fundamentos y significado. Actas del congreso internacional, Almagro, 24-26 de octubre, 1990*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992.
15. Domínguez, Atilano. *Baruch de Spinoza, 1632-1677*, Madrid, Del Orto, 1995.
16. —————, “Spinoza”, en: Vallespín, Fernando (ed.) *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, 6 vols.
17. Dujovne, Leon, *Spinoza: su vida, su época, su obra, su influencia*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Instituto de Filosofía, 1942. 4 vols.
18. Feuer, Lewis Samuel, *Spinoza and the rise of liberalism*, Boston, Beacon Press, 1958.
19. Fernández, Eugenio y De la Cámara, María Luisa (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruch Spinoza*, Madrid, Trotta, 2007.
20. Fischer, Kuno, *Vida de Spinoza*, México, UAM Unidad Iztapalapa, 1990.
21. Garrett, Don (ed.), *The Cambridge companion to Spinoza*, New York, Cambridge University Press, 1996.
22. Garrido Bernabeu, Felipe, *Necesidad y libertad en Espinosa*, s. f. (mimeo).
23. Hampshire, Stuart, *Spinoza*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.
24. —————, *Dos teorías de la moralidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
25. Hubbeling, Hubbertus Gezinus A., *Spinoza*, Barcelona, Herder, 1981.
26. Jaspers, Karl, *Los grandes filósofos*, Madrid, Tecnos, 1988, 3 vols.
27. Kaminsky, Gregorio, *Spinoza: la política de las pasiones*, Barcelona, Gedisa, 1990.
28. Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, Buenos Aires, Tinta limón, 2006.
29. Madanes, Leiser, *El arbitro arbitrario: Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, Buenos Aires, Eudeba, 2001.
30. Matía Cubillo, Gerardo O., *Baruch Spinoza: Teoría de los afectos y pensamiento político*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, Tesis de doctorado, s. f., (mimeo).
31. Nadler, Steven, *Spinoza*, Madrid, Acento Editorial, 2004.
32. Negri, Antonio, *La anomalía salvaje: Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Barcelona, Anthropos/ UAM Unidad Iztapalapa, 1993.
33. Negri, Antonio, *Spinoza subversivo: variaciones (in) actuales*, Madrid, Akal, 2000.
34. Peces-Barba Martínez, Gregorio y Fernández García, Eusebio (coords.) *Historia de los Derechos Fundamentales*, Madrid, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas-Editorial Dykinson, 1998, 3 vols.

35. Peña Echeverría, Francisco Javier, *La filosofía política de Espinosa*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1989.
36. Peña García, Vidal I., *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la ontología spinozista*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1974.
37. Popkin, Richard Henry, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
38. Prokhovnik, Raia, *Spinoza and the republicanism*, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2004.
39. Ramos Marcín, Luis, "Aproximaciones a la lectura spinoziana de Maquiavelo", en: *Cuadernos de historia de la filosofía*, México, número 4, primavera de 2001, pp. 8-14.
40. Salazar Carrión, Luis, *El síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?*, México, UAM Azcapotzalco, 1997.
41. _____, "Hobbes y Spinoza frente a los desafíos de la modernidad", en: *Dianóia. Revista de filosofía*, México, vol. XLI, número, 41, 1995, pp. 83-105.
42. _____, "El problema de la obligación política en Hobbes y Spinoza", en: *Dianóia. Revista de filosofía*, México, vol. XLVII, número, 48, 2002, pp. 67-88.
43. Schettino, Humberto, "Política e *imperium* en Maquiavelo y Spinoza", en: *Dianóia. Revista de Filosofía*, México, volumen XLII, número 48, Mayo de 2002, pp. 37-66
44. Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 2 Vols.
45. _____, *La libertad antes del liberalismo* México, Taurus/CIDE, 1998.
46. Smith, Steven B., *Spinoza y el libro de la vida. Libertad y redención en la Ética*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
47. Société des amis de Spinoza, *Index du Bulletin de bibliographie spinoziste, 1979–2003*, (<http://www.cerphi.net/bbs/bbs.htm>).
48. Spiro, Daniel A. "Spinoza and Late 18th/Early 19th Century Germany", Conferencia dictada en la presentación de La "Washington Spinoza Society", en el Instituto Goethe de Washington D. C., el 6 de noviembre de 2001. [Tomado de: www.spinoza.net el 18 de julio de 2005].
49. Stewart, Matthew, *El hereje y el cortesano. Spinoza, Leibniz y el mundo moderno*, s.l., Biblioteca Buridán, 2006.
50. Strauss, Leo, *La crítica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica (sondagi sul 'Trattato teologico-politico')*, Bari, Editori Laterza, 2003.
51. Volco, Agustín, "Libertad individual y libertad política en Spinoza", en: *Cuadernos de historia de la filosofía*, México, número 9, verano de 2005, pp. 13-22.
52. Wienpahl, Paul. *Por un Spinoza radical*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
53. Yovel, Yirmiyahu, *Spinoza, el marrano de la razón*, Barcelona, Anaya & Mario Muchnik, 1995.

Materiales de apoyo y obras de consulta

1. Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
2. —————, *Historia de la filosofía*, Barcelona, Montaner y Simón, S.A., 1955, 2 vols.
3. Aristóteles, *Física*, México, UNAM, 2005.
4. —————, *La política*, México, UNAM, 1963.
5. Barnouw, Adriaan J., *Breve historia de Holanda*, Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina S. A., 1951.
6. Berlin, Isaiah, *La libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
7. —————, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.
8. —————, “¿Qué es la libertad política?”, en: *Letras libres*, año VIII, Número 91, Julio de 2006, pp. 14-17.
9. Blom, Hans W, “Il concetto di liberta nelle teorie politiche giusnaturaliste del seicento olandese”, en: Trampus, Antonio y Kindl, Ulrike, *I linguaggi e la storia*, Bologna, Il mulino, 2003, pp. 141-178.
10. Bobbio, Norberto; Matteucci, Nicola y Pasquino, Gianfranco (eds.), *Diccionario de política*, México, Siglo XXI Editores, 2002, 2 vols.
11. Bobbio, Norberto, *Igualdad y libertad*, Barcelona, Paidós, 1996.
12. —————, *Liberalismo y democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
13. Bock, Gisela; Skinner, Quentin y Viroli, Maurizio (eds.), *Machiavelli and republicanism*, New York, Cambridge University Press, 1999.
14. Burke, Peter, *Venecia y Amsterdam. Un estudio sobre las élites del siglo XVII*, Barcelona, Gedisa, 1996.
15. Calvino, Juan, *Institución de la religión cristiana*, Madrid, Visor, 2003, 2 vols.
16. Córdova, Arnaldo, *Sociedad y Estado en el mundo moderno*, México, Grijalbo, 1989.
17. Cornman, J. W.; Pappas, G. S. y Lehrer, K., *Introducción a los problemas y argumentos filosóficos*, México, UNAM–IIFil, 2006.
18. Descartes, René, *Los principios de la filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
19. —————, *Meditaciones metafísicas*, Barcelona, Ediciones Folio, 2002.
20. —————, *Las pasiones del alma*, Madrid, Tecnos, 1997.
21. —————, *Discurso del método*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1976.
22. Dilthey, Wilhelm, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
23. Flavio Josefo, *Antigüedades judías*, Madrid, Akal, 2002, 2 vols.
24. Hobbes, Thomas, *Tratado sobre el ciudadano*, Madrid Trotta, 1999.
25. —————, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

26. Landheer, Bartholomew (dir.), *La nación holandesa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1945.
27. Macpherson, Crawford Brough, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid, Trotta, 2005.
28. —————, *Democratic theory. Essays on retrieval*, Oxford, Clarendon press, 1977.
29. Marco Tulio Cicerón, *De la República*, UNAM, México, 1984.
30. Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
31. —————, *Del arte de la guerra*, Madrid, Tecnos, 2003.
32. Mondolfo, Rodolfo, *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Losada, 2003, 2 vols.
33. Rabotnikof, Nora; Velasco, Ambroso e Yturbe, Corina (comps.), *La tenacidad de la política*, México, UNAM, 1995.
34. *Santa Biblia*, traducida por Casiodoro de Reyna y Revisada por Cipriano de Valera, versión 1960, New York, Spanish Publications Inc., 1999.
35. Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (eds.), *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 1991.
36. Volpi, Franco (dir.). *Enciclopedia de Autores de filosofía*, Barcelona, Herder, 2005, 3 vols.