



UNIVERSITAT DE BARCELONA

Pasiones, Libertad y Estado en Spinoza

Iván Ramón Rodríguez Benavides

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

Pasiones, Libertad y Estado en Spinoza

TESIS DOCTORAL

Universitat de Barcelona, Facultat de Filosofia
Departamento de Filosofia Teorética y Práctica
Programa de doctorat: Filosofia Contemporánea y Estudios Clásicos
Doctorand: Iván Ramón Rodríguez Benavides
Director: José Manuel Bermudo Ávila
Tutor: Josep María Esquirol Calaf

Pasiones, Libertad y Estado en Spinoza

TESIS DOCTORAL

UNIVERSITAT DE BARCELONA
2015

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	07
RESUMEN	09
INTRODUCCIÓN	10
PRIMERA PARTE: La Teología Política: Crítica a la Superstición	25
Capítulo 1: El Miedo Político: La Superstición	26
1.1 Introducción	26
1.2 El miedo en la Ética	27
1.3 Dilucidación del miedo como instrumento político en el apéndice de la Primera Parte de la Ética (E1A)	33
1.4 La crítica a la superstición en el <i>Tratado Teológico Político</i>	38
1.5 El engaño de los teólogos	40
1.6 Avance hermenéutico	46
1.6.1 Dificultades para interpretar	47
1.6.2 Criterios de interpretación	50
1.6.3 Efectos políticos de la interpretación de los teólogos	53
Capítulo 2: El Miedo Político sin Superstición	61
2.1 Introducción	61
2.2 El miedo en el <i>Tratado Político</i>	62
2.3 El giro político de Spinoza, su pensamiento entorno a Maquiavelo	71
SEGUNDA PARTE: El Método de Interpretación de Spinoza y sus Consecuencias Políticas	74

Capítulo 3: De Profetas, Profecías y Milagros	75
3.1 Introducción	75
3.2 La aporía del orden natural	76
3.2.1 Profeta	79
3.2.2 Certeza	81
3.2.3 Milagros	88
Capítulo 4: La Hermenéutica De Spinoza	91
4.1 Introducción	91
4.2 Dos criterios de Interpretación	93
4.3 La hermenéutica como instrumento de persuasión	95
4.4 Un criterio de interpretación de los filósofos	99
4.5 Demostración apodíctica	101
4.6 Opiniones previas	102
4.7 Ficciones de teólogos	106
4.8 El método	109
4.9 Consecuencias y conclusión del método de Spinoza	118
TERCERA PARTE: La Política	124
Capítulo 5: La Política de la Libertad	125
5.1 Introducción	125
5.2 La Política de Spinoza	125
5.2.1 Acerca del comportamiento humano	127
5.2.2 <i>Una partícula del orden eterno</i>	132
5.2.3 Igualdad	136
5.3 Nada más útil que el hombre	139

5.4 La institución del Estado como <i>una veluti mente</i>	151
5.5 Contradicción entre libertad y obediencia	158
5.6 La determinación del miedo	166
5.7 El soberano	169
Capítulo 6: Una Novedad: Multitud	172
6.1 Introducción	172
6.2 Multitud en el <i>Tratado Teológico Político</i>	172
6.3 Estrategia del gobernante para someter a la multitud	178
6.4 Inferencias de la multitud en el <i>Tratado Teológico Político</i>	179
6.5 Multitud en el <i>Tratado Político</i>	181
6.6 Inferencias de la <i>multitud libre</i> en el <i>Tratado Político</i>	185
CUARTA PARTE: La Actualidad de la Filosofía Política de Spinoza	189
Capítulo 7: ¿Spinoza Es Materialista?: Una Crítica Al Concepto De Multitud de Negri	190
7.1 Exordio en torno a las investigaciones de la política de Spinoza	190
7.2 Introducción	191
7.3 Puntos de acuerdo	193
7.4 Puntos en desacuerdo	197
7.5 Mistificación de “multitud”	199
7.6 El materialismo de Spinoza	203
Capítulo 8: ¿Spinoza es Liberal?	208
8.1 Introducción	208
8.2 Aproximaciones de Spinoza al pensamiento liberal.	208
8.3 Distancia del pensamiento liberal	212

8.4 Spinoza: ni liberal ni materialista	218
Capítulo 9: Spinoza Republicano	223
9.1 Introducción	223
9.2 Pensamiento Republicano	227
9.3 Indicios del pensamiento Republicano y de deliberación en Spinoza	228
9.4 Deliberación	234
CONCLUSIONES	242
BIBLIOGRAFÍA	262

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a la Universitat de Barcelona, que en mi caso, se hace concreta en el Departament de Filosofia teòrica i pràctica porque promueve espacios incluyentes de participación como las Jornadas Internacionales de Filosofia organizadas por los miembros del Seminario de Filosofia Política. Gracias a una comunicación que envié a las VII Jornadas pude iniciar mi proceso de investigación doctoral. A la Universidad de La Salle porque, en medio de mis responsabilidades laborales, permitió que pudiera dedicarme a la investigación.

Agradezco a mi director de tesis, José Manuel Bermudo, por la gran apertura que tuvo desde que le expuse mi propuesta, y después por el acompañamiento riguroso, crítico y fecundo que me ha brindado durante estos años. Especialmente quiero reconocer su disponibilidad para responder mis dudas e inquietudes. Le agradezco también por luchar para que los espacios de debate sean siempre abiertos para todos.

A mi esposa Carolina por su compañía, comprensión y voz de aliento en los momentos más pertinentes. A mi hijo Emmanuel, que nació cuando ya había iniciado el doctorado, y que, sin saberlo, tuvo que compartir mi atención con la investigación. A los dos les agradezco porque somos familia, compañía, amor, y desde el amor la investigación adquirió otro sentido. A mis padres, mi hermana, mis sobrinas y sobrinos porque desde la distancia siempre sentí la fuerza que me enviaban para que pudiera concluir esta investigación.

A mi esposa Carolina y mi hijo Emmanuel.

A mis padres Marcial y Rosa.

RESUMEN

En esta investigación estudiamos el pensamiento político de Spinoza, bajo la hipótesis de que, si bien parte de los mismos referentes y categorías políticas que seguían los filósofos de su época, como Hobbes o Maquiavelo, las consecuencias de su reflexión son originales. Además, se muestra, que la novedad del pensamiento de Spinoza no se restringe a su época, sino que su pensamiento aporta categorías pertinentes para algunas discusiones actuales en Política. Hemos consultado, fundamentalmente, tres obras de Spinoza: *La Ética Demostrada Según el Orden Geométrico*, *El Tratado Teológico Político* y el *Tratado Político*. El desarrollo de la investigación está compuesto por cuatro partes. En la primera parte, explicamos que la investigación política de Spinoza parte de condiciones concretas y vitales, puesto que comprende que los hombres han sido engañados por medio del miedo en su forma mistificada, la superstición, también explicamos la lógica de la superstición como instrumento de control político. En la segunda parte analizamos la estrategia de Spinoza para superar el engaño de la superstición, para tal efecto, Spinoza demuestra que la causa de la superstición son las interpretaciones temerarias, que los teólogos han hecho de la Escritura, en consecuencia, Spinoza comprende que para refutar la alienación religiosa tiene que plantear interpretaciones adecuadas de la Escritura, y por tal razón propone su propio método hermenéutico, de esta forma se destaca la concepción política de la hermenéutica de Spinoza, puesto que se presenta como instrumento liberación. En la tercera parte estudiamos, lo que se podría denominar su propuesta política, y en función de la cuarta parte, nos concentramos en la polémica que existe en torno a la idea que Spinoza tenía de “multitud”. En la cuarta parte, discutimos con dos interpretaciones actuales del pensamiento de Spinoza: la materialista, en la que nos concentramos en la interpretación que hace Negri de “multitud”; la liberal, en la que discutimos con los filósofos que consideran a Spinoza como un filósofo liberal, y finalmente proponemos que el pensamiento de Spinoza está más próximo al pensamiento republicano, y concluimos con, lo que consideramos, es uno de los aportes más pertinentes de Spinoza a la reflexión democrática de hoy, la deliberación.

INTRODUCCIÓN

La vindicación de la filosofía política de Spinoza empezó desde mediados del siglo XX, y aunque en la actualidad existe una gran cantidad de investigadores dedicados a comprender su política, la riqueza de su pensamiento aún se presenta como desafío hermenéutico. Pensamos que un estudio adecuado de la política de Spinoza permite establecer una comprensión crítica de nuestro presente y obtener elementos para la transformación de este mismo presente, puesto que en su época, Spinoza ya vislumbraba las consecuencias de la institución de una política que concibiese el Estado solo para garantizar la seguridad de los ciudadanos. El pensamiento político de Spinoza está forjado, fundamentalmente, en tres obras: en los dos tratados; el *Tratado Teológico Político* (2003), que citaremos como TTP, el *Tratado de Político* (2010), que citaremos como TP, y en la *Ética demostrada según el orden geométrico* (2005), que citaremos como *Ética*.

Pensamos que la riqueza del pensamiento de Spinoza no se reduce a la novedad histórica que implica su pensamiento, es decir, su originalidad no se limita a proponer nuevas categorías para pensar la política en la discusión con los filósofos contemporáneos; Maquiavelo, Hobbes, Locke etc. Consideramos que las investigaciones de Spinoza respecto a las formas de gobierno, y ante todo, sus investigaciones en torno a la consecución de la libertad de pensamiento, y al fin del Estado para instituir una sociedad verdaderamente libre, aún tienen mucho que aportar a las discusiones políticas actuales.

Los primeros estudios de la política de Spinoza partían del supuesto de que Spinoza, en tanto que tomaba algunas hipótesis de Hobbes, como el estado de naturaleza o el pacto, concluían que, en consecuencia, el despliegue de su pensamiento y las conclusiones a las que llegaba eran las mismas de Hobbes. No obstante, estudios posteriores demostraron que la política de Spinoza, si bien parte de los mismos problemas de Hobbes, y toma algunas categorías de Hobbes, tiene intereses distintos a los de Hobbes, y por lo tanto, desarrolla una reflexión que no se puede reducir a la política de Hobbes. Teniendo en cuenta estos avances, no pretendemos hacer una comparación con Hobbes, nos concentraremos en la política de Spinoza, y sólo en la medida que Hobbes nos sea pertinente para esclarecer algún concepto de Spinoza nos remitiremos a él.

En sus investigaciones Spinoza advierte el peligro que enfrentan los ciudadanos confían de forma irrestricta en las capacidades de unos cuantos para dirigir el destino de toda una sociedad. Spinoza, también prevé las consecuencias que puede acarrear para una sociedad la exaltación del egoísmo, donde cada ciudadano pretenda, alcanzar su propio bienestar o aumentar su *conatus*, sin tener en cuenta o incluso pasando por encima del bienestar o del *conatus* de los demás, con lo cual se caería más bien en un proceso de deshumanización. Sin embargo, la crítica de Spinoza a la política de su tiempo no fue escuchada por la mayoría, y los que la entendieron la ocultaron o en el peor de los casos, la emplearon como pretexto para iniciar todo un proceso de persecución contra Spinoza. Ahora bien, si Spinoza comprende y entrevé las consecuencias de los regímenes que no se preocupan por el bienestar de la sociedad, sino por el bienestar particular de los

gobernantes, no significa que tenga dotes proféticas sino que comprende que la mejor forma de gobernar es aquella en la que todos participen, pues como el mismo Spinoza lo explica, no se puede esperar que otros hagan lo que nosotros mismos no haríamos, no se puede esperar que otros cuiden los intereses ajenos más o mejor de lo que cuidan sus propios intereses.

Aunque han cambiado las condiciones históricas en las que vivió Spinoza, las pasiones humanas siguen siendo las mismas. La ambición, el miedo como instrumento de control, la venganza etc. siguen determinando, en gran medida, el comportamiento humano. A lo largo de nuestra investigación veremos como la máxima de Quinto Cursio: “[N]ihil effacius multitudinem regit, quam superstitio” sigue vigente. Esa máxima, es un claro ejemplo de que a pesar de que cambien las condiciones históricas se mantiene constante la intervención de las pasiones en el comportamiento humano y en el gobierno. El miedo como medio de control político hoy sigue tan vigente como cuando el historiador romano relata el método de gobierno de los emperadores romanos o como cuando Spinoza denuncia que los teólogos y sacerdotes unidos a los gobernantes emplean sus conocimientos para someter a la multitud. Hoy, el miedo como instrumento de control político sigue siendo eficaz. Dworkin, en su texto “La democracia posible” (2008), explica que una de las grandes consecuencias de los ataques del once de septiembre fue el miedo, que padecen los ciudadanos desde entonces. Explica, que ese miedo ha sido instrumentalizado por los gobiernos de turno para que los ciudadanos cedan algunos de sus derechos, derechos por los que desde hace varios siglos hombres y mujeres dieron su vida, pero no para ofrecer mayor seguridad o bienestar, sino

para adquirir más control de la población. Por lo tanto, pensamos que así como en el caso del miedo, la política de Spinoza presenta reflexiones y categorías que nos ayudan a comprender nuestro presente.

Después de esta primera reflexión en torno a la riqueza y a la vigencia del pensamiento político de Spinoza quisiera considerar algunas reflexiones respecto al estudio de la política de Spinoza. Si se tiene en cuenta que Baruch Spinoza escribió el libro de la *Ética demostrada según orden geométrico* como aquella obra en la cual expone los puntos centrales de su pensamiento filosófico, entonces puede considerarse que en ella se encuentra su pensamiento más depurado. No en vano, pretendió publicarla, aunque no lo hizo, por consejo de sus amigos, para evitar complicaciones molestas frente al convulsionado contexto holandés en el que vivió. Si, además, tenemos en cuenta que Spinoza escribió dos tratados sobre política, uno que publicó, el *Tratado Teológico Político*, y otro que quedó incompleto, *Tratado Político*. Y si se analiza estas dos obras a la luz de la primera, no parecen, inmediatamente, fácilmente compatibles. Algunos críticos, incluso, han propuesto que no se tenga en cuenta estos dos tratados cuando se pretende comprender la filosofía de Spinoza.

Si aceptamos el planteamiento de la discontinuidad de las obras de Spinoza, habría que asumir, que para el pensador judío, la reflexión en torno a la ética o la manera de vivir y aumentar el *conatus* de cada individuo es una acción absolutamente aislada, que carece, por completo, de relación con la manera como se organizan las sociedades para que sus ciudadanos puedan vivir juntos, y hagan

posible la libertad, es decir, con la política. Ética y Política se presentarían como dos maneras muy diferentes de pensar y vivir, que obedecerían no sólo a objetos y a objetivos muy diferentes, sino que también exigirían maneras diferentes, métodos distintos de ser abordados, de modo que las consecuencias a las que se llegue deberían ser de índole muy diversa.

Sin embargo, la cuestión se torna más interesante cuando nos planteamos la compatibilidad entre las tres obras. Esta compatibilidad se puede colegir, por ejemplo, de la proposición 73 de la cuarta parte de la Ética (EIVP73), en tanto que sostiene que “los hombres son más libres en el Estado que en la soledad donde solo se obedecen a sí mismos”, y del segundo capítulo del TP (TP, II, 276), donde Spinoza sostiene que para comprender lo que va exponer en el TP se necesita comprender lo que ha expuesto en el TTP y en la Ética. Por lo tanto, en esta investigación partimos de que existe cierta continuidad entre las tres obras de Spinoza, especialmente entre la filosofía y la política de Spinoza. También partimos de que en la Ética, aunque Spinoza se ocupa de entender cómo un hombre orienta su propia vida a la luz de la razón, y cómo, en consecuencia alcanza cierta libertad, el hombre sólo alcanza, una libertad efectiva, cuando se une con otros hombres, cuando constituye el Estado, y obedece una ley común.

No obstante, para Spinoza, los hombres no siempre actúan de acuerdo con su razón, y por consiguiente no son libres constantemente, pues también suelen ser determinados por sus pasiones. Además, Spinoza considera que se presenta una desigualdad en el comportamiento humano, puesto que no todos los hombres son

causa adecuada de sus propias acciones en el mismo grado, de tal forma que hay, esclavos de su pasiones, hombres más libres y hombres menos libres, en consecuencia para Spinoza existirían grados de libertad individual y colectiva. Sin embargo, de todas las pasiones que afectan el comportamiento humano, y que estudia Spinoza, concentraremos nuestra atención en el análisis del miedo, puesto que Spinoza comprende que la instrumentalización del miedo por parte de los gobernantes, ayudados por los teólogos, les ha permitido someter a la multitud, y de esa forma, gobernar sin ningún control. Tanto en la *Ética* como en los dos tratados Spinoza denuncia la instrumentalización del miedo, pero con la diferencia de que en la *Ética* y en el TTP Spinoza se ocupa de la concepción mistificada del miedo, es decir, la superstición, y en el TP se ocupa del miedo.

Los dos casos, tanto el de la superstición como el del mero miedo, nos permiten apreciar que la reflexión política de Spinoza no es hecha por encargo como interpretan algunos críticos del TTP, ni tampoco una reflexión pura, sino que parte de problemas vitales y concretos. Spinoza observa que en *Ámsterdam*, la tierra de la libertad, los gobernantes han sometido a la multitud a la superstición, y la consiguiente esclavitud, y que, además, persiguen a quienes se atreven a pensar de otra forma, bajo el argumento de que pensar distinto afecta la paz.

Con esta investigación queremos comprender la política de Spinoza, desde una perspectiva de unidad ético-política, como una propuesta distinta de concebir la política en su época. En ese sentido, destacamos que “multitud” es un categoría con la Spinoza plantea una concepción original de la política, en tanto que

defiende que libertad y la garantía de la vida son el fin del Estado, y desde donde se define el poder del Estado, en tanto que poder de la multitud. Nuestra propuesta se opone a las interpretaciones de la política de Spinoza, que la sitúan en lugares extremos: el materialismo o el liberalismo, destaca que en el pensamiento de Spinoza se tiene en cuenta las variaciones del conocimiento y del comportamiento humano, a saber, géneros de conocimiento, grados de libertad, etc., y que, por consiguiente, la interpretación de la política de Spinoza ha de dar cuenta de esos matices. Entonces, nuestra interpretación de la política sostiene que Spinoza no incurre en extremos, y de otra parte, que concilia la tarea ética de aumentar el propio *conatus* con la vida junto a otros hombres, por esta razón Spinoza admite que el aumento del *conatus* no se puede dar, completamente, de forma aislada, sino solo en comunidad, porque solo junto a otros hombres, y bajo una autoridad común, en el Estado, es posible realizar la libertad.

Nuestra tesis está compuesta por tres partes. En la primera parte investigamos en torno a la superstición y al miedo. En el primer capítulo estudiamos la denuncia del miedo como medio de dominación, y exponemos cuales fueron las condiciones concretas que llevaron a Spinoza a reflexionar en torno a la política. El hecho de que Spinoza exponga su crítica a la superstición en el apéndice de la primera parte de la *Ética*, que es la parte en la que expone los fundamentos de su ontología, causa, al menos, desconcierto. No obstante, en cuanto se comprende que, del concepto de Dios se deriva inmediatamente una concepción política, entonces se comprende el sentido ontológico de la reflexión política en torno al miedo de Spinoza y por qué para Spinoza es pertinente plantearlo desde el

apéndice de la primera parte de la Ética. Después, estudiamos la comprensión de las causas de la superstición, y para ello seguimos las reflexiones y conclusiones que obtiene Spinoza en el TTP. En esta parte, pasamos de la perplejidad de Spinoza respecto a los efectos del miedo a la sospecha de que detrás del miedo, no hay solo un conocimiento inadecuado, puesto que ese miedo es direccionado desde una intencionalidad, la intencionalidad de los teólogos. Con esta parte del primer capítulo queremos comprender, entonces, ¿cuál es la intencionalidad de los teólogos?, y ¿por qué sus interpretaciones de la Escritura son sistemáticamente tendenciosas?

En el segundo capítulo de la primera parte estudiamos el miedo, pero despojado de sus vestiduras religiosas, es decir, sin concebirlo como superstición. En este capítulo estudiamos cómo devela Spinoza que la lógica del miedo invierte las causas por consecuencias y las consecuencias por las causas. Con esta comprensión de la inversión de la lógica de la causalidad Spinoza demuestra cómo los teólogos y gobernantes han inducido el temor de la multitud. En este capítulo comprendemos por qué genealógicamente el miedo no lo padece la multitud sino los gobernantes.

La segunda parte de nuestra tesis parte de los resultados que obtiene Spinoza en su investigación de la instrumentalización del miedo como estrategia de gobierno. En el tercer capítulo se explica que la fuente de la superstición es una hermenéutica de sometimiento de la Escritura, se comprende que sólo en cuanto, Spinoza explique las contradicciones las interpretaciones temerarias de los

teólogos se pueden refutar esas interpretaciones. Por lo tanto, se examina cómo interpretan los teólogos las profecías y los milagros.

En el cuarto capítulo se explica que, para Spinoza, a diferencia de los teólogos, la interpretación de la Escritura no se puede establecer desde la perspectiva de la excepcionalidad, sino que debe responder al orden necesario del mundo. Spinoza entiende que la fuente de la superstición son las interpretaciones temerarias que los teólogos han hecho de las enseñanzas de la Biblia, por lo tanto comprende que si quiere refutar la alienación religiosa tiene que confrontar las interpretaciones de los teólogos con otra interpretación que sea conforme a la ontología.

En la tercera parte, una vez que Spinoza ha demostrado los engaños de los teólogos y los efectos políticos del miedo, nos concentramos en estudiar lo que se podría denominar la propuesta política de Spinoza, sus características, y el aporte a las discusiones de su tiempo. En el quinto capítulo estudiamos los rasgos específicos de la política de Spinoza, el punto de partida del capítulo es la concepción del hombre no desde un antropocentrismo sino en tanto que “partícula del orden eterno”, con este punto de partida se indaga y crítica las interpretaciones teológicas de la política y del hombre. Nuestra hipótesis fundamental sostiene que, Spinoza, desde la denuncia de la superstición, en el apéndice de la primera parte de la *Ética*, hasta las últimas líneas que escribió en torno a la democracia en el TP, propone una política de la libertad, donde les sea posible a los hombres, en cuanto que viven juntos, aumentar su *conatus*. Por lo tanto, Spinoza concibe que

el hombre sólo se realiza cuando es libre, y que esa libertad sólo es posible en un Estado, y aunque suene paradójico, donde obedece una ley común que posibilite su libertad. De esta manera, la política de Spinoza se diferencia de otras propuestas, pues para Spinoza el Estado no se instituye para someter, controlar o amedrentar a los hombres, sino para hacer más libres a los hombres.

En el sexto capítulo estudiamos una de las categorías políticas de Spinoza sobre las que más se ha escrito, y que más se ha intentado emplear para comprender la actualidad: “multitud”. En este capítulo discutimos si se puede aceptar que Spinoza tiene una sola concepción de “multitud”, es decir, si conserva una y la misma idea de “multitud” o si, como resultado de sus investigaciones problematiza esa concepción.

En la cuarta parte, asumiendo como soporte teórico lo expuesto en las partes anteriores, discutimos con tres interpretaciones actuales de la política de Spinoza. En el capítulo siete discutimos con la interpretación materialista de Spinoza, tomamos como parte central de la discusión la interpretación de Negri, en tanto que uno de los filósofos más representativos de las interpretaciones materialistas de Spinoza, y nos concentramos en una de las categorías que más destaca, y que más instrumentaliza en su discusión: “multitud”. Concluimos el capítulo con Althusser, puesto que nos permite mostrar que la política de Spinoza aunque tiene algunos rasgos del materialismo, no se puede concluir absolutamente, a diferencia de lo que piensa Negri, que la política de Spinoza es materialista.

En el octavo capítulo discutimos con las interpretaciones que conciben a Spinoza como un filósofo liberal, en este caso discutimos con los autores que interpretan su filosofía de forma unilateral en tanto que solo enfatizan algunas características de la política de Spinoza, a saber, la defensa de la libertad, y que leen estas características como si implicasen que Spinoza es un filósofo liberal, que defiende los intereses particulares por encima de los intereses comunes. En esta discusión se muestra que Spinoza, si bien tiene en cuenta los intereses particulares, no los asume como un criterio absoluto, y que cuando habla de libertad, en cuanto ésta se refiere a su ontología, no coincide con la idea liberal de libertad.

En el noveno capítulo proponemos que la política de Spinoza es más cercana al pensamiento republicano. Nuestra tesis se sustenta en que si bien Spinoza defiende la libertad, esta libertad no niega la intervención del Estado, y por el contrario requiere de su intervención para realizarse. En este capítulo examinamos cómo en la política de Spinoza se encuentran presentes algunos de los rasgos distintivos del pensamiento republicano: las virtudes, el predominio de lo público sobre lo privado, las virtudes ciudadanas etc.

En la parte final del noveno capítulo analizamos la característica, que consideramos revela, de la mejor manera, el pensamiento republicano de Spinoza, y que además, se constituye en uno de los aportes más novedosos de la política de Spinoza a una de las discusiones políticas de la actualidad, la deliberación. Demostraremos que la reflexión respecto a la deliberación como elemento central de la democracia permite comprender que Spinoza concibe la “multitud libre” como

el resultado del ejercicio de los hombres libres, que se unen por un fin común. De esta forma, mostramos que, Spinoza, rompe con la idea liberal que concibe la deliberación más como una competencia o transacción de ideas que como un verdadero ejercicio de argumentación y deliberación.

En cuanto a la consulta de las fuentes primarias, en esta investigación hemos seguido, fundamentalmente, tres obras de Spinoza; *La Ética demostrada según el orden geométrico* (2005), el *Tratado Teológico Político* (2003) y el *Tratado Político* (2010). Aunque, en general, seguimos las traducciones de Atilano Domínguez por el rigor académico y el aparato crítico con el que elabora sus traducciones, en algunos casos, muy puntuales, preferimos la traducción de Tierno Galván, que presenta los dos tratados en una sola edición, *Tratado Teológico Político y Tratado Político* (1990). Por ejemplo para la traducción del término latín “multitudo” seguimos la de Tierno Galván, que lo traduce como multitud, mientras que Atilano Domínguez que lo traduce como vulgo. Recientemente se ha publicado otra traducción del *Tratado Teológico Político* (2014), hecha por José Gil Aristu, de la cual citamos el prefacio de Jonathan Israel. Además de las tres grandes obras consultamos la traducción de Atilano Domínguez de la Correspondencia (2008) de Spinoza, del *Tratado de la Reforma del Entendimiento* (2014), y del *Tratado Breve* (1990). Para el ejercicio de contrastar la traducción de los conceptos y de las categorías de Spinoza consultamos traducciones al inglés; *The Complete Works* (2002), y al francés; *Traité des autorités théologique et politique* (1995) y *Traité Politique* (2005). En la investigación de las fuentes primarias también consultamos tres centros de investigaciones dedicados a Spinoza: Spinoza et Nous, Hyper-

Spinoza, y la Association des amis de Spinoza, los tres centros cuentan con sitios Web donde se encuentra una gran cantidad de recursos, los textos originales en latín y en holandés, y las traducciones al francés de todas sus obras. Para las citas en latín, de las obras de Spinoza, consultamos la traducción de Saisset (1842), que está en el sitio web Spinoza et Nous. Para la investigación y consulta de fuentes secundarias, además de los tres sitios anteriormente citados, consultamos las bases de datos Jstor, philosorbone, y la investigación directa en bibliotecas. Además de las tres grandes obras de Spinoza consultamos el *Tratado Breve* (1990), el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* (2014), y su *Correspondencia* (1988).

Para la citación de las obras de Spinoza hemos seguido la paginación original de la edición canónica de C. Gebhardt, que está incluida en las traducciones de Atilano Domínguez. Empleamos las abreviaturas aceptadas por la revista *Studia Spinozana*, y para mayor claridad en las citas de los dos tratados hemos seguido la propuesta de Atilano Domínguez. La *Ética* se cita por "E", seguida del número de la parte en arábigos y del número de proposición. EVP73 significa: *Ética*, parte quinta, proposición 73. Otras abreviaciones de la *Ética* son:

Praef= Prefacio

I= Introducción

A=Apéndice A1, A2= Capítulos del apéndice (para el de la parte 4)

L1, L2= Lem11a 1, lema 2

D1, D2= Demostración 1, 2

C1, C2= Corolario 1, 2, etc

S1, S2= Escolio 1, 2, etc

Ax1= Axioma 1, etc

Def1= Definición 1, etc

Post1= Postulado 1, etc

Ex1= Explicación 1, etc

Daf1= Definición de los afectos 1 (para las definiciones de los afectos al final de la parte 3)

E2P13/Ax1; E2p13/L1, etc= axioma 1 en el excursio sobre cuerpos que sigue a la proposición 2P13, etc

Ejemplo 1: E4A2 se refiere al segundo capítulo del apéndice de la parte 4 de la Ética

Ejemplo 2: E1P32C2 se refiere al corolario 2 de la proposición 32 de la primera parte de la Ética.

Ejemplo 3: 2I se refiere a la introducción de la segunda parte de la Ética.

El Tratado teológico-político se cita con las siglas "TTP", seguido del capítulo en romanos, el tomo de la edición Gebhardt y la página de esta edición en numeración arábica. TTP, VIII, 120/30 significa: *Tratado Teológico Político*, capítulo ocho, tomo 120, página 30. El *Tratado Político* se cita de la misma manera. TP, III, 287/10 significa: *Tratado Político*, capítulo tres, tomo 287, página 30. *El Tratado de la Reforma del Entendimiento (Tractatus de intellectus emendatione)* se cita con las siglas "TIE" seguidas de número del párrafo. Ejemplo: TIE§30.

El *Tratado Breve* (Korte Verhandeling) se cita con las siglas "KV" más la parte en números romanos y el capítulo en arábigos, además se tiene en cuenta las siguientes abreviaciones.

I= parte 1

1= capítulo 1

Adn= anotación

Ax1= Axioma 1

P1= proposición 1

D= demostración

C= corolario

Ejemplos: KVAP4d se refiere a la demostración de la proposición 4 del apéndice del *Tratado Breve*. KV I,1,1 se refiere al numeral 1, del capítulo 1, de la parte I del *Tratado Breve*

Las cartas se citan por la sigla "EP" seguida del número de carta. Ejemplo: EP50.

Primera Parte.

La Teología Política: crítica a la superstición

“Nihil effacius
multitudinem regit, quam
superstitio”.

Quinto Curcio

“La crítica de la religión es
el presupuesto de toda
crítica”.

Marx

Capítulo 1

El Miedo Político: La Superstición

1. Introducción

Spinoza, en el prefacio del *Tratado Teológico Político*, comienza su reflexión política con la denuncia del miedo como instrumento político, y en este sentido coincide con la misma denuncia que presenta en el apéndice de la primera parte de la *Ética*. Esta coincidencia nos permite obtener una primera aproximación a la concepción que tiene Spinoza del miedo, y de su consecuencia política la superstición. La condición para entender la superstición supone que en primer lugar aceptemos que la *Ética* se escribió con un orden geométrico. En segundo lugar si tenemos en cuenta el hecho de que la reflexión sobre el miedo se encuentra en el apéndice de la primera parte de la *Ética*, entonces podríamos concluir que Spinoza no entiende el miedo y su consecuencia política, la superstición, en tanto que mera pasión ni como una característica aislada. Por el contrario, la construcción sistemática de la filosofía de Spinoza nos permite sostener que, para obtener una comprensión adecuada del miedo se requiere de una comprensión en un orden más amplio, en un orden ontológico.

1.2 El miedo en la Ética

En este sentido el pensamiento político de Spinoza presenta una novedad con relación a los filósofos políticos de su época¹, Maquiavelo, Hobbes, Locke, porque no asume como principio una ontología sino que antes de plantear su pensamiento político primero demuestra cuál es su concepción ontológica. En orden al interés central de nuestra tesis hemos decidido establecer la relación de la política de Spinoza con su ontología a lo largo de la tesis, en la medida que sea pertinente para entender la política de Spinoza. Ahora bien, Baruch Spinoza investiga sobre filosofía política, pero a diferencia de los filósofos mencionados parte de un análisis ontológico de la política, piensa el ser de la política en conformidad con su análisis de lo real tal como lo expone en la *Ética demostrada según el orden geométrico* desde donde se puede sostener que la inmanencia de la realidad divina afecta de forma necesaria a la política.

En cuanto al análisis del miedo², y para comprender la concepción que tiene Spinoza de Dios y sus consecuencias políticas seguimos las definiciones y proposiciones que mejor nos revelan el carácter político de la ontología de Spinoza. En la primera parte de la Ética Spinoza concibe a Dios como única sustancia (E1P14), que actúa sólo por la necesidad de su naturaleza y no por la

¹ Como lo explica Moreau, “cette réflexion s’appuie sur une tradition qui comprend notamment l’héritage de Machiavel et celui de Hobbes. Les écrits politiques de Spinoza se situeront au moins en partie dans cet espace intellectuel” (Moreau, 2002,p.81).

² Valga aclarar que Spinoza emplea dos conceptos para hablar de miedo: metus, que se traduce como miedo en español o como crainte en francés, y que Spinoza lo define como “tristeza inconstante...” (E3P38S2)); y timor, que se traduce al español como temor o como peur en francés. El temor lo define Spinoza como “el miedo de evitar un mal más grande que juzga va a producirse, eligiendo uno menor” (E3P39S).

“libertad de su voluntad” (E1P32), y que está presente por causa inmanente (E1P18). Después de exponer la primera parte de su ontología, Spinoza, en el apéndice de esta primera parte crítica el pensamiento común de los hombres, de la multitud o el vulgo, porque su proceder parte de un prejuicio; supone que todo cuanto existe actúa conforme a un fin, porque conciben el mundo como un orden teleológico (E1A). Strauss interpreta que este es un prejuicio de la religión revelada, y que de este prejuicio proviene “the assumption that all things, even God Himself, act, like men according to ends” (Strauss, 1968, p.265).

Para Spinoza concebir a Dios como si actuase de acuerdo con su voluntad y conforme a sus propios fines demuestra el conocimiento inadecuado de los hombres puesto que no les permite comprender la conexión de las cosas tal como son. Este error también hace que los hombres proyecten su obrar en su manera de comprender el mundo, e incluso lo proyecten en Dios o la naturaleza y que supongan en él un actuar similar, es decir, conforme a un fin (E1A).

El error teleológico en el que incurren los hombres los induce a creer que pueden determinar sus actos, pero como lo explica Spinoza, los hombres desconocen las causas de sus voliciones y de sus apetitos por lo tanto no podría determinar su actos, es decir, no son causa adecuada de sus acciones³. En la explicación que propone Spinoza en la *Ética sobre el conocimiento*, expone que en este error

³ “Digo que nosotros actuamos, cuando en nosotros o fuera de nosotros se produce algo de lo que somos causa adecuada esto es (por la def. precedente), cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede ser entendido clara y distintamente por ella sola. Y, al contrario, digo que padecemos, cuando en nosotros se produce algo o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos causa sino parcial” (E3Def2).

interviene la imaginación, en tanto que es una forma “mutilada y confusa” de conocimiento que no explica la conexión, ni la causalidad entre las cosas (E2P40 S2), además sostiene que la imaginación es un género de conocimiento que conlleva falsedad (E2P41). Un tercer elemento asociado al error teleológico induce a que los hombres piensen que Dios lo hizo todo para beneficio de los mismos hombres, a pesar de que, como lo explica Spinoza, con frecuencia la realidad muestre que esto no es así. Por lo tanto, podríamos concluir con Strauss, “the natural obstacle to philosophy is man’s imaginative and passionate life, which tries to secure itself against its breakdown by producing what Spinoza calls superstition” (Strauss, 1947, p.83).

La reflexión ontológica que nos permite sustentar esta afirmación tiene que ver con la refutación que elabora Spinoza a la concepción tradicional de Dios. En la concepción supersticiosa de Dios se parte de concebir a Dios como persona trascendente que, entre otras características, detenta potencia y potestas. La refutación de Spinoza se sustenta demostrar que no es Dios quien tiene potencia y potestas sino los hombres, y que la idea que tienen de Dios, es más bien, semejante a la idea que tienen los hombres de sí mismos, es decir, Spinoza critica que los supersticiosos postulan un antropomorfismo de Dios. Spinoza en la primera parte de la *Ética* demuestra que Dios no es una persona, y que en cuanto que no es persona tampoco posee las características humanas que los hombres le atribuyen tales como que tiene voluntad o que actúa conforme a fines, y que por lo tanto puede decidir qué crear o no crear, en una creación ex nihilo, y que su acto creador es un acto de afirmación de su voluntad, es un acto de libertad.

De la concepción supersticiosa de Dios que divide su poder en potencia y potestas se “podía marcar la presencia de la voluntad divina como acción contingente [...], y la voluntad, en cuanto facultad era exactamente una potestas” (Chauí, 2004, p.110). Desde la edad media solía concebirse que la potencia de Dios era su fuerza y la potestas la facultad para hacer uso o no de parte de esa potencia, de tal manera que la libertad Dios se entendía como la potestad para disponer o no de su poder. La consecuencia de esta idea de Dios era la concepción de un mundo contingente, esto hacía que los hombres pensarán que “lo posible era más vasto que lo necesario” (Jarret, 2007, p. 48), esta concepción de Dios también induce a los hombres a creer que Dios delibera respecto a qué hacer y qué no hacer, pues tiene la potestad para determinar todo (es omnipotente), lo que implica que Dios hace menos de lo que puede.

Con estas primeras explicaciones de la ontología de Spinoza nos interesa subrayar que esta idea de Dios como persona trascendente tenía una consecuencia política, puesto legitimaba la libertad del poder soberano para gobernar. Esta legitimación se fundaba en la presunción de que el poder soberano actuaba como un reflejo del poder divino, y por consiguiente podía gobernar con las mismas propiedades del poder divino, es decir, de la misma forma que Dios tenía voluntad para crear, los hombres y, en particular, el soberano también detentaban la libertad de elegir (potestas) hacer algo, de entre todo lo que podía, de facto, hacer (potencia), y en consecuencia el soberano podía gobernar de acuerdo con su propio arbitrio.

Para Spinoza, en cambio, Dios o la naturaleza obra de forma necesaria, por lo cual no cabe equiparar el comportamiento divino con el comportamiento de una persona, no tiene lugar pensar que en Él se presenta una diferencia entre su potencia y su potestas. Para Spinoza, en cuanto Dios obra de forma necesaria, su potencia y potestas son una y la misma, por eso se opone a que “Dios y su potencia sean interpretados políticamente al modo de los reyes, de su potestad de hacer o de destruir por libre decreto de su voluntad” (Fernández, 1996, p.126), pues esto contribuiría al sometimiento de la multitud.

Ahora bien, si la potestad de los soberanos para gobernar se justificaba en la supuesta potestad de Dios para crear y gobernar la creación, entonces cuando Spinoza demuestra que Dios no tiene tal potestad, se obtiene, inmediatamente, una consecuencia política, a saber, que los soberanos tampoco disponen de la libertad para gobernar. De esta manera, Spinoza le quita legitimidad teológica a los soberanos para gobernar de acuerdo con su propio arbitrio. Como vemos, las investigaciones ontológicas de Spinoza ya tienen una consecuencia política inmediata y necesaria.

Un segundo argumento que nos permite comprender cómo la inmanencia de la realidad divina afecta de forma necesaria a la política se sustenta en la concepción ontológica. Spinoza concibe lo real en dos órdenes: el orden de la *Natura naturans* y la *Natura naturata* (E1P29S.). La *Natura naturans* se concibe en tanto que creadora, y la *Natura naturans* como lo creado, esta segunda corresponde a la

esfera en la que actúan los hombres, y por consiguiente el orden en el que se ejerce la política. La *Natura naturans* es efecto inmanente de la *Natura naturata* la esfera divina, pero precisamente porque la relación entre el creador y la creación es inmanente, no es posible pensar que lo creado pueda actuar con un orden lógico distinto al orden divino. Spinoza advierte que considerar que el hombre puede romper el orden lógico divino de la naturaleza es tan absurdo como considerar que es posible la existencia de un reino dentro de otro reino.⁴

Para Spinoza, la superstición⁵ procede de la carencia de conocimiento adecuado, unida a la tendencia natural de los hombres a explicarlo todo en términos finalistas. Por lo tanto, la superstición induce a que los hombres que conciben a Dios como refugio frente al desconocimiento y al miedo que les produce el desconocimiento y la ignorancia de las causas de los fenómenos naturales. De tal manera que los hombres que viven bajo estas condiciones piensan que no pueden penetrar en el misterio de los dioses que se esconden detrás de esos fenómenos naturales, puesto que han sido convencidos que no disponen de las capacidades intelectuales para comprenderlos, y, por estas razones, incluso evitan comprender

⁴ La relación de inmanencia que Spinoza establece entre *Natura Naturans* y *Natura Naturata* destaca que no hay diferencia sustancial entre los dos órdenes, es decir, que pertenecen a la misma realidad, pues como lo explica en el *Tratado Breve*, la causa inmanente actúa y permanece en ella misma (KV2,24) o como lo explica Deleuze: “el efecto no permanece menos en la causa que la causa en el efecto” (Deleuze, 1975, p.167).

⁵ En la tercera parte de la *Ética* Spinoza explica las pasiones, y entre ellas explica que existen dos pasiones simétricas, a saber, la esperanza y el miedo. El miedo lo define como una “tristeza inconstante nacida de la idea de una cosa futura o pasada cuyo resultado nos parece en cierta medida dudosa”, mientras que la esperanza la define como “una alegría inconstante, nacida de la idea de una cosa futura o pasada cuyo resultado nos parece en cierta medida dudosa” (E3P38S2) (E3Def). En los dos casos de tristeza o esperanza la pasión se debe a que el hombre concibe el mundo como contingente. “Dans les deux affections de la crainte et de l'espoir la connaissance inadéquate du passé ne sert, du reste, qu'en tant qu'on peut y trouver matière à imaginer l'avenir. Crainte et espoir sont donc des affections prospectives” (Brykman, 1972, p. 312).

las verdaderas causas de los acontecimientos, puesto que sienten temor. No obstante, de acuerdo con el parecer de los hombres confundidos por la superstición, sí proponen una explicación causal de esos fenómenos cuando sostienen que Dios es causa de todo, pero Spinoza explica que recurrir a Dios como causa de todo no es una explicación causal, puesto que, en primer lugar, tienen una comprensión inadecuada de Dios, y, en segundo lugar, no se explica cómo Dios es causa de todo, con lo cual, concluye Spinoza, los supersticiosos incurren en una mera falacia de autoridad.

Spinoza comprende, después de su construcción de la concepción de Dios como única sustancia, en el apéndice de la primera parte de la *Ética*, que el conocimiento inadecuado del orden del mundo y de Dios es la causa del temor. Sin embargo, espera que en la medida que los hombres conozcan de forma adecuada se liberaran del temor, es decir, Spinoza considera que el conocimiento adecuado posee efectos políticos liberadores. Además, otra consecuencia política destacable de esta reflexión reside en que Spinoza no le confiere un sentido absoluto al temor a Dios, por el contrario sospecha que hay una causa externa que confunde a los hombres para someterlos y para que permanezcan bajo el temor a Dios.

1.3 Dilucidación del miedo como instrumento político en el apéndice de la Primera Parte de la *Ética* (E1A)

Antes de continuar con el análisis del miedo quisiera detenerme en un problema hermenéutico de la obra de Spinoza. Una de las hipótesis que se ha esbozado

respecto a las tres obras de Spinoza, que estudiamos en esta tesis, sostiene que no hay continuidad temática entre estas tres obras. No obstante, el estudio que establece Spinoza del miedo y de la superstición, en sus tres grandes obras, nos permite concluir que en este aspecto sí existe continuidad temática, y por lo tanto unidad en su pensamiento⁶.

Volviendo a nuestro análisis del miedo, con todas sus investigaciones, Spinoza descubre que el miedo y la superstición de los hombres no se restringe al plano religioso, sino que también afecta la política. Spinoza devela el carácter político del miedo, a saber, la superstición en cuanto descubre que todos los esfuerzos de los filósofos y científicos que tienen como fin establecer explicaciones causales de los fenómenos naturales, en apariencia inexplicables, se conciben como una amenaza tanto por la jerarquía religiosa como por las autoridades políticas. Spinoza encuentra que esta reacción se explica porque esos esfuerzos no se toman como respuestas a problemas epistémicos sino que se asumen como un ataque político, como un ataque al poder de quienes, supuestamente, detentan la capacidad de interpretar la naturaleza y a Dios, es decir, como una afrenta a los reyes, príncipes y sacerdotes. Por esta razón “quien intenta entender las cosas naturales como docto y no como necio, suele ser tenido y proclamado como hereje e impío” (E1Af).

⁶ Existe una corriente de críticos de Spinoza, entre los que se destaca Bennett (1990), que sostiene que las obras de Spinoza no presentan ningún tema común, especialmente entre la Ética y los escritos políticos, una de las tareas de esta investigación consiste en mostrar los elementos que le confieren unidad a la obra Spinoza, es decir, un elemento estructural de nuestra hipótesis vindica la unidad temática en la obra de Spinoza y proponemos presentar la trama de esa unidad.

Para Spinoza, un hombre determinado por la superstición, esto es, determinado por el error que induce el conocimiento de la imaginación, vive entre el miedo de perder el favor de los dioses y la esperanza de ganarse ese mismo favor, y en consecuencia cede su soberanía a aquellos que, supuestamente, pueden mediar entre los hombres y, quien controla el destino de los hombres, Dios. Spinoza explica que la causa de la fluctuación de los hombres entre el miedo y la esperanza es la imaginación, en tanto que conocimiento inadecuado y fragmentado, pero también descubre que no es la única causa, pues quienes se asumen intérpretes de la naturaleza y de Dios, es decir, los que administran la religión, también contribuyen socavar la seguridad de los hombres mediante interpretaciones inadecuadas de las escrituras, pero porque de esas interpretaciones obtienen poder.

Spinoza llega a estas conclusiones no sólo de forma noética, no sólo en cuanto reflexión teórica pura, también de forma práctica, pues padeció la persecución, por cuestionar las verdades religiosas⁷. En la época de Spinoza, aún en Holanda la “tierra de la libertad”, cualquier esfuerzo por establecer una explicación de tipo causal era razón suficiente para que quien buscara una explicación distinta a la superstición fuese considerado un delincuente político. De hecho, la expulsión de Spinoza de la sinagoga podría interpretarse en ese sentido, pues Spinoza planteó

⁷ El 27 de Julio de 1656, a los 24 años de edad Spinoza fue expulsado del judaísmo por el rabino de la comunidad de Beth Jacob en la Sinagoga de Houtgracht de Ámsterdam, mediante la lectura del Cherem. Para comprender las circunstancias intelectuales que desencadenaron la expulsión, y en general para conocer la biografía de Spinoza se recomienda leer “Spinoza et son cercle” de Meinsma (2006).

preguntas racionales respecto a las escrituras, y desde muy joven, intentó dar una explicación lógica a las escrituras.

Las dudas e interrogantes de Spinoza fueron interpretadas como intromisiones en el poder del rabino, y como amenazas respecto a otras religiones, pues no solo se tomaban como ataques a las enseñanzas judías sino que se temía que podían afectar la relación de la religión judía con la iglesia católica. La persecución que padeció Spinoza, nos permite comprender que la estrategia, de la política romana, de emplear la superstición como medio para gobernar a la multitud, tal como lo cita Spinoza en (TTP, Praef, 5) del historiador Quinto Curcio: “[N]ihil effacius multitudinem regit, quam superstitio⁸ (liv. IV, chap. X)”, sigue vigente en la época de Spinoza, y que las autoridades políticas o religiosas no estaban dispuestas a perder ese poder.

El principio romano del miedo como estrategia de gobierno, que recuerda Spinoza, tampoco expira hoy, por el contrario nos permite leer el presente desde el miedo. Aunque ha cambiado su apariencia, estructuralmente opera de la misma manera; impide que los ciudadanos actúen en contra de los gobernantes e influye para que los ciudadanos confíen, ciegamente, en las decisiones de sus gobernantes como si fuesen seres superiores o, al menos, como si pudiesen comprender de una forma los demás no son capaces.

⁸ No hay medio más eficaz para gobernar a la multitud que la superstición

La estrategia de emplear el miedo como instrumento de gobierno es la misma ayer y hoy, por eso la diferencia es cosmética, hoy los hombres temen a la pobreza, al terrorismo, a la miseria o a cualquier forma de inestabilidad. Los ciudadanos de hoy quisieran tener una certeza de que conservaran siempre su bienestar, pero no es posible. Lo paradójico es que, de la misma manera que lo hacían los teólogos, los grandes analistas del mundo de hoy (los tecnócratas) suelen plantear como parte de sus explicaciones de la inestabilidad actual que se refleja en las quiebras económicas de los países o en los ataques terroristas, lógicas de lo incomprendible o del sin sentido, de esta manera los ciudadanos de hoy agobiados por el temor no tienen más opción que ceder a las condiciones que les imponen sus gobiernos confiando que de esa forma obtendrán seguridad económica o recuperaran la estabilidad perdida.

Si tenemos en cuenta que la discusión del miedo se plantea en la primera parte de la Ética, entonces podríamos intuir que en el trasfondo de esta discusión, Spinoza también propone pensar el mundo desde una ontología geométrica, desde un descentramiento del sujeto. Las concepciones antropologizantes del mundo son inadecuadas, de acuerdo con Spinoza, puesto que, como se explicó antes, la lógica del mundo no es una lógica humana, concebir el mundo desde una perspectiva teleológica no es más que una antropomorfización del mundo. Solo cuando los hombres comprenden que el mundo que actúa de forma necesaria se pueden liberar del miedo, y de sus intermediarios.

Las investigaciones de Spinoza en torno al miedo no se agotan en el apéndice de la primera parte de la *Ética*, en la medida que avanza en sus análisis políticos, el miedo en tanto que estrategia de gobierno reaparece. Para comprender cómo procede Spinoza con sus investigaciones después de lo que expone en la *Ética*, y en consecuencia para comprender cómo enfrenta el engaño de la superstición, y teniendo en cuenta el interés de Spinoza por develar las estrategias del poder político mistificado por el poder teológico, tomaremos como itinerario las explicaciones del miedo y la superstición en el *Tratado Teológico Político*, y finalmente tendremos en cuenta sus reflexiones en el *Tratado Político*.

1.4 La crítica a la superstición en el *Tratado Teológico Político*.

A partir de esta primera y breve aproximación a la reflexión de Spinoza entorno al miedo que se deriva del análisis del apéndice de la primera parte de la *Ética*, se puede decir que para comprender la política, se requiere un primer momento de lo que hoy denominamos crítica, con el fin de mostrar los ardides políticos o el uso instrumental de la razón, para considerar, posteriormente, la transformación de la política. La crítica del miedo y el uso político que la religión hace del miedo apenas empieza en el apéndice de la primera parte de la *Ética*. En la medida que avanza en sus investigaciones, Spinoza descubre que este tema necesita ser analizado desde distintos enfoques, por eso continúa con su tarea crítica en el *Tratado Teológico Político*. De hecho, y queremos insistir en ello, la tarea de la denuncia del uso instrumental, con fines políticos, del miedo está presente en toda la obra

de Spinoza. Aún en sus últimos días, mientras escribía el *Tratado Político*, seguía preocupado por perfeccionar su crítica del miedo.

La denuncia del uso instrumental de la superstición para someter a todos los hombres al poder soberano, que Spinoza elabora en el TTP, la estudiaremos en dos niveles de afectación. Un nivel más inmediato a la época de Spinoza, en el que los teólogos se sirven de las sagradas escrituras para obtener interpretaciones que les permitan legitimar su poder y el poder soberano. Pero, este primer nivel le permite a Spinoza concluir que para demostrar el engaño de los teólogos necesita establecer una interpretación de las escrituras que muestre el error en el que incurren los teólogos, por lo tanto el segundo nivel de la denuncia tiene que ver con el procedimiento que siguieron los profetas, que se comprende a partir de la lectura de las escrituras, en este nivel son los profetas los que convencen al pueblo hebreo de que tienen poder y autoridad, y que por lo tanto, el pueblo hebreo debía seguirlos.

Antes de continuar queremos hacer una aclaración; del estudio del método de interpretación de las escrituras de Spinoza, así como del estudio de las implicaciones de esa interpretación nos ocuparemos en la próxima parte de la tesis, por ahora nos interesa estudiar los resultados que obtiene Spinoza respecto al miedo, es decir, por ahora solo nos ocupamos lo que denominamos anteriormente como la parte crítica de la investigación de Spinoza.

1.5 El engaño de los teólogos

En la carta 30, de septiembre de 1665, Spinoza le comenta a Oldenburg que está escribiendo el *Tratado Teológico Político*. Por el contexto del párrafo de la carta, en el que se refiere al Tratado, puede interpretarse que su investigación consignada en el TTP se rige por la premisa de poder vivir por la verdad (EP30, 166). Es decir, con la interpretación de la Escritura, Spinoza busca una aproximación a la verdad, pero como el mismo Spinoza lo explica en el capítulo VII del Tratado, en el caso de la interpretación no se ocupa de la verdad en general, sino del sentido verdadero de las Escrituras. Spinoza describe su trabajo en el *Tratado Teológico Político* como un ejercicio en el que desarrolla su propia interpretación de las Escrituras.

La crítica de Spinoza a los teólogos se evidencia en lo que podríamos denominar el primer objetivo de la carta para la interpretación de las Escrituras. En este primer objetivo Spinoza explica que pretende descubrir y extirpar los “prejuicios de los teólogos, pues “[sabe] que impiden sobremanera que los hombres puedan dedicar sus espíritus a la filosofía” (EP30, 166). Por lo tanto, Spinoza se propone descubrir los prejuicios de los teólogos con los que engañan y confunden a la multitud, explicar los errores hermenéuticos de los teólogos, y a partir de una interpretación crítica de la Escritura, finalmente refutar esos prejuicios y esas interpretaciones, para finalmente acceder al sentido verdadero de las escrituras.

De las tres obras que confrontamos el TTP es la única que publicó Spinoza, y suele tomarse esta carta como introducción general al TTP. Sin embargo de todos

los temas y problemas que plantea la carta, como ya lo hemos dicho, en esta sección, queremos comprender su crítica a las estrategias de interpretación de los teólogos. En el *Tratado Teológico Político*, Spinoza repite e insiste que quiere liberarse y liberar a los hombres de los prejuicios de los teólogos, puesto que engañan respecto al verdadero sentido de las Escrituras, y de esta manera contribuyen a sustentar el poder por medio de lo que hoy denominaríamos un pseudo-conocimiento de la imaginación: “Vemos, repito, cómo los teólogos se han afanado, las más de las veces, por hallar la forma de arrancar de las Sagradas Escrituras sus ficciones y antojos y avalarlos con la autoridad divina” (TTP, VII, 97/20). De ahí que “l’autoiré tirée des intreprétations devient la norme d’interpretations nouvelles qui recouvrent la pensée et la sacralité” (Klajnman, 2009, p.219).

De esta manera, los teólogos empleando la imaginación como medio someten a los hombres a la superstición para que no sigan los dictados de su razón y el orden necesario de la naturaleza, y en cambio acepten los supuestos designios mágicos divinos, y las ordenes de los teólogos o de a quienes ellos designen como si fuesen órdenes divinas directas, es decir los teólogos hacen uso instrumental de la imaginación puesto que “As Spinoza writes in the Ethics, as all men are born not only ignorant [...] but also conscious of their appetites, they give

their imagination free reign, imposing onto the universe the view that all natural things are “means to their own advantage”⁹ (Herold, 2014, p. 241).

Recordemos que Spinoza, en la *Ética*, explica que la imaginación es el primero de tres géneros de conocimiento y el único género de conocimiento que induce a error¹⁰. Hereld concluye de forma acertada que la disposición de los hombres a dejarse llevar por su imaginación en la persecución de su propio bienestar hace que todos los hombres estén “inclined by nature” to embrace the theology” (2013, p.241). Por lo tanto, la denuncia de Spinoza no solo implica develar un ardid de los teólogos, sino la transformación de una tendencia de todos los hombres, por la cual “the superstition has often provided a means for “prognosticators” to “rule among the plebs” (2013, p.242)

En su denuncia del procedimiento político de los teólogos Spinoza también encuentra que establecen una identidad que es pertinente diferenciar, pues los teólogos insinúan que realizan un ejercicio filosófico. No obstante, Spinoza aclara que la Filosofía se ocupa del conocimiento verdadero, y por su parte la Teología

⁹ Como escribe Spinoza todos los hombres nacen, no solo ignorantes...sino conscientes de sus deseos y los llevan a su reino de la libre imaginación, imponiendo en el universo la opinión de que todas las cosas son un medio para su propio beneficio.

¹⁰ En el orden geométrico del conocimiento, Spinoza establece tres géneros de conocimiento; la imaginación, la razón, y el de beatitud o intuición. Estos géneros se exponen en orden ascendente de perfección. El conocimiento imaginativo corresponde al primer género de conocimiento. Este primer género es el único que puede implicar error, puesto que los sentidos, que son su fuente de conocimiento, proveen un conocimiento vago, fragmentario y mutilado. Esto hace que el conocimiento que se obtiene por la imaginación establezca una relación contingente de las ideas, lo cual conduce a que los hombres imaginen el mundo como posible y no necesario. Para Spinoza la comprensión del mundo como contingente devela un “defecto de nuestro conocimiento” (E1P33S1). Por el contrario, comprender el mundo como necesario, de acuerdo con la explicación de Deleuze, “se opone a concebir alguna cosa como posible [...], es deducir propiedades a partir de aquello que se aprehende como necesario” (Deleuze, 1975, p.94).

se ocupa de la doctrina, especialmente de la justicia, la caridad y de la obediencia de los fieles, pero que en lugar de ocuparse del mensaje moral interviene en la indagación de la verdad mediante la instrumentalización de la superstición.

No obstante, Spinoza encuentra que tal como se exponen, la Filosofía y Teología¹¹ parecerían tener un interés común: la política, y que este factor común conduce a que se confundan sus estudios. Para dar más fundamento a su crítica del miedo, Spinoza considera que es pertinente separar el fin y el método de cada una de las disciplinas, para poder, posteriormente, estudiar cómo intervienen en política desde sus propios intereses. Spinoza comprende que, en una aproximación inmediata a la comprensión de la política, tanto la filosofía como la teología se presentan como si estuvieran relacionadas, se presentan fusionadas, razón por la cual no es fácil comprender los intereses y la lógica de la intervención en política de cada disciplina.

En este análisis, Spinoza, parte de las conclusiones a las que ha llegado en su interpretación del proceso de formación del pueblo hebreo como Estado, que obtiene del estudio de las sagradas escrituras (TTP, I a XIII). Spinoza desarrolla este ejercicio a partir del capítulo XIV, en especial parte de que la revelación es un mensaje de Dios que fue adaptado por la imaginación de los profetas, y que posteriormente, se asume, la adaptación de la imaginación de los profetas, como criterio general de interpretación de la Escritura. Pero, a diferencia de las

¹¹ No obstante, Strauss explica que, en la tradición Judeo-cristiana, los estudios de la teología tenían dos objetos fundamentales: la doctrina de la unidad de Dios y la doctrina de la justicia divina (Strauss, 1947, p.94), por lo tanto Spinoza tenía razón al sospechar de la intromisión de la teología en la política.

pretensiones de los teólogos de monopolizar la interpretación de las sagradas escrituras, Spinoza también concluye que las escrituras fueron enviadas a todos los hombres, y que, por lo tanto, todos los hombres están en capacidad de interpretarlas.

Spinoza encuentra, con gran sorpresa y molestia, como se puede inferir de los adjetivos que emplea para referirse a los teólogos, que a los teólogos no solo no les interesa dar a conocer la verdadera doctrina que conduzca a los creyentes a cumplir el sentido de la revelación, sino que intentan ocultar la sencillez de las enseñanzas. Le sorprende que “les théologiens tronquent les “enseignements” des Lettres sacrées en y ajoutant des affirmations qui n’y son pas contenues” (Klajnman, 2009, p.219). También le molesta que los teólogos se presenten ante la multitud como si fuesen los únicos que poseen la autoridad y la capacidad intelectual para interpretar las escrituras.

En cuanto al monopolio de la interpretación de las escrituras por parte de los teólogos, desde los primeros capítulos del TTP, Spinoza comprende que Dios no solo adapta su mensaje a la capacidad interpretativa de los profetas, sino que el mensaje también estaría adaptado a la capacidad interpretativa de todos los hombres. Spinoza explica que el medio para adaptar el mensaje a todos los hombres “ad captum vulgi” es la imaginación, en tanto que vía de comunicación universal, y que esto se alcanza, como lo explica Strauss, por “communicating a salutary or pious teaching while not only questioning but even professing [...] the untrue or absurd principles or premises of addressees” (Strauss, 1947, p.107).

Spinoza propone que Dios les concede a todos los hombres la libertad para que comprendan su mensaje de acuerdo con la capacidad de cada uno, por lo tanto, concluye que así como los teólogos suponen tener derecho para interpretar las escrituras “también es lícito que cualquiera adapte la Escritura a sus opiniones” (TTP, XIV, 173/30). En este sentido, Spinoza denuncia que los teólogos no permiten que la gente, en general, proceda de la misma forma: “no quieren conceder a otros esa misma libertad” (TTP, XIV, 173/30), por esta razón Spinoza acusa a los teólogos de que con un interés político se han apropiado de esa libertad, y que la consecuencia de esta apropiación es la perturbación de la paz del Estado, pues a “aquellos que no piensan como ellos (los teólogos), aunque sean muy honrados y practiquen la verdadera virtud [que es el fin de la revelación], los persiguen como enemigos” (TTP, XIV, 173/30). En cambio, a los aduladores, aún si no cumplen la virtud los consideran santos y por eso concluye Spinoza que, el procedimiento de los teólogos es “nefasto para el Estado”.

Entonces, el sometimiento, por vía del miedo, que instauran los teólogos tiene su explicación en cuanto que la doctrina de la revelación, que sólo tiene pretensiones morales y se compone de enseñanzas sencillas, que todos los hombres pueden entender, y practicar es trasformada por los teólogos en instrumento político de control y persecución, en cuanto cambian el sentido de las enseñanzas. En consecuencia los teólogos pervierten totalmente el fin de la Escrituras, e incluso peor, afectan la libertad de los hombres y la paz del Estado.

Este cambio en el sentido de las escrituras y la autoridad que obtienen los teólogos a partir de ellas les permite a los teólogos perseguir a aquellos que no estén de acuerdo con sus interpretaciones. De esta persecución se puede inferir una razón política que tiene Spinoza para delimitar el ejercicio filosófico del ejercicio teológico, pues eliminaría los argumentos para que los teólogos puedan perseguir a los filósofos, Strauss lo explica muy bien cuando sostiene que “Spinoza’s aim is to liberate philosophy from the theological domination which culminates in the persecution of philosophers by theologians and their disciples” (Strauss, 1947, p.91).

1.6 Avance hermenéutico.

Spinoza en su estudio del TTP, a partir de la hermenéutica de la política del pueblo hebreo¹², que realiza con su propio método hermenéutico de la Escritura, concluye que se requiere establecer una tarea crítica o una tarea de liberación de la filosofía política. Esta tarea consiste, en primer lugar, en establecer el error en el que incurren las interpretaciones de los teólogos, con las cuales, como lo hemos dicho, pretenden favorecer los intereses de los gobernantes, y en segundo lugar, en proponer una interpretación alternativa desde la política práctica.

¹² De la hermenéutica que Spinoza construye en el TTP nos ocuparemos en detalle en el próximo capítulo, por ahora adelantamos algunos resultados para dar cuenta de su discusión con los teólogos

1.6.1 Dificultades para interpretar

En una reflexión que intenta dar cuenta de las razones para interpretar Spinoza expone tres grandes dificultades para la comprensión del mensaje de la revelación; la primera dificultad se debe a que el mensaje divino es interpretado desde la imaginación de los profetas, y en consecuencia la revelación se confunde con las opiniones previas de los profetas, y a-posteriori no es fácil diferenciar lo que es opinión previa del profeta de lo que es la interpretación del mensaje, además, que este conocimiento se torna aún más confuso, posteriormente con la recepción del mensaje, es decir, por la intervención de la imaginación del interprete, que en este caso son los teólogos. La segunda dificultad se relaciona con un elemento al que le da un gran valor Spinoza, el carácter polisémico de la lengua, luego no se tiene certeza de lo que el profeta quiere decir cuando traduce en sus propias palabras el mensaje. Y, la tercera dificultad está relacionada con la transmisión y recepción del mensaje, con la historia de la revelación. En cuanto a la transmisión del mensaje, la dificultades se deben a que, primero se hizo de manera oral, y esto implicó variaciones del mensaje de tal manera que se pueden encontrar distintos relatos del mismo acontecimiento, y en segundo lugar la escritura tampoco está exenta de estos cambios, por eso una vez escrito el mensaje también se presentan variaciones.

En conclusión, para comprender el sentido las escrituras el mensaje de la revelación tiene que ser interpretado puesto que no es suficiente una lectura literal de la Escritura. La obscuridad del mensaje se debe a que de una parte la

imaginación y las palabras con las que los profetas traducen la revelación afectan la misma revelación, y de otra parte a que la trasmisión y recepción del mensaje, ya sea de forma oral o escrita, introduce variaciones, lo que finalmente genera varios relatos del mismo mensaje. No obstante, de acuerdo con Spinoza, parecería que los teólogos en sus interpretaciones no tienen en cuenta ninguna de estas dificultades.

Sin embargo, Spinoza subraya que la imaginación no es el único medio al que recurren los profetas para comprender el sentido de la revelación. Los profetas también se ayudan de los signos, que se reconocen en la vida diaria, en la experiencia, para confirmar el mensaje. De acuerdo con Spinoza, de esta forma se puede entender que la apelación a los signos no es, como piensan los teólogos, un instrumento de verificación del conocimiento, sino un indicio de que la revelación excluye estructuralmente a la razón, puesto que solo requiere de la imaginación y de su confirmación mediante signos para que el mensaje sea aceptado.

A partir de estas explicaciones se puede concluir que la gran dificultad que encuentra Spinoza para la interpretación de las escrituras no está relacionada con la reproducción de un orden lógico o racional (filosofía), sino con una asociación libre en la que intervienen la imaginación de los profetas para comprender el mensaje, y en un segundo momento confirmarlo con signos (teología). Además, estas diferencias entre interpretación racional e imaginativa también le permiten a Spinoza continuar con su tarea de establecer la escisión entre filosofía y teología.

De ahí que, para Spinoza, sea importante demarcar, con claridad, la diferencia entre el campo de reflexión de la filosofía y el campo de la teología. Spinoza establece que los teólogos han confundido la enseñanza central de la revelación, la obediencia por fe, con la libertad política, y que de esta manera controlan la libertad desde la fe, pero de esta manera se han apropiado de un ejercicio que no les compete, pues han confundido una categoría teológica con una categoría filosófica, por eso concluye Spinoza que “separar la fe de la filosofía es el objetivo principal de esta obra” (TTP, XIV, 174).

A Spinoza le preocupa que esta confusión entre teología y filosofía reduzca la libertad de opinión de los hombres, pues no se permite la diferencia de opiniones que se suscitan cuando se permite que todos los hombres interpreten la revelación de acuerdo con su propia imaginación. A Spinoza también le preocupa que los creyentes no persigan el fin de las escrituras, a saber, las obras de justicia, de caridad y de obediencia, pues “l'Écriture enseigne véritablement-le statut moral de la vraie religion, reduite à la obéissance sincere aux règles de justice et de charité” (Klajnman, 2009, p.219), y que, en cambio permanezcan sometidos a la parálisis de la superstición. Spinoza recuerda que la fe de los fieles no se juzga por la verdad de su doctrina sino por sus acciones, pero que el engaño de los teólogos conduciría a hacer que los fieles se equivoquen en sus acciones o a que confíen que una fe sin acciones es suficiente. Para la libertad que posee todo creyente para interpretar y adaptar los dogmas de fe, de acuerdo con su capacidad, es más importante que las opiniones de los teólogos, y comprende que esa capacidad de interpretación no tienen ningún imperativo racional, por estos argumentos para

Spinoza es posible que “quien muestra la mejor fe no muestra necesariamente las mejores razones” (TTP, XIV,179/10).

En fin, Spinoza infiere dos elementos que establecen la separación entre filosofía y teología, y que muestran que no hay comunicación entre filosofía y teología. En primer lugar la filosofía se ocupa de la verdad y la teología de la obediencia, y en segundo lugar el método, puesto que el conocimiento de la filosofía se construye desde las nociones comunes a partir de la naturaleza y el conocimiento de la teología a partir de la historia de las escrituras y la lengua, pues como lo explica Strauss: “philosophy, and not theology, aims at truth; theology, and not philosophy, aims at obedience” (Strauss,1947, p.98).

1.6.2 Criterios de interpretación.

La confusión que se presenta entre el ejercicio filosófico y el ejercicio teológico también conduce a una confusión en la interpretación de las escrituras. Esta confusión se debe a que se concibe que en las escrituras se encuentran presentes grandes especulaciones filosóficas. Se asume el estudio de las escrituras como un estudio de un libro filosófico y a sus intérpretes, los teólogos como filósofos que poseen un don especial, que solo a ellos les permite interpretar los oscuros pasajes la Escritura como verdades. Strauss explica que el error no consiste en que el conocimiento que provee la superstición simplemente sea falso sino en que “superstition, the natural enemy of the philosophy, may arm itself with weapons of philosophy and thus transform itself into pseudo-philosophy” (Strauss,1947,p.82),

por lo tanto Spinoza crítica a la teología porque quiere pasar como si fuese filosofía sin serlo. No obstante, Spinoza considera que esta inversión en la concepción de la Escritura es contradictoria con el fin mismo de la Escritura, puesto que el fin de la Escritura es dar a conocer un mensaje sencillo a todos los hombres, y que en efecto lo puedan entender todos los hombres, no sólo algunos pocos como lo sostienen los teólogos.

Para Spinoza es completamente claro que las enseñanzas de la doctrina de las escrituras que tienen que comprender los teólogos son muy pocas y muy sencillas. Es claro que estas enseñanzas están mediadas por la imaginación y no están relacionadas ni con la filosofía ni con la ciencia, por esta razón Spinoza plantea que las escrituras no son fuente de preocupación ni de miedo ni mucho menos de superstición. Spinoza no encuentra problemático que la doctrina religiosa se oponga a la razón, es decir, que las verdades de la filosofía o a los conocimientos científicos se oponga a los mensajes de la revelación, puesto que la certeza de las escrituras se mueve en una esfera distinta a la esfera del conocimiento racional, y por lo tanto “La Escritura no tiene por qué coincidir con las verdades especulativas de la razón” (Forte, 2008, p.323).

Como lo hemos visto, Spinoza no sólo separa la filosofía y la teología por el método que emplean, también tiene en cuenta que se ocupan de objetos distintos, por tal razón para Spinoza es claro que el objeto de estudio de la filosofía es la verdad, en cambio el mensaje que se revela en las escrituras es la certeza moral, a saber, la obediencia a los preceptos divinos y el amor al prójimo (TTP, XIII, 168,

10/30, y TTP, XIII, 172). De esta forma Spinoza aclara la confusión que han pretendido crear los teólogos al confundir la Filosofía con la Teología.

Este criterio de interpretación del mensaje de la Escritura en cuanto enseña sobre caridad, obediencia, y amor al prójimo le permite a Spinoza establecer una discriminación en la extensión del mensaje revelado por las escrituras. En síntesis ese criterio establece que todos los mensajes de la escritura no tienen igual valor para la revelación, y que el valor de la revelación estaría dado por el alcance del mensaje, así mientras algunas enseñanzas solo poseen un alcance particular, es decir, solo tienen sentido en ciertas circunstancias para algunos hombres, existe un mensaje de la revelación que supone un sentido absoluto, es decir, es para todos los hombres y en cualquier circunstancia.

Spinoza concluye que no es pertinente establecer una interpretación minuciosa de todas las escrituras sino solo de aquello que contribuye a fundamentar el mensaje central de la Escritura. No obstante, Spinoza ve que los teólogos no tienen en cuenta esta distinción, y toman los mensajes particulares, y los hacen pasar por universales. De acuerdo con la interpretación de Spinoza el mensaje central de las escrituras consiste en llevar a que los hombres a que sean justos (TTP, XIII, 168, 172 y 173) y a obrar con caridad, y esto se puede lograr aún si los creyentes profesan una doctrina falsa.

En fin, puesto que para Spinoza el mensaje central de la Escritura es moral, en medio de la discusión en torno a la interpretación de las escrituras, opta por la

obras como criterio de verificación de la comprensión del mensaje moral, y su aplicación por fe, en lugar del mero conocimiento de la doctrina, es decir, sigue la propuesta del apóstol Santiago (2;14-18). Por esta razón para Spinoza vivir con justicia y caridad es más importante que conocer la doctrina verdadera, puesto que, como lo explicamos, el fin de la revelación es moral y no epistémico. Esta es la enseñanza que Spinoza considera central y absoluta de la Escritura, y a la cual quedan sometidas las particulares e incluso aquellas que parecerían contradecirla, pero que los teólogos descuidan por darle más importancia a la justificación del poder político.

1.6.3 Efectos políticos de la interpretación de los teólogos.

Como lo explicamos antes, la crítica de Spinoza a la interpretación política tiene como punto de partida la crítica a la superstición, a la que considera la forma política del miedo. Respecto a la superstición, Spinoza sostiene que el miedo “[la] hace surgir, [la] conserva y la fomenta” (TTP, Praef, 6). Entonces, los hombres por causa de la superstición pierden libertad, puesto que los supersticiosos se dejan llevar por la fuerza de la imaginación, en tanto no pueden concebir el orden necesario del mundo. Para Spinoza, la libertad también es un problema epistemológico, puesto que la libertad implica una comprensión adecuada del orden del mundo, pero precisamente el éxito del poder basado en la superstición consiste en invertir la comprensión del orden del mundo, consiste en que los hombres obtengan una comprensión inadecuada del mundo. En el TTP Spinoza

insiste en una consecuencia del miedo que ya había analizado en la *Ética*; en cuanto señala que el efecto político del miedo logra que los hombres se dejen guiar por éste. Bajo el dominio del miedo los hombres no son libres puesto que conciben al mundo como fluctuante, variable, y se consideran sometidos a la variación del miedo y la esperanza, de ahí que, políticamente, se sometan a la fluctuación del miedo y la esperanza¹³. Si, además, se tiene en cuenta que el conocimiento de la imaginación también contribuye a esa inestabilidad, esto da como resultado el crecimiento de la inseguridad de los hombres en su porvenir (TTP, Praef, 20). Para Spinoza el error epistemológico en el que se incurre con esta concepción hace que el hombre se sienta inseguro ante el constante cambio se debe a que se concibe el mundo como contingente, pero esto nada tiene que ver con el orden necesario que explica en la *Ética*.

Antes explicamos que el problema de la teología no consiste en que induzca a error, sino en que se convierte en una seudo filosofía, y que en tanto seudo filosofía, reviste sus engaños de verdad. Para Spinoza el problema radica en que no aporta conocimiento adecuado, porque piensa en claves finalistas y antropocéntricas, porque reproduce y perpetúa el miedo, la inseguridad, en tanto

¹³ Tatían en la nota 170 de su libro recopila una breve historia de la pareja Miedo-Esperanza: “La consideración de esperanza y miedo como pasiones que se remiten una a otra y se implican mutuamente –según su estatuto en Spinoza–, tiene origen en la cultura romana (Salustio, Tito Livio, Tácito). En el pensamiento griego esta implicación no era tal, aunque ya Aristóteles sugiere la oposición, pues si bien la pasión contraria del temor (*phóbos*) es la confianza (*thárros*), esta es definida como “una esperanza (*elpís*) acompañada de fantasía...” (Retórica 138a). En Séneca será ya nítida la mención conjunta de ambas: “...en nuestro Hecatón he encontrado que el fin de los deseos sirve también de remedio contra el temor. “Dejarás de temer –dice– si dejas de esperar”. Dirás: ¿cómo pueden ir juntas cosas tan diversas?”. Pues así es, mi querido Lucilio; aunque parecen tan opuestas, van juntas. Así como una misma cadena ata al preso y a su guardián, así estas cosas tan distintas caminan juntas: el miedo sigue a la esperanza (EP5)” (Tatían, 2001, p.167).

que mantiene el prejuicio de que en el mundo reina la indeterminación, lo que desde la superstición se entiende como la lucha entre el bien y el mal. Pero en este error, advierte Spinoza, no solo incurren los teólogos, también lo harían los filósofos cuando se resisten a salir de esa concepción errónea porque con ella sirve y obtiene beneficio del poder religioso o político.

Por lo anterior, aunque la situación fluctuante de los hombres se evidencia, especialmente, en el comportamiento de la masa, podría pensarse que sólo aquellos que no se rigen por la razón caen en la superstición. Spinoza sostiene que no solo la multitud, sino todos “los hombres son propensos a la superstición” (TTP, Pref, 6/20). De esta manera subraya que la superstición es una tendencia al temor, que comparten todos los hombres cuando no comprenden el orden del mundo, cuando conciben el mundo como inconstancia, como contingencia, en la epistemología de Spinoza, cuando adquieren un conocimiento inadecuado del mundo.

En otras palabras, la incertidumbre de la vida es la causa de la superstición, y esa incertidumbre se nutre del desconocimiento del orden ontológico necesario del mundo, y hace que, finalmente, los hombres otorguen su confianza y su poder a aquellos que se presentan como los mediadores de Dios, es decir, con el mediador del ser que rige el destino. En este caso el error se debe a una concepción teleológica del mundo, que lleva a pensar que el mundo es un proyecto de un dios-hombre, un dios que a imagen de los hombres también posee voluntad y fines, pero ante la dificultad de conocer la voluntad y los fines divinos,

los teólogos, sacerdotes y rabinos, convencen a la multitud de poseer la capacidad de interpretar la voluntad divina.

En consecuencia para Spinoza la religión hace un uso instrumental del miedo y esconde la comprensión del orden ontológico y en su lugar muestra un mundo teleológico, de esa forma trasmuta el miedo en superstición, y así controla a la masa (TTP, Praef, 6/30), lo cual se concibe como poder político. Pero la clave del poder político reside en que esta instrumentalización sea práctica, y es práctica solo si no es evidente para la masa (multitud).

Spinoza no sólo explica qué pasa, también explica cómo se produce dicho ocultamiento. La jerarquía religiosa oculta el poder de la superstición detrás de un “pomposo ceremonial” (TTP, Praef, 7). De esta manera, los administradores del poder religioso pretenden, si lo explicamos términos más contemporáneos, que el hombre no tenga conciencia del extrañamiento, para lo cual en el caso que estudia Spinoza la apelación al “pomposo ceremonial” es el vehículo más eficaz.

No obstante, el poder religioso no es el fin de todo este procedimiento de ocultamiento, la religión también es instrumentalizada por un poder superior, por un poder político aún más fuerte, esto es, por la monarquía. La monarquía, el poder soberano, se vale del miedo en el sentido que critica Spinoza, en cuanto que el miedo o la superstición es el mejor instrumento para controlar a la masa. De

esta forma, Spinoza devela como opera el engaño o, como lo dijimos antes, lo que Marx llamará alienación religiosa¹⁴:

“Su máximo interés consiste 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” (TTP, Praef, 7/20).

Spinoza explica por qué la superstición adquiere status político; porque somete a los individuos al poder soberano e impide que los súbditos reaccionen, y además lo hace de tal manera que evita que los súbditos se percaten de que el miedo que los somete y les impide obrar solo es producto de la imaginación. Pero, aún en el caso de que se atrevan a rebelarse, el engaño que produce la imaginación y el miedo invierte el orden de las cosas para que conciban la causa como efecto y el efecto como causa, esto hace que los hombres inviertan la comprensión del mundo, y finalmente luchen engañados, pues imaginan que luchan por la libertad cuando en realidad luchan, sin advertirlo, por una esclavitud mayor¹⁵.

¹⁴ Turner explica que “Marx does not mean to say that the primary effect of religions is to lead the religious believer into a world that does not exist at all, there to rest in an alternative world of mere make-believe. The primary effect of religion, the effect by virtue of which it deserves the label of ideological, is that the believer relates not to a false world by means of an alternative to the real world but to the real world in and through the prism of belief in a false world. Religion misconstrues this particular world”. (Turner, 1999, p. 323).

¹⁵ Esta denuncia, y al mismo tiempo advertencia será corroborada en la revolución francesa. En el análisis que hace Marx de la revolución francesa explica que quienes salieron a la calle a luchar por la libertad fueron los más pobres; campesinos, artesanos etc. pero que, precisamente ellos, fueron los que quedaron en peores condiciones después de la revolución, pues con la revolución industrial sus jornadas de trabajo pasaron de 6 u 8 horas a más de 14 horas además “*Del mismo modo que se ve rebajado en lo espiritual y en lo corporal a la condición de máquina, de hombre queda reducido a una actividad abstracta y a un vientre*” (Marx, 1993,p.58).

Lo que Marx define como alienación, a saber, extrañamiento de sí, pérdida de la capacidad de saber cuáles son mis propios fines etc., Spinoza lo explica en dos líneas, su pensamiento es contundente tiene la fuerza de un pensamiento bien ordenado, como cuando la gente lucha con el ideal del desarrollo como si fuese la solución a todos sus problemas, para lograr mayor libertad sin, siquiera advertir, que el desarrollo puede generar todo lo contrario, es decir, aún más dependencia.

Como lo señalamos en el segundo epígrafe del capítulo Marx sostiene en la Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho, “la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica” (Marx, 1983). Spinoza intuye esta tarea, por eso para alcanzar su objetivo de liberar al hombre desde la primera parte de la Ética establece una crítica a la religión, por eso también nos parece, al menos sorpréndete, que cuando Marx propone la tarea de lograr la emancipación religiosa y reconoce que con Feuerbach se terminó la crítica a la religión, considera que Feuerbach es el primer filósofo en haber logrado develar ese plano de alienación, y que no tenga en cuenta el trabajo de Spinoza, podríamos decir que Spinoza se adelantó varios siglos en la tarea de la crítica de la religión.

Después de este análisis podemos comprender por qué Althusser piensa que, en cuanto Spinoza devela cómo procede la teoría del engaño de los teólogos se adelanta la comprensión de la ideología en el sentido que lo explicaría Marx. Puesto que tanto en “el Apéndice al libro I de la Ética, [como] en el *Tratado Teológico Político* encontramos la primera teoría de la ideología con sus tres

características: a) realidad imaginaria, b) inversión interna, y c) su “centro”: la ilusión del sujeto” (Althusser, 2008, p.196). Es decir, Spinoza no comprende el procedimiento de los teólogos como “un simple error o ignorancia” (2008, p. 197) sino como el resultado de toda una estrategia bien elaborada, que es menester develar. Fernández (1996), por su parte, también defiende la idea de que Spinoza comprende el procedimiento de los teólogos, no solo como un simple error, sino como un procedimiento que, de forma estructural y consistente, ocultaba el mundo, es decir, no permitía ver el mundo tal como es. Y en este sentido, también se puede entender porque pensamos que Spinoza se adelanta a Feuerbach en la crítica a la religión.

A manera de conclusión de esta parte podríamos rescatar que la crítica a los teólogos es la crítica a la confusión que establecen entre filosofía y teología, y que de esta manera Spinoza interviene en una discusión clásica respecto al tipo de relación que existe entre filosofía y teología, pues algunos teólogos (Maimonides) consideraban que la teología se somete a la razón en cambio otros teólogos (Jehuda Alfakar) consideraban lo contrario, que la razón se somete a la teología (TTP, XV, 185/10). En cambio, la concepción de Spinoza se aparta de las dos propuestas de la misma manera que exige la ruptura entre el poder político y el poder religioso, y por eso denuncia la intervención de la teología en la política por medio de la superstición, tampoco acepta que se establezca relación alguna entre teología y filosofía ni de sometimiento ni de contradicción. Finalmente, valga insistir que Spinoza no desconoce el valor de la revelación para la salvación de los hombres pero no acepta los argumentos y las formulaciones de los teólogos

cuando pretenden interferir, sometiendo a todos a sus criterios particulares y de esa forma afectan la libertad de los hombres y la paz del Estado.

En cuanto al miedo, en Spinoza el miedo es efecto de la finitud e ignorancia del hombre; es natural. Pero ese miedo puede ser suprimido por el conocimiento adecuado: el filósofo es ajeno al miedo, y por eso para Spinoza la primera tarea de la verdadera filosofía consiste en liberar a los hombres del miedo. De hecho, de ahí se infiere un buen criterio para diferenciar la filosofía de la pseudo filosofía, puesto que la primera busca las raíces de la superstición para extirparlas mientras que la segunda las oculta presentandolas como incomprendibles para reproducirla. Como lo explica Moreau el objetivo fundamental del TTP es "la liberté de philosopher" (Moreau, 2002, p.84), y Spinoza comprende que la primera tarea para poder conseguir ese objetivo consiste en liberar a los hombres del miedo, incluso a algunos filósofos.

Capítulo 2

El Miedo Político sin superstición

2.1 Introducción

En el *Tratado Político*¹⁶ Spinoza sigue investigando en torno a los efectos políticos del miedo, pero a diferencia del *Tratado Teológico Político* ya no le interesa la mistificación del miedo por medio de la religión, es decir, ya no denuncia la superstición religiosa. En el TP Spinoza estudia el miedo en tanto que pasión que comparten todos los hombres. El miedo adquiere especial relevancia cuando Spinoza explica las razones que tienen los hombres para pactar, por eso aunque adelantemos, en parte, la reflexión sobre el pacto, consideramos que es pertinente para comprender cómo explica Spinoza el efecto del miedo en la política real.

¹⁶ Aunque suele plantearse, como lo explica Atilano Domínguez, en la introducción al *Tratado Político* (Spinoza, 2010), que el tratado se puede dividir en dos partes: la primera que corresponde a los cinco primeros capítulos en los que Spinoza da continuidad a la reflexión planteada tanto en la *Ética* como en el *Tratado Teológico Político*, tal como lo expresa el mismo Spinoza en el segundo capítulo donde presenta una síntesis de lo que ha explicado en las dos obras anteriores para que “quienes lean este tratado no tengan que buscar en otros cuanto es imprescindible para su comprensión” (TP, II, 276/10). Y en la segunda parte se considera que Spinoza presenta la novedad de su pensamiento político, que corresponde a los capítulos VI a XI donde se concentra en explicar los tres modelos de Estado. Pensamos que es posible identificar una tercera parte más problemática en la que se presentan temas de los que no se tiene certeza en cuanto si conserva el mismo pensamiento político en los dos tratados o si cambia de pensamiento, v. gr el pacto o la multitud. De esta forma encontramos tres partes, aunque no con la división canónica por capítulos: 1) la primera que muestra la continuidad en el pensamiento de Spinoza, 2) la segunda en la que Spinoza propone nuevo conocimiento y 3) la tercera que es problemática la comprensión del pensamiento de Spinoza. Una primera justificación para que se presente la parte polémica suele aducirse porque mientras el primer tratado fue editado por Spinoza para su publicación, el segundo tratado quedo en un estado de manuscrito muy inacabado, si seguimos el plan que propone en la carta 44 podemos ver que aún tenía pendiente, al menos, cuatro capítulos por redactar, además de las posteriores correcciones. No obstante, esta asimetría editorial pensamos que es pertinente indagar por esos posibles cambios de posición, y de ella nos ocuparemos principalmente en la parte en la que analizaremos la política.

Si tenemos en cuenta los hechos que afectaron el pensamiento de Spinoza desde que escribió el TTP, entonces podríamos citar dos causas para explicar el cambio: en primer lugar el acontecimiento que más le afectó fué el asesinato de Jan de Witt¹⁷, puede ser la razón de que su análisis político se torne más agudo y más real. En segundo lugar, también pudieron influir sus lecturas de Maquiavelo. En el primer capítulo del TP, antes de comenzar su investigación Spinoza elabora una reflexión meta-teórica de la política, es una reflexión en torno a si el que-hacer de la filosofía política es normativo o descriptivo, y expresa su acuerdo con Maquiavelo en cuanto señala que los filósofos conciben a los hombres no como son, sino desde el deber ser, con lo cual ni elaboran una ética, ni mucho menos una teoría política aplicable a la práctica. Por lo tanto, Spinoza se inclina por una reflexión en torno a lo real de la política.

2.2 El miedo en el *Tratado Político*

En el TP Spinoza quiere ocuparse de los hombres reales, por eso destaca que los políticos parten de la experiencia, y por lo tanto son más hábiles que los filósofos en la comprensión del mundo real, pues aceptan que siempre existirá la malicia humana, y emplean los medios más eficaces para controlarla, entre los cuales, se

¹⁷ El 20 de agosto de 1672 Jan de Witt murió asesinado, tras caer en una emboscada que le tendieron los orangistas Johan Kievit y Cornelis Tromp. De acuerdo con los biógrafos de Spinoza este asesinato le “impresionó tan vivamente a este defensor de la libertad, la paz y la humanidad, que la noche de los hechos estuvo a punto de salir a la calle y poner un cartel con la inscripción ‘ultimi barbarorum’” (Spinoza, 2010, p.14)

destaca precisamente el miedo: “[Los políticos] se esfuerzan, pues, en prevenir la malicia humana mediante recursos, cuya eficacia ha demostrado una larga experiencia, y que los hombres suelen emplear, cuando son guiados por el miedo más que por la razón” (TP, I, 274)

Digo esto puesto que, mientras en el *Tratado Teológico Político* Spinoza considera que los hombres tienen la alternativa de seguir su razón para pactar, en el *Tratado Político* parecería decir que si la multitud es determinada por sus pasiones, en particular por el miedo, entonces las pasiones serían el origen del Estado, puesto que son las que determinan a la multitud. Si aceptamos que la multitud es determinada por sus pasiones más que por su razón, entonces podríamos concluir que en su último Tratado Spinoza se esfuerza por explicar más que el deber ser, el ser de la política por eso considera que los hombres que pretende “inducir a la multitud o a los hombres divididos por los negocios públicos, a vivir según la disciplina de la razón, sueñan con la edad de oro de los poetas o con una fábula”(TP I, 275/20).

Como hemos visto, el miedo tiene varias causas: el conocimiento inadecuado de la imaginación que es aprovechado por la falsa religión para provocar la superstición o el poder superior que emplean unos hombres para someter a otros hombres. Además de estas causas en el TP Spinoza encuentra una tercera causa, a saber, el miedo a la soledad. No obstante, Spinoza advierte que no es necesario

que confluyan todas estas causas para determinar el comportamiento humano, para precipitar el pacto por ejemplo. Sería suficiente la presencia de una de estas causas para que los hombres pacten e instituyan el Estado.

El pacto que se establece en estas condiciones, es el resultado del sometimiento de la multitud a sus pasiones, el pacto no sería el resultado de una deliberación racional, y en consecuencia el Estado no sería el resultado de un acto libre sino de la determinación de una pasión. En estas condiciones, Spinoza comprende que el miedo, en tanto que causa que determina a los hombres a pactar ya no es una mera pasión, sino una pasión política.

En el TP Spinoza estudia el miedo como causa del origen del Estado, pero a diferencia del *Tratado Teológico Político*, podríamos decir que en el *Tratado Político* Spinoza analiza el miedo en su expresión más natural, antes de ser mistificado por la religión y devenir superstición. En esa medida el punto de partida del miedo no es el otro, es el hombre mismo, es el miedo a sí mismo, a la soledad. De acuerdo con Spinoza el miedo a la soledad es innato, es decir el miedo a la soledad es natural y por consiguiente común a todos los hombres. En una reflexión, que podríamos denominar proto-fenomenológica, Spinoza considera que el problema natural de la existencia de los hombres es la soledad, y que esa soledad se enfrenta a cada hombre en tanto que miedo. “El miedo a la soledad es

innato a todos los hombres [...] De ahí que los hombres tienden por naturaleza a unirse en el Estado” (TP, VI, 297).

Ante el temor a la soledad el Estado se concibe como el espacio de superación del miedo a la soledad, y de la soledad misma. Desde la explicación del miedo los individuos se unen porque no quieren vivir solos. Sin embargo, Spinoza muestra cómo la contradicción entre el momento constituyente y el momento constituido ya está presente a nivel de las pasiones, pues en el modelo de Hobbes, aunque los hombres pactan por miedo a la muerte violenta, momento constituyente, finalmente lo que obtienen es una vida aún más determinada por el miedo en el Estado, momento constituido. Esta contradicción en Spinoza se puede explicar en términos del temor que produce la multitud, en tanto que detentora fáctica de la fuerza, al soberano, por eso la primera estrategia del soberano consiste en invertir el temor (timor) para que se convierta en miedo (metus) y de esta forma poder gobernar, y esto se logra como lo explica Vaysse en cuanto la multitud teme lo peor: “convient-il de gérer cette crainte en l’inversant et en faisant en sorte que ce ne soit pas le pouvoir qui ait à craindre les masses, mais les masses qui aient à craindre le pouvoir, au point de se résigner à la tyrannie par peur du pire” (Vaysse, 2012, p.148).

Si, además, tenemos en cuenta la intervención teológica, es decir, la mistificación del miedo por parte de la religión, entonces comprendemos por qué los hombres en el Estado no solo han perdido su autonomía por el miedo natural a la soledad,

sino también por el miedo mistificado, la superstición, pues tanto uno como otro coaccionan al ciudadano para que obedezca la ley. Spinoza nos explica que, en esas condiciones, los hombres no tienen cautivo sólo el cuerpo, también está sometida el alma, esto es el entendimiento: “quien tiene sometido [al hombre por miedo], ha hecho suyos tanto su alma como su cuerpo, aunque sólo mientras persista el miedo o la esperanza” (TP, II, 280/10).

Pero como vemos en la denuncia del sometimiento también se encuentra presente una advertencia. En cuanto los hombres superen el miedo serán libres, y puesto que la libertad no permite gobernar libremente al soberano, al poder soberano solo le interesa mantener sometidos, por miedo, a los hombres. La contradicción instituyente del pacto se torna evidente, pues aunque los hombres pactan para superar el miedo a la soledad, lo que obtienen a cambio del pacto no es la superación del miedo a la soledad, y la libertad sino el sometimiento a un nuevo miedo, por lo tanto después del pacto el Estado se constituye en el origen del miedo político que les impide sublevarse.

La razón del pacto marca una diferencia con Hobbes, puesto que mientras Spinoza señala que el miedo a la soledad es la causa del pacto, para Hobbes, si bien no desconoce el miedo e incluso considera que el miedo superior y común de todos los hombres es el miedo a la muerte violenta, finalmente concluye que la ley natural de la supervivencia y el bienestar, cuando es discernida por la razón y no

por las pasiones, determina a los hombres a pactar. De esta forma, queremos señalar que el Estado hobbesiano protege a los hombres de la muerte violenta de la lucha de todos contra todos, pero no lo protege de la soledad¹⁸, y por lo tanto no suprime el miedo.

El carácter innato del miedo aunque tiene una sola causa, se expresa de múltiples formas, en cambio en la superstición, que consideramos la expresión política del miedo, la multiplicidad de miedos deviene una sola: “Pero la diferencia principal entre uno (en estado natural) y otro (estado político) consiste en que en el estado político todos temen las mismas cosas” (TP, III, 285/20). De esta manera, Spinoza explica que por el direccionamiento del poder político, se pretende reducir los múltiples miedos innatos del hombre a uno sólo, que es dirigido por el poder soberano.

No obstante, este poder sólo tiene efecto mientras los hombres permanezcan en estado de multitud, esto es, determinados por sus pasiones y su imaginación. Pero la lógica del control, en tanto que formal, también puede producir un efecto contrario y hacer que los hombres que se encuentran unidos por un mismo miedo también puedan sublevarse, luego el miedo como mecanismo político para lograr

¹⁸ Marx en *La cuestión judía* también coincide en la descripción de esta situación: los derechos del hombre como defensa del hombre privado, solitario, aislado, enfrentado a los otros: “Ninguno de los derechos llamados humanos va más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada, y disociado de la comunidad” (Marx, 1982, p.34).

unidad de la multitud, y por lo tanto para controlarla también puede ser instrumento de lo opuesto, de la rebelión: “no cabe duda, en efecto, que los hombres tienden por naturaleza a conspirar contra algo, cuando les impulsa un mismo miedo o el anhelo de vengar un mismo daño” (TP, III, 288/10).

Podría pensarse, como lo explicaremos más adelante, que el primer fin del Estado político es el control de la multitud y en este caso el miedo es el mejor instrumento, tal como lo piensa Hobbes en el *Leviatán*, pero para Spinoza la política no puede reducirse al mero ejercicio del control. El fin primordial del estado político es procurar la libertad de los hombres; de una parte liberar a la multitud del miedo y las miserias, y de otra hacer práctica la libertad de los hombres que actúan conforme a su razón. Por eso la política pensada para hombres libres no se sustenta en el miedo, pues para estos hombres “el estado político, por su propia naturaleza, se instaure para quitar el miedo general y para alejar las comunes miserias” (TP, III, 287/20).

Para Spinoza concebir la política como mero control de la multitud por vía del miedo conduce al hombre a un estado miserable, y si interpretamos su apuesta política por la libertad, también podríamos decir que Spinoza se da cuenta que de no proceder de esta forma se caería en la circularidad de la contradicción constituyente, es decir que el camino para superar la contradicción constituyente

tendría que tener presente la superación del miedo como uno de sus fines políticos.

“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 algún sentimiento común, y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir, por una esperanza o un miedo común o por el 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. De ahí que los hombres tienden por naturaleza al estado político, y es imposible que ellos lo destruyan jamás del todo” (TP, VI, 297)

En esta cita, Spinoza presenta una síntesis de su reflexión en torno a sus consideraciones del miedo como instrumento político que hemos analizado a lo largo del *Tratado Político*. Pero ofrece dos elementos nuevos para la comprensión de su pensamiento político. En primer lugar destaca que no habla en términos absolutos, es decir, no establece juicios para todos los hombres sino que concibe a los hombres en lo que hoy podemos denominar en términos de diferencia, con lo cual queremos resaltar que Spinoza sostiene que los “los hombres se guían más por la pasión que por la razón” (TP, VI, 297/1) con lo cual sostiene que no descarta que los hombres actúen orientados por la razón, pero la interpretación podría ser doble o bien se trata de que en general el comportamiento del hombre está más determinado por la pasión que por la razón o que la orientación del comportamiento de unos cuantos hombres es la razón mientras que la

determinación del comportamiento de la mayoría de los hombres, la multitud, son las pasiones.

En cualquier hipótesis interpretativa, lo que nos interesa señalar es que la consideración que tiene Spinoza del hombre, en tanto que no absoluta, sino en términos de “diferencia” establece como consecuencia, formalmente, necesaria que el Estado debe dar cuenta de esa diferencia y no reducir la diferencia a uno de los géneros o grados de libertad. En segundo lugar, y como consecuencia del orden lógico, Spinoza no considera el Estado como un estado no natural o como un estado de superación de la naturaleza, pues de aceptarlo caería en la crítica que el mismo hace entorno a la libertad en la *Ética*, que consiste en que aceptar la hipótesis de la superación supondría la existencia de un “estado (político) dentro de otro estado (natural)”, lo cual es una contradicción formal y ontológica, pues sólo existe un orden natural, de ahí que Spinoza concluya “que los hombres tienden por naturaleza al estado político” (TP, VI, 297/20). Finalmente el miedo a la soledad, explica Spinoza reside en que los hombres en la soledad simplemente no pueden vivir, pues no tienen “ni las fuerzas para defenderse ni las fuerzas procurarse los medios necesarios de vida” (TP, VI, 297/25).

2.3 El giro político de Spinoza, su pensamiento entorno a Maquiavelo

En sus reflexiones en torno al miedo como instrumento político, Spinoza también deja entrever sus lecturas de Maquiavelo¹⁹, aunque, en general no hace alusión a la obra de Maquiavelo. Podríamos decir, que cuando se ocupa del miedo se acerca a una política real, de hecho en el primer capítulo del *Tratado Político* Spinoza comparte la crítica que Maquiavelo presenta en el primer capítulo del Príncipe en cuanto que la filosofía política se ha quedado en un nivel normativo o prescriptivo, pero que no dio el paso a una reflexión descriptiva, al ser de la política. En cuanto a lo que nos compete en este momento, diríamos que en general, Spinoza se aproxima a Maquiavelo porque acepta el miedo como instrumento político, y en particular se aproxima a Maquiavelo cuando recomienda prudencia en el ejercicio del poder del gobernante para que el miedo que despierte en los súbditos no se exceda, y del respeto que los súbditos sienten por el soberano pasen a la hostilidad, y finalmente se enfrente al riesgo de la rebelión; “Asesinar a los súbditos, espolarlos, raptar a las vírgenes y cosas análogas transforman el miedo en indignación y, por tanto, el estado político en estado de hostilidad” (TP, IV, 293/30). La tensión, que es por excelencia el ejercicio del poder del soberano en Maquiavelo, a saber, amor y temor o admiración y respeto Spinoza la traduce en su lógica de las pasiones en la tensión miedo-esperanza; “una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que la

¹⁹ Los biógrafos suelen citar que junto a su lecho de muerte se encontró un ejemplar del príncipe con anotaciones sobre su pensamiento político.

[multitud sometida] se guía más por el miedo que por la esperanza” (TP, V, 296/20).

Más adelante en el *Tratado Político* Spinoza parecería otorgar completamente la razón a Maquiavelo cuando sostiene que esta afirmación podría asumirse como una contradicción con el sistema que está construyendo y que por consiguiente supone una interpretación, respecto al empleo del miedo como instrumento de obediencia en el Estado; “es cosa cierta que todos, tanto quienes gobiernan como quienes son gobernados, deben ser contenidos por el miedo al suplicio o al perjuicio para que no puedan pecar impunemente o con ganancia” (TP, X, 353/20).

De esta manera podemos ver cómo Spinoza, en su última obra, continúa desarrollando su reflexión acerca del miedo como uno de los elementos más importantes para entender el paso de la ética a la política. En fin, desde el Apéndice de la primera parte de la *Ética*, Spinoza ha expuesto el miedo, no como un elemento externo o casual, sino como un elemento que se encuentra muy bien articulado con la totalidad del sistema, y a lo largo de sus tres grandes obras se despliegan sus causas, sus implicaciones y sus consecuencias.

En esta primera parte hemos estudiado el miedo, y su forma mistificada la superstición en tanto que punto de partida de la investigación política de Spinoza,

es decir, la investigación en torno a la superstición nos permite ver que la filosofía política de Spinoza tiene un origen concreto, el estado de sometimiento en el que se encontraban los hombres, y desde entonces Spinoza se plantea un objetivo, propiciar la libertad de pensamiento como condición inicial de una liberación total.

No obstante, con la denuncia de la superstición y del miedo como formas de sometimiento la tarea apenas empieza para Spinoza. En la segunda parte de nuestra investigación procederemos a ver como refuta las interpretaciones de los teólogos, que inducen a la superstición de la multitud. En ese sentido Spinoza comprende que, una vez denunciada la superstición, de lo que se trata es de mostrar que se sustenta en una interpretación equívoca. En consecuencia en la segunda parte estudiaremos la propuesta hermenéutica que Spinoza propone para interpretar la Escritura, pero desde una perspectiva política, es decir, estudiaremos como un cambio en la interpretación de la Escritura produce un cambio político.

SEGUNDA PARTE

El Método de Interpretación de Spinoza, y sus
Consecuencias Políticas.

Capítulo 3

De Profetas, Profecías y Milagros

3.1 Introducción

Nos interesa estudiar la propuesta de interpretación de la Escritura que expone Spinoza en el *Tratado Teológico Político*, por las consecuencias políticas que podemos inferir de esa hermenéutica. Spinoza, gracias a su formación en la escuela rabínica, y a su formación filosófica Spinoza se da cuenta que la interpretación de la Escritura ya está determinada por una intencionalidad, se da cuenta que la hipótesis clásica de interpretación del Antiguo Testamento, en tanto que libro de la revelación de la voluntad de Dios para los hombres establece una interpretación que oculta ciertos intereses.

Spinoza investiga si la interpretación que parte de la hipótesis clásica se puede sustentar desde la hermenéutica de *sola escritura*²⁰, y una vez que comprueba que no es así entonces propone otra hipótesis interpretativa, y demuestra la consistencia de su hipótesis, la de la *sola escritura*, con el mismo texto. De esta manera, queremos subrayar que Spinoza realiza un estudio exegético, especialmente del pentateuco, para plantear en primer lugar su crítica a la forma como los teólogos interpretaban de forma arbitraria, y en segundo lugar para presentar su hipótesis de interpretación, que rompe con las formas engañosas.

²⁰ La “sola escritura” es un criterio hermenéutico que no es original de Spinoza antes ya lo había propuesto Lutero, y que lo “defendió contra la tradición y la doctrina de la Iglesia” (Grondin, 1999, p.70)

Para lograr su objetivo, Spinoza tiene que justificar su hipótesis interpretativa con una praxis hermenéutica novedosa, praxis que esboza en capítulo VII. De esta manera Spinoza refuta, entre otros elementos y categorías el miedo, que como lo vimos en el capítulo anterior, se había constituido en una de las estrategias políticas más predominantes para gobernar por parte de las monarquías.

3.2 La aporía del orden natural

En los primeros capítulos del *Tratado Teológico Político* Spinoza advierte que la inversión epistemológica que establece la superstición supone una aparente aporía respecto a la comprensión de la ontología, esto es a la relación inmanente y necesaria que existe entre la *Natura naturans* y la *Natura naturata*. Esta advertencia la plantea desde, lo que podríamos denominar, diferentes enfoques: lo hace desde el enfoque del profeta, desde la profecía y desde los milagros.

Aunque ya lo expusimos antes es importante enfatizar en la importancia de la crítica que establece Spinoza en torno a la “inversión” de los términos, puesto que por esta inversión los teólogos presentan unos hechos como consecuencias, cuando en realidad son causas. El mejor ejemplo es pensar que el miedo es la causa de la obediencia política de los súbditos, tal como solía plantearlo Hobbes, y cómo bien lo cita Spinoza que lo proponía Cursio respecto al método de gobierno de los tiranos romanos. No obstante, para Spinoza, como lo vimos en el capítulo anterior, el miedo no es la causa de la obediencia política sino la consecuencia del engaño político. De otra parte, para Spinoza no es el poder religioso el que

requiere del poder político, sino el poder político el que requiere de la Escritura para legitimar su autoridad, pero que los teólogos al servicio del poder mantienen oculta esta inversión a la multitud para que la conciban como algo natural.

Podríamos decir que el engaño teológico-político está compuesto por una inversión y un ocultamiento de esa inversión, que en la medida que, Spinoza, devela esa inversión y ese ocultamiento puede demostrar que la interpretación tradicional de los teólogos no es ingenua, o como se diría en términos más actuales, no es neutral ni objetiva. Spinoza devela que la interpretación de los teólogos está determinada por una intencionalidad, pero comprende que, precisamente, esa es la intencionalidad la que se tiene que sacar a la luz.

A partir de esta inversión en la comprensión del orden del mundo, que es impuesta por los teólogos por medio de su interpretación de la Escritura, y en particular por medio de la interpretación de la figura del profeta, de la profecía y de los milagros se establece uno y el mismo interrogante al mundo, en tanto que orden determinado por leyes necesarias. La hipótesis interpretativa que proponen los teólogos sobre el profeta, la profecía y los milagros, incurre, de acuerdo con Spinoza, en el mismo error epistemológico, error que podríamos denominar la aporía de la excepcionalidad del orden natural. La aporía se establece en cuanto se acepta que existen las profecías y los milagros, puesto que en consecuencia se niega el orden necesario del mundo, y más bien se tendría que pensar en un mundo contingente, pero, por el contrario, si se acepta el orden necesario del

mundo, tal como lo explica Spinoza en la primera parte de la *Ética*, entonces no es posible aceptar la existencia de los milagros ni de las profecías.

Por lo tanto, o existe un orden necesario en la naturaleza o la excepcionalidad marca la ruptura de ese orden, y por consiguiente no existe ningún orden necesario. Ahora bien, puesto que los teólogos admiten la existencia de los milagros y las profecías entonces niegan la existencia de un orden necesario y aceptan la existencia de un mundo contingente. Una consecuencia política que obtienen los teólogos de la excepcionalidad natural será la consiguiente potestad o excepcionalidad política de la que se apropiarían los soberanos, y de la que nos ocupamos en la primera parte.

A partir del análisis de esta aporía, que se puede observar, como ya lo mencionamos, en la interpretación que los teólogos hacen de las profecías y de los milagros, Spinoza se pregunta si estos tres casos expresan una contradicción que implicaría dos problemas, pero en planos distintos. Un primer problema, en plano epistemológico, establece que el orden del mundo es más complejo de lo que la razón humana es capaz de comprender, y por consiguiente se puede entender como un orden supra-racional²¹. Un segundo problema, en el plano ontológico, muestra que la excepcionalidad de las profecías y los milagros nos

²¹ Para Strauss, Spinoza, con este criterio, incurre en varias contradicciones. En primer lugar señala que no es claro en Spinoza si acepta o no los milagros como hechos verdaderos, sin embargo, veo problemático el planteamiento de Strauss porque lo deja en un tono polémico, sin presentar pruebas o citas que expliquen por qué dice esto (Strauss, 1947, p.98). Pienso que, como lo mostraré en este capítulo, Spinoza tiene una concepción clara de los milagros no los acepta como hechos naturales, ni como verdades supra-racionales, en cambio intenta mostrar que son hechos naturales que no se han comprendido de la forma adecuada.

revelan una *potestas* divina infinita capaz de crear algo que se oponga, incluso, al orden natural necesario, es decir, que va en contra de su propia naturaleza. En el primer caso, parecería que la profecía excede los límites del entendimiento común, y establece que el orden natural es un orden supra-racional (TTP, I, 16/20), en el segundo caso supondría la destrucción del orden necesario natural desde el mismo orden necesario. Especialmente, si se acepta la segunda contradicción sería, de acuerdo con la ontología de Spinoza, aceptar que el orden del mundo opera por una reducción al absurdo.

3.2.1 Profeta

Para refutar la interpretación de la que se desprende la aparente aporía, Spinoza asume el estudio de los tres casos: profetas, profecía y milagros. Tal como lo explica en el primer capítulo del *Tratado Teológico Político*, la profecía es el conocimiento revelado por Dios, y el profeta es el intérprete de ese conocimiento revelado por Dios, pero la cuestión reside en la naturaleza de ese conocimiento revelado o, en otros términos, en el carácter de la revelación divina.

Spinoza parte de lo que ha planteado la tradición teológica, a saber, que se necesita del intérprete porque no todos los hombres alcanzan este tipo de conocimiento, y puesto que no puede ser interpretado por todos los hombres, entonces suele llamarse conocimiento divino²². Pero, Spinoza demuestra que,

²² Esta es otra discusión clásica en hermenéutica, el papel del intérprete para alcanzar el verdadero conocimiento de la Escritura. Lo cual supondría que en la existen distintos niveles de comprensión

tanto el conocimiento natural, común a todos los hombres como el conocimiento revelado, reservado para algunos hombres, los profetas, es conocimiento divino. También demuestra que la diferencia fundamental del profeta en tanto que interprete del mensaje divino respecto a los demás hombres reside en una gran capacidad imaginativa, pues es el medio que emplea Dios para la revelación, pero que esto no implica unas capacidades excepcionales de los profetas, ni la existencia de un orden natural distinto, a saber, contingente (TTP, I, 21/10).

De la crítica a la imaginación vivaz de los profetas se desprende el hecho de que pueden justificar sus profecías sin apelar a ninguna causa, solo recurriendo a una explicación, que hoy podríamos denominar, del tipo *Deus es machina*. Por esta razón Spinoza afirmaba que “los judíos solían referir a Dios todas aquellas cosas que superaban su capacidad y cuyas causas naturales ignoraban en aquella época” (TTP, I, 23/30). No obstante, a Spinoza no le sorprende este procedimiento puesto que sabe que el conocimiento imaginativo es el más común aunque no es un conocimiento lógico o racional, sino que procede por libre asociación. Una segunda razón por la cual a Spinoza no le sorprende este resultado se debe a que el conocimiento imaginativo es “vago e inconstante” (TTP, II, 29/10). Por lo tanto, si el conocimiento de la imaginación es vago e inconstante, y el mensaje de la profecía es un conocimiento imaginativo, entonces Spinoza concluye, que el conocimiento profético también se caracteriza por ser vago e inconstante.

de un texto sagrado, que corresponde a las capacidades del interprete, en este sentido es paradigmática la propuesta de Orígenes, en cuanto propone tres niveles de interpretación concomitantes a tres sentidos que posee la Escritura: “el corporal, que corresponde al significado literal, que estaba destinado a las personas sencillas [...] El sentido anímico, que estaba destinado a los más avanzados en la fe”, y el sentido espiritual, que estaba reservado a los “perfectos”. (Grondin, 1999, pp.57y 58)

Como lo dijimos antes, Spinoza quiere desarrollar un método hermenéutico que no necesite de elementos externos a la Escritura como los signos de confirmación, quiere desarrollar un método de interpretación que sólo tenga en cuenta la Escritura. Además, a partir de los resultados que obtuvo en la *Ética*, Spinoza comprende que esa interpretación tiene que ajustarse al orden natural: “Sólo nos proponemos investigar los documentos de la Escritura, para extraer de ellos, como si fueran datos naturales, nuestras conclusiones” (TTP, I, 28/10). Para Spinoza este criterio hermenéutico consiste en que es posible hacer interpretación de la Escritura a partir del sólo orden textual, sin apelar a la fuerza de la imaginación o a la fe o a la gracia como lo sostenían los profetas. Spinoza también comprende que quienes incurren en ese uso exagerado de la imaginación, muestran, en un sentido completamente contrario a lo que los teólogos predicaban de sí mismos, que no tenían unas capacidades especiales para revelar el mensaje profético, sino que, son los que “tienen menos aptitudes para el conocimiento puramente intelectual” (TTP, I, 29/20).

3.2.2 Certeza

Pero lo que realmente quiere demostrar Spinoza es que la mera imaginación no comporta certeza, y que para obtener la certeza se requiere, en el caso de algo que imaginamos, de la razón y no de signos como lo suponen los teólogos a partir de sus interpretaciones de la Biblia (TTP, II, 30/20). Spinoza obtiene pruebas de la misma Biblia de la carencia de certeza de la profecía, puesto que muestra que incluso los profetas necesitaban de signos para confirmar el mensaje revelado con

ayuda de su imaginación. A partir de esta deducción Spinoza concluye que, contrario a lo que podría suponerse, la profecía no nos remite a un orden supra-racional, y que en cambio el conocimiento profético “es inferior al conocimiento natural”, puesto que el conocimiento natural de la razón no necesita de ningún signo “sino que implica por sí mismo la certeza” (TTP, II, 30/30).

Para comprender de forma adecuada las investigaciones en torno al conocimiento verdadero de Spinoza, tenemos en cuenta la explicación de Gleizer²³ (2011), que sigue la propuesta adoptada por algunos spinocistas, que sostienen que en la idea de verdad de Spinoza se conjugan dos elementos; la correspondencia (convenientia) y la coherencia (adaequatio)²⁴. Explica que para esta hipótesis suele tomarse como referencia la carta 60 de Spinoza a Tschirnhaus:

“Entre la idea verdadera y la idea adecuada no reconozco otra diferencia, sino que el término verdadero solo se refiere a la conveniencia de la idea con su objeto mientras que el término adecuado se refiere a la naturaleza de la idea en sí misma” (EP60, 270).

Por lo tanto, para Spinoza no hay proposición verdadera de alguna cosa sino que parte de la certeza de la cosa misma, es decir, de la idea adecuada, puesto que

²³ Es decir no asumiremos la discusión en torno a si la correspondencia y coherencia son dos caminos para llegar a la verdad o si la verdad tiene dos propiedades, por lo tanto, asumiremos la hipótesis que sostiene que son dos propiedades de la verdad.

²⁴ De acuerdo con Gleizer en concepción de verdad de Spinoza no se presenta la oposición entre adecuación y conveniencia, y que por tal razón quiere “supprimer cette fausse opposition et à faire de l'adaequatio et de la convenientia deux aspects complémentaires du concept de vérité. L'idée vraie, pour être pleinement vraie, doit satisfaire à une double condition: être adéquate (cohérente) et s'accorder avec son objet.” (Gleizer, 2011, p.123).

por la propiedad de la adaequatio se diferencia la idea verdadera de la falsa en la misma idea, y no por ninguna referencia externa, esto es, a la cosa, pues en ciertos casos no hay cosa presente a la cual hacer referencia²⁵. Pero, también es pertinente tener en cuenta que para Spinoza la verdad se muestra a sí misma, Verum index sui et falsi (lo verdadero se indica a sí mismo e indica lo falso), pero respecto a esta segunda característica de la verdad nos ocuparemos en la última parte de la tesis.

De acuerdo con Spinoza, además de la carencia de certeza, de la vaguedad, y de la inconstancia el conocimiento imaginativo, la imaginación también presenta un gran riesgo puesto que puede inducir a error debido al exceso de abstracción de la imaginación, porque su conocimiento se aparta de tal manera de las condiciones reales que, finalmente, no tiene en cuenta esas condiciones. En el caso de los profetas y de sus profecías ese exceso de abstracción se presenta como ocasión de engaño. En cambio, tal como lo explica Spinoza en *Tratado de Reforma al Entendimiento* (2014), el conocimiento verdadero va por un camino distinto a la abstracción (TIE§75).

Para Spinoza, el error epistémico que induce la imaginación, por exceso de abstracción es el más grave en el que incurre el hombre cuando intenta conocer, pues con este error se produce la confusión y la inversión entre el conocimiento

²⁵ Es importante recordar que parte del problema con el estudio de la verdad en Spinoza reside en que no define que entiende por verdad “ la mise en forme axiomatique de la définition nominale vise à indiquer que celle-ci ne porte que sur la relation extrinsèque de l'idée vraie à l'objet, sans nous renseigner en quoi consiste l'idée vraie prise en elle-même.” (Gleizer, 2011, p.124)

propuesto por la imaginación y el conocimiento propuesto por la razón. Por la disociación de las condiciones reales o por la abstracción de esas condiciones en el conocimiento imaginativo “no se distingue lo distinto de lo confuso, se mezcla la certeza, es decir, la idea verdadera con las no distintas” (TIE§74). Por consiguiente respecto a la interpretación del mensaje por parte de los profetas, y posteriormente respecto a la interpretación de la Escritura por parte de los teólogos, es muy posible que el conocimiento de los profetas y los teólogos sea cuando menos confuso o en el peor de los casos falso, y más aún si tenemos en cuenta que es interpretado desde la imaginación de los teólogos.

Otro problema del conocimiento de imaginación reside en que imaginación y razón se interfieren; el conocimiento de imaginación interfiere en el uso de la razón, y el conocimiento de razón interfiere en el conocimiento de la imaginación. En consecuencia, cuando interviene la razón se disminuye la confusión: “cuanto menos entiende la mente y más cosas perciba, mayor poder tiene de fingir, y cuanto más entiende, más disminuye ese poder” (TIE§58). En el TTP Spinoza denuncia que tanto los teólogos como los profetas, a quienes estudian los teólogos, incurren en uso excesivo de la imaginación y que en esa medida reducen la intervención de la razón²⁶, y de esta forma caen en una confusión difícil de superar, y que si esto lo llevan al pueblo entonces conducen a los hombres a una gran confusión.

²⁶ Platón lo explica en el Timeo (71a - 71b), el problema con emplear la adivinación (mantiqué) como elemento de la interpretación (hermeneía) reside en que si se excede en la pretensión de adivinar se puede caer en el delirio o locura (manía).

De esta forma, se muestra que, para Spinoza, en el caso que estudia en el TTP, el problema no es sólo epistemológico, puesto que la confusión tiene una consecuencia política que conlleva, finalmente, a la reducción en la capacidad de obrar de los individuos, es decir, que tiene como resultado la pérdida de libertad de los individuos. Sin embargo, Spinoza sospecha que este no es un resultado fortuito, sino que es el resultado que pretenden lograr, deliberadamente en su tiempo (siglo XVII), los teólogos que están al servicio de los intereses de los gobernantes.

Ahora bien, en cuanto para continuar con el análisis del conocimiento verdadero, por la propiedad de *adaequatio*, del conocimiento verdadero, la verdad no requiere de ningún referente externo. No obstante, la apelación a los signos externos a la revelación que piden los profetas, comprueba que no adquieren un conocimiento verdadero de la revelación. Para Spinoza, los signos no son fuente de verdad porque no reemplazan la carencia de *adaequatio* del conocimiento adquirido por la imaginación.

Nos interesa señalar aquí que un elemento pertinente de la crítica de Spinoza a la interpretación que hacen los teólogos de la figura de los profetas, está relacionado con la carencia de certeza que tienen los profetas del conocimiento revelado, y que por consiguiente, requieren de signos para confirmar la verdad del conocimiento revelado e interpretado por la imaginación, y que sí el conocimiento imaginativo ya es subjetivo con la confirmación por signos se torna aún más subjetivo. Además, posteriormente los teólogos también tomaran como criterio de

la verdad de su interpretación de la Escritura la apelación a los signos, así cuanto más y mejor sustenten los teólogos el valor epistémico de los signos que emplearon los profetas para confirmar la verdad del mensaje revelado más auto legitiman sus propias interpretaciones de la Escritura.

Spinoza piensa que recurrir a los signos como medio para confirmar el conocimiento imaginativo da cuenta de que el conocimiento revelado a los profetas está condicionado a la naturaleza de los hombres, es subjetivo, y en este caso, en particular está adaptado a la capacidad de los profetas²⁷: “a los profetas se les revela Dios según su capacidad” (TTP, II, 36/20). Además, considera que esa adaptación de la revelación a la capacidad y opinión de los profetas, junto a lo que hemos explicado respecto al conocimiento verdadero, es razón suficiente para llegar a una conclusión que podríamos adjetivar como subversiva; “fuera de lo que constituye el fin y la sustancia de la revelación no estamos obligados a creer en los profetas” (TTP, II, 43/30). Por lo tanto, Spinoza no niega que la Escritura aporte cierto conocimiento moral a los hombres, pero considera que interpretar la Escritura solo supondría esclarecer cuál es “el fin y la sustancia” de la Escritura, y entonces se podría descartar todo conocimiento o enseñanza que no estuviese vinculado al fin o a la sustancia.

No obstante, Spinoza comprende que los teólogos estaban empeñados en convencer a los hombres que todo el conocimiento que está contenido en las

²⁷ Atilano Domínguez en la nota 79 de su traducción sostiene que de esta manera Spinoza explicita que la profecía no es ciencia, y que por consiguiente tampoco la teología es filosofía (Spinoza, 2003, p. 116).

Escrituras es verdadero y merece ser interpretado, además que en cuanto a los mandatos que deben obedecerse como si fueran ley: “Cuando describen a Dios como legislador, príncipe o misericordioso esto muestra más bien la capacidad del vulgo y su falta de comprensión” (TTP, V). En cambio, Spinoza explica que sólo hay que comprender cuál es el fin y la sustancia de la revelación, y que, por consiguiente, la interpretación debe concentrarse en comprender y explicar el fin y la sustancia de la revelación más que tratar de dar razón de las opiniones de los profetas que se confunden con la revelación.

En cuanto a las consecuencias políticas de la interpretación, Spinoza obtiene un nuevo argumento para continuar con su crítica a la supuesta autoridad de teólogos y a la autoridad de los soberanos que la sustentan en las interpretaciones de los teólogos. Spinoza concluye que las supuestas enseñanzas de la Biblia, que se adaptan a la capacidad del vulgo buscan los medios para hacer operativa la institución del pueblo hebreo como Estado (TTP, V, 75). De ahí que el éxito de Moisés, para Spinoza, reside en que logró hacer que el pueblo hebreo obedeciera a pesar de que había salido de un largo periodo esclavitud, pero a diferencia de la obediencia por sometimiento a la que estaba acostumbrado el pueblo hebreo, Moisés tiene éxito al hacer que obedezca por fe, que “cumpliera su oficio, no tanto, por miedo cuanto por devoción” (TTP, V, 75/20), y que esto lo logra Moisés cuando le da un sentido político a la revelación.

Finalmente, como lo explicamos en la parte anterior, Spinoza comprende que el conocimiento revelado por la profecía no se puede comprender como una certeza

matemática sino como una certeza moral²⁸. Y en cuanto certeza moral, ésta se enseña la “verdadera virtud e invita a los hombres a practicarla” (TTP, III, 49/30). Por esta razón, para Spinoza no se presenta ningún problema si el conocimiento de la profecía no coincide con el conocimiento matemático o con el conocimiento científico pues es un conocimiento moral, pero considera que si es inadecuado el procedimiento de los teólogos que toman las enseñanzas morales de la profecía como fundamento de la ley política, como fundamento del derecho.

3.2.3 Milagros

En cuanto a los milagros, Spinoza los inscribe en la misma lógica de la creencia de la multitud que supone de una parte que el mundo es contingente, que Dios posee potencia y potestas, y de otra que hay una ciencia que supera la capacidad humana. Los milagros se presentarían como el caso concreto de la intervención de la voluntad divina o de un hecho que transgrede el orden natural, por eso en este caso la multitud supone que "mientras la naturaleza actúa de forma habitual Dios no hace nada; y que, a la inversa, el poder de la naturaleza y las causas naturales están ociosos cuando Dios actúa" (TTP, VI, 81/10). Spinoza concluye que en cuanto la multitud es confundida y engañada por los teólogos quiere ver un comportamiento discreto o contingente en Dios, y que si a este comportamiento le denominan libertad, esto muestra que no lo conocen pues “Dios obra únicamente por necesidad de su naturaleza” (TTP, V, 65/30), por consiguiente Dios no podría

²⁸ De acuerdo con Melero “la distinción entre imaginación o experiencia, y entendimiento o razón” (Melero, 2003) es la clave para comprender por qué la profecía es conocimiento es el tipo de conocimiento “imaginativo por palabras o imágenes”

obrar en contra de su propia naturaleza, y en este sentido los milagros se constituyen en un desafío epistémico.

En el caso de los milagros el gran error al que inducen los teólogos es que interpretan la acción divina como si se encontrase fuera del orden natural: "imaginando las cosa fuera del orden de la naturaleza" (TTP, VI, 81/30). Lo cual tal como lo demuestra Spinoza en la *Ética*, y en el TTP, que es contradictorio con la naturaleza misma de Dios, pues nada existe contra la naturaleza de Dios, y en cambio la misma escritura expone que los decretos y voliciones de Dios coinciden con el orden necesario de la naturaleza. Es decir, Spinoza no acepta la existencia de un mundo supra natural (TTP, VI, 83/10), como lo interpretan los teólogos. Spinoza demuestra el conocimiento inadecuado de los teólogos, en cuanto que definen el milagro como "aquello cuya causa no puede ser explicada por los principios de las cosas naturales conocidos por la luz natural", es decir, como aquello que pertenece a un orden no natural, y cuyo conocimiento es supra racional.

Spinoza comprende, respecto a las explicaciones del mundo y a las explicaciones del conocimiento que todas las explicaciones de los milagros, y de los hechos cotidianos se tienen que establecer de acuerdo con la misma ontología y la misma lógica. Por lo tanto para la filosofía²⁹, no existen excepciones en el orden natural,

²⁹ Es importante saber qué entiende por filosofía Spinoza, pues tanto en la primera parte como en ésta Spinoza opone al conocimiento de la teología el conocimiento de la filosofía. Moreau explica que Spinoza entiende por filosofía, en primer lugar un ejercicio de libre diálogo, y en segundo lugar

la ontología, ni explicaciones que excedan las capacidades de la razón, no hay un conocimiento supra-racional. Spinoza concluye que el mundo es explicable y comprensible para todos los hombres, y que si se presentan dificultades para explicarlo se debe a que se desconocen las causas, y que suponer una excepcionalidad en el orden natural es una contradicción la ontológica.

Finalmente, en esto consiste, de acuerdo con Spinoza, el prejuicio de los teólogos, en partir de un supuesto que va en contra del orden natural. De esta manera Spinoza demuestra que los teólogos introducen un prejuicio que posteriormente acoge el vulgo o la multitud, y que desde ese prejuicio comprende el mundo. En consecuencia Spinoza se propone plantear otra interpretación, pero de esa interpretación, en este apartado, nos interesa su reflexión en torno al método de interpretación.

una reflexión bajo la dirección de la razón, sin embargo "Cela n'implique pas que la philosophie soit vraie; elle peut etre fause, l'importante est qu'elle puisses s'exprimer" (Moreau, 2002, p.84)

Capítulo 4.

La Hermenéutica de Spinoza

4.1 Introducción

Un elemento importante de la propuesta hermenéutica de Spinoza reside en que la confrontación con la hipótesis hermenéutica tradicional permitiría demostrar el error en el que incurrían las interpretaciones tradicionales. De acuerdo con Spinoza, el poder de Dios no es un poder político de sometimiento, su poder no se delega, no se unge ni se hereda, no existe ningún linaje particular de gobernantes, tales como los levitas. De esta manera, Spinoza no sólo refuta la hermenéutica tradicional, también refuta sus consecuencias políticas, en tanto que estas interpretaciones se asumían como justificación del linaje como criterio de legitimidad del poder soberano en los regímenes monárquicos, y en particular de la Holanda del siglo XVII.

Con el análisis del método hermenéutico de Spinoza podremos apreciar que es un pensador moderno³⁰, en sentido pleno, puesto que asume la lectura de la Biblia desde una exigencia racional, sin recurrir a fuentes de autoridad moral, en lo que a su lectura suponía, a saber, sin acudir ni a rabinos ni a pastores ni a sacerdotes. También podemos apreciar el talante moderno de Spinoza en las críticas a la

³⁰ Strauss explica que Spinoza tuvo éxito con su crítica secular porque su libro fue ejemplo de crítica racional: "Spinoza succeeded, at least to the extent that this book has become the classic document of the rationalist or secularist attack on the belief in revelation" (Strauss, 1947, p. 69)

intervención de la religión en la política que hemos estudiado desde la primera parte, y que se coligen de su interpretación, de tal manera que se reúnen los argumentos centrales con los cuales Spinoza se opone a la intervención de la religión en la política, es decir, a los argumentos sustantivos y los argumentos hermenéuticos. Por lo tanto, Spinoza desde la hermenéutica de la Escritura contribuye al proyecto de secularización de la modernidad.

Ahora bien, puesto que los jerarcas religiosos; rabinos, sacerdotes y pastores apelan a la Escritura, y en particular, al antiguo testamento, para justificar sus posiciones, entonces la primera tarea que se plantea Spinoza es investigar si de la Escritura se pueden obtener las consecuencias que se han asumido tradicionalmente. Para tal efecto Spinoza desarrolla un método propio de análisis e interpretación. En el tercer capítulo del TTP, Spinoza explica los criterios para establecer su examen: “Me determine a estudiar la Biblia con mucho cuidado, imparcial, con libertad de espíritu, sin prejuicios sobre ella, y sólo aceptando las doctrinas que se derivan de ella claramente” (TTP, III, 46/ 30)

En tanto que uno de los primeros pensadores modernos, Spinoza asume que el examen de la Biblia no debe ser orientado más que por la razón, ésta se convierte en la única autoridad a la cual invocar para comprender lo que dice la Biblia. Sin embargo, Spinoza no parte completamente de cero, pues desde pequeño su padre, que pertenecía a la comunidad judía de Ámsterdam³¹ lo había llevado a la

³¹ Tal como lo explica Delahanty, Spinoza “estudió gramática hebrea, la Tora, los profetas, el Talmud, y los comentarios del exegeta judío francés Rasi (*Rabí Selomó Isjaquí*)” (Delahanty,

escuela rabínica desde pequeño. Spinoza estudio a la sazón de seis horas diarias de lecciones, durante seis años, de esta forma adquirió el conocimiento de la Biblia y de sus intérpretes, entre los que destacará sus críticas a Maimonides.

Puesto que Spinoza comprende que el poder de la autoridad religiosa, y también de la autoridad política se encuentra fundamentado en una interpretación de la profecía, se impone como primera tarea hermenéutica confrontar las interpretaciones en torno al sentido de la profecías, pues comprende que para confrontar el supuesto poder de las autoridades religiosas y políticas, en primera instancia tiene que develar el verdadero sentido de las profecías, y para tal efecto se propone estudiar la vida de los profetas, y sus profecías.

4.2 Dos criterios de interpretación

Spinoza establece dos criterios de interpretación (TTP, VI, 94/30): para las profecías propone un método filológico que supone el estudio del griego, del hebreo y una lectura minuciosa de toda la Escritura, de esta forma espera superar los errores de que induce la interpretación por la mera imaginación. Para los milagros propone, un segundo criterio de interpretación, un análisis lógico de la naturaleza, de tal manera que “debemos creer con firmeza que lo que realmente sucedió, ha sucedido naturalmente” (TP, VI, 90/10), además considera necesario

2005), por su parte Strauss destaca que Spinoza estudio con dedicación a Descartes, de lo cual se tiene un libro dedicado a su filosofía, que al parecer estudio muy poco o que le dio muy poca importancia a Socrates, Platon y Artistóteles, que, en cambio admiraba a Epicuro, Democrito y Lucrecio, y que con cierto humor afirmaba que toda la filosofía política anterior a Spinoza era inútil: “he flatly declares that all political philosophy prior to his own is useless” (Strauss, 1947, p.80).

conocer las opiniones y los prejuicios de todos los que intervinieron en la comunicación de la revelación: "los primeros que los contaron y de los que los transmitieron, y distinguirlos del engaño de los sentidos" (TTP, VI, 92/30), de esta forma espera poder explicar las causas de los milagros.

Pero lo que le interesa realmente a Spinoza es liberar a la multitud del engaño de la superstición, y ayudarlo a comprender el mundo, de una parte sin miedo, y de otra sin que esa comprensión los conduzca a la esclavitud o peor aún a su muerte. Spinoza denuncia que el poder político fundado en el engaño teológico conduce a la esclavitud y a la muerte, y considera que evitará esto cuando los hombres interpreten la Escritura conforme a la luz de la razón. De esta forma Spinoza quiere evitar que la multitud caiga en el engaño de pensar que lucha por su libertad, sin advertir que en realidad lucha por su esclavitud, engaño que, como lo explicamos en la parte anterior, desde Marx bien podríamos denominar alienación, y en éste sentido podríamos decir que Spinoza se propone una tarea emancipadora con lo cual se adelanta a Marx.

Es pertinente tener claridad respecto a los estudios de Spinoza; pues de una parte quiere ir directamente a las escrituras para comprender lo que dicen de los milagros, de las profecías, y de cómo eran los profetas, y de otra parte, también sabe que es importante contrastar la sola Escritura con las interpretaciones de los teólogos. Luego, en adelante, es necesario hacer claridad si nos referimos al análisis de la Escritura o a las críticas de Spinoza a las interpretaciones de la Escritura.

4.3 La hermenéutica como instrumento de persuasión

De acuerdo con Spinoza, la diferencia entre doctos y multitud se establece por la vía como se adquiere el conocimiento: quien conoce por razón es docto, y quien conoce por experiencia pertenece a la multitud. Sin embargo, contrario a los teólogos, que aparentan ser doctos, Spinoza, con esta distinción, puede mostrar que los teólogos no adquieren conocimiento por razón, y por lo tanto, su conocimiento también pertenece al tipo de conocimiento que obtiene la multitud, pues tanto multitud como los teólogos estiman que “mientras la naturaleza actúa de forma habitual, Dios no hace nada; y que, a la inversa, el poder de la naturaleza y las causas naturales están ociosos, mientras Dios actúa” (TTP, VI, 81/10).

Si bien, Spinoza expone su método hermenéutico en el capítulo VII del TTP, como ya lo hemos visto desde los capítulos precedentes, desde el primer capítulo anticipa criterios para la interpretación de la Escritura. Recordemos que antes del capítulo VII Spinoza ha establecido que el objeto de la interpretación es encontrar el fin y la sustancia de la revelación, y en el capítulo V ha planteado varias preguntas que guían la interpretación. Entre las preguntas que se plantea Spinoza, destacamos que pregunta para quiénes y por qué razones es necesaria la fe en los libros sagrados (TTP, V, 76/30).

Spinoza, para dar respuesta a estas preguntas, esboza algunas consideraciones en torno a la pretensión de persuadir. Sostiene que existen dos vías para

persuadir: por experiencia o por razón (TTP, V, 76/30). La primera vía se emplea para persuadir respecto a cosas que han sucedido y a las cuales se puede acudir como argumento, pero respecto a este camino Spinoza considera que no afecta el entendimiento, es decir, no aclara las confusiones. La segunda vía, por razón, convence a partir de la deducción de axiomas intelectuales evidentes por sí, esta vía es consecuente con la característica de la *adaequatio* de la verdad. Para Spinoza el mejor camino para convencer es el que afecta más el entendimiento, esto es, el camino de la razón, además sostiene que esta es la única opción si el objeto en cuestión es espiritual, en este caso el camino es el de la deducción desde las nociones intelectuales más simples, este se constituye en el camino de los doctos. No obstante, Spinoza advierte que, en general, este camino es el más complicado pues exige “una larga cadena de percepciones, precaución suma, agudo talento y dominio perfecto” (TTP, V, 77/10), y que por lo tanto, que muchos no estarían dispuestos a seguirlo.

Por esta razón, concluye Spinoza, en el caso de que se quiera convencer a un pueblo entero (TTP, V, 77/10), que es el caso de los profetas, el mejor camino es el de la experiencia, pues es el menos complicado y el más aceptado. Para convencer a una multitud se adapta la doctrina o el conocimiento al entendimiento de los que se quiere convencer (TTP, V, 77/10), de esta forma se consigue que todos, y no solo los doctos entiendan la doctrina, pero la adaptación de la doctrina a las capacidades y opiniones de la multitud ocasiona errores, las confusiones que discutimos en el apartado sobre la del conocimiento verdadero, a saber, invertir el conocimiento y generar confusión. Por esta razón, aunque la apelación a la

experiencia sea el camino más factible para convencer a la multitud esto no implica que sea el camino del conocimiento verdadero, pues tal como lo explicamos antes la adaptación del conocimiento a las capacidades de quien será instruido supone apelar más a la imaginación que a la razón, con las consiguientes consecuencias que el conocimiento por imaginación supone.

Por lo tanto, de acuerdo con Spinoza, la fe de la multitud en la Escritura es, políticamente, útil para los gobernantes puesto que necesitan que el pueblo los obedezca, y la vía más eficaz para lograrlo es la experiencia. Los gobernante, para alcanzar su objetivo, se ayudaron de los teólogos, que adaptaron las enseñanzas a la capacidad del pueblo (TTP, V, 77/20). Spinoza insiste que esto es posible puesto que las condiciones epistémicas que posee la multitud no le permite percibir de forma clara y distinta las cosas (TTP, V, 78 /10).

En cuanto a la enseñanza moral de la Escritura Spinoza vuelve a insistir en el límite que estableció para la interpretar la obediencia a las enseñanzas de la Escritura, pues considera que si bien la interpretación de la enseñanza moral de la Escritura es útil para que la multitud obedezca, toda la Escritura no tiene el mismo valor moral por lo tanto no se requiere la interpretación de todas las escrituras: “no queremos decir el conocimiento de absolutamente todas las historias contenidas en las sagradas escrituras” (TTP,V, 78/20). Para Spinoza la multitud sólo está obligada a conocer las historias que contribuyen a su obediencia y devoción del mensaje central de la Escritura.

Otra pregunta hermenéutica que se plantea Spinoza indaga respecto a qué quiere enseñar la Escritura, y para esta pregunta propone tres respuestas, que siguen el criterio de la experiencia para convencer: la primera sostiene que Dios existe, la segunda que Dios hizo todo, y la tercera que Dios cuida a los hombres. Spinoza explica que estas tres enseñanzas por vía de la experiencia parten de la petición de principio de que la multitud necesita pastores o ministros para que los instruyan, por la supuesta debilidad de su talento, pero previene que cuando los hombres superen esa debilidad los gobernantes ya no serían necesarios.

En la primera parte, en la que nos ocupamos de la superstición, explicamos que la multitud es causa de temor para los gobernantes porque, como lo veremos en detalle en la tercera parte, que es la parte en la que estudiamos la particularidad de las categorías políticas del pensamiento de Spinoza, en la fuerza de la multitud, configurada como un solo cuerpo o una sola mente reside el poder del Estado. Por lo tanto, los teólogos y los gobernantes tienen que transformar el miedo a la multitud en miedo de la multitud a los gobernantes. En consecuencia una estrategia para que la multitud se deje gobernar, es convencerla de que no entiende³².

³² En la política de hoy esta estrategia, ad hominem, de la apelación a la ignorancia de la multitud, sigue vigente en el libro titulado *Démocratie, dans quel état?* (2009) Editado por Agamben, Kristin Ross presenta un ensayo titulado: *Démocratie à vendre* en el que explica con el caso de la votación en Irlanda del tratado de Lisboa (junio de 2008), que en la consulta Irlanda respondió que no ratificaba el tratado, y toda la discusión desde el poder político se dio en torno a la incapacidad que tienen los irlandeses de comprender la pregunta que se les hizo o de comprender la importancia del tratado, en los dos casos los irlandeses, la multitud, no es capaz de comprender, no entiende.

Finalmente, a las preguntas planteadas respecto a para quiénes y por qué razones es necesaria la enseñanza de las escrituras Spinoza responde que son necesarias, para los gobernantes, que necesitan mantener su poder. No obstante, Spinoza demuestra que los gobernantes convencen a la multitud que es necesario para su bienestar, protección y salvación, pero que finalmente lo que le realmente le importa a los gobernantes es que la multitud por medio de las escrituras y los ritos sea obediente y devota. De esta manera Spinoza demuestra que convencer por experiencia es el mejor camino para engañar y controlar a la multitud.

4.4 Un criterio de interpretación de los filósofos

Spinoza comienza con una disquisición respecto al modo como interpretan los teólogos y al modo cómo interpretan los filósofos, con lo cual presenta el criterio que seguirá en sus interpretaciones. Respecto a la interpretación de los hechos (milagros) y de las profecías (anuncios) que se presentan en las escrituras, y que desafían el entendimiento porque, aparentemente, rompen con el orden necesario de la naturaleza los teólogos, como lo vimos antes, suelen resolver este problema con la intervención de la providencia divina.

En cambio, para Spinoza, los filósofos quieren entender esta aparente contradicción, y por eso “procuran entender las cosas no por los milagros”³³, es decir, recurriendo a la providencia “sino por conceptos claros”. De esta forma,

³³ Strauss tiene razón cuando sostiene que para Spinoza los milagros son elementos que fueron sobrepuestos después de los acontecimientos (Strauss, 1947, p.95)

explica Spinoza, a los profetas y a los teólogos, en efecto, no les interesa entender las cosas, esto es salir de la oscuridad o de la confusión. En consecuencia, el argumento que recurre a la providencia, si bien puede persuadir a la multitud, no es un argumento de conocimiento, puesto que la persuasión no supone aumentar conocimiento: “Consta, pues, por la misma Escritura que los milagros no proporcionan el conocimiento verdadero de Dios” (TTP, VI, 88/10).

A diferencia de los profetas y los teólogos, los filósofos, dice Spinoza, quieren obedecer a la naturaleza, y esa obediencia implica entender las cosas de acuerdo como Dios dirige la naturaleza (TTP, VI, 88/10), esto es, de acuerdo con las leyes universales. No como los profetas y teólogos que consideran que Dios dirige la naturaleza por leyes particulares conforme a las leyes humanas con lo que se toman la potestad de encontrar excepciones maravillosas en toda la naturaleza.

Esta es otra forma de ver cómo la imaginación invierte el conocimiento puesto que la multitud, es decir los hombres que conocen el mundo conforme a su imaginación consideran que Dios obra de forma proporcional a los hombres, y no comprenden, como lo intentan entender los filósofos, que son los hombres los que se pliegan al orden divino. De esta manera Spinoza también se opone al antropocentrismo medieval, porque con este criterio se puede entender que “Dios no sólo tiene en cuenta al género humano, sino a toda la naturaleza” (TTP, VI, 88/10).

4.5 Demostración apodíctica

Un tercer elemento preliminar que propone Spinoza respecto a su método hermenéutico está relacionado con la intencionalidad última de la Escritura, y con la mejor opción para demostrar las enseñanzas de la Escritura. En cuanto a la intencionalidad de las Escrituras, Spinoza explica, como lo hemos visto anteriormente, que no pretenden “enseñar las cosas por las causas naturales” (TTP, V, 90), sino relatar aquellas que, políticamente, sean más convenientes, es decir, las que “susciten máxima admiración e impriman devoción en el ánimo del vulgo” (TTP, VI, 90).

En cuanto a la demostración de las enseñanzas centrales de la Escritura, Spinoza propone esta tarea puesto que está convencido que no es necesario entender toda la Biblia. En primer lugar porque supera la capacidad comprensiva de todo hombre, y en segundo lugar porque no todos los relatos de las Escrituras tienen el mismo valor moral, pues, en general, el interés de la Escritura está determinado por la enseñanza de una doctrina y no por la demostración de una verdad. Por consiguiente, para develar el conocimiento adecuado, que se puede inferir de las Escrituras, Spinoza propone un criterio de verificación; la demostración apodíctica.

Esta demostración parte de la certeza de que todo lo que ha sucedido (incluso lo que se relata en las Escrituras) ha sucedido de forma natural, y esto significa que todo ha sucedido de forma necesaria conforme a las leyes de la naturaleza (TTP, VI, 91/10). En consecuencia, interpretar las Escrituras exige que se explique los

relatos, por extraordinarios que estos puedan parecer, no por el criterio del ejercicio de una supuesta potestad divina sino conforme a las leyes de la naturaleza, conforme al orden necesario natural. De esta forma, Spinoza se adelanta a una discusión de la Hermenéutica en cuanto que disciplina, cuando se pregunta qué es texto³⁴, y por su respuesta podríamos decir que para Spinoza la naturaleza también es texto³⁵. Puesto que todo lo que va contra la naturaleza va contra la razón y lo que va contra la razón es absurdo, entonces si los milagros no soportan la demostración apodíctica, eso sería prueba de que no ocurrieron conforme a las leyes de la naturaleza, y que, por consiguiente, fueron añadidos posteriormente, y que son falsos (TTP, VI, 91/20).

4.6 Opiniones previas

Uno de los obstáculos que encuentra Spinoza para proceder de forma apodíctica, y quizás sea este uno de los elementos más originales de la hermenéutica de Spinoza, es claridad que tiene respecto al poder de los prejuicios para interferir en la interpretación. Aunque Bacon (2011) en su *Novum Organum* ya se había ocupado de los ídolos como elementos que interferían en la explicación adecuada del mundo, y había establecido cuatro ídolos de los que el hombre tiene que liberarse para poder conocer, Spinoza sustrae el estudio de los prejuicios de su aplicación “científica” y les da un lugar hermenéutico.

³⁴ Un ejemplo de cómo la pregunta por el texto es una pregunta vigente en Hermenéutica es el ensayo de Paul Ricoeur, titulado: “¿Qué es texto?” (2001)

³⁵ Strauss, desde los primeros párrafos de su ensayo “How to study Spinoza’s Theological-Political Treatise” destaca este criterio interpretativo: “Spinoza holds the view that the method of interpreting the Bible is identical with the method of interpreting nature. The reading of the book of nature consists in inferring the definitions of natural things from the data” (Strauss, 1947, p.71)

Antes de continuar quisiera presentar un breve excursus “meta hermenéutico” en torno a Spinoza. En la historia tradicional de la hermenéutica, por ejemplo en la *Introducción a la hermenéutica filosófica* de Jean Grondin (Grondin, 2007) se reconoce a Dilthey como uno de los primeros académicos que estudian el efecto que tienen los prejuicios para determinar las interpretaciones, pero nada se dice del papel de Spinoza. Más adelante, en su libro, Grondin explica el papel fundamental de Gadamer para la consolidación de la hermenéutica, y explica cómo su comprensión de los prejuicios tiene un papel definitivo en este logro. Grondin, presenta a Gadamer como el filósofo que comprende el efecto de los prejuicios hasta llegar incluso a reformular el círculo hermenéutico en función de la transformación de los prejuicios.

Lo paradójico es que Gadamer, en los capítulos que se ocupa de la hermenéutica de la ilustración, y del prejuicio sí destaca la importancia de los estudios hermenéuticos bíblicos de Spinoza. Podríamos decir que Gadamer tiene una concepción dialéctica respecto al aporte de Spinoza, puesto que de una parte destaca el método racional-histórico que propone Spinoza, pero de otra crítica a Spinoza por quedarse en el plano histórico, aunque también destaca que Spinoza comprenda que no siempre se hace hermenéutica porque: primero las escrituras no tienen el mismo valor para la doctrina, y segundo porque muchos textos se pueden comprender sin necesidad de una hermenéutica exhaustiva, lo cual quiere decir que estos textos los podrían comprender todos los hombres.

Insisto, es paradójico que aún si Gadamer destaca el valor de Spinoza para la hermenéutica, los estudios de hermenéutica posteriores a Gadamer y que se inscriben en el pensamiento de Gadamer no se detengan en Spinoza. Hemos citado a Grondin porque fue alumno de Gadamer, y es considerado uno de sus alumnos que mejor comprende su pensamiento. Por esto podríamos concluir que, en este sentido, Spinoza también ha padecido la ingratitud del olvido, pues, en general los estudios hermenéuticos no tienen en cuenta la importancia del aporte de Spinoza al desarrollo de la hermenéutica.

Volviendo al análisis del pensamiento de Spinoza, en su estudio de los prejuicios se plantea una pregunta sencilla pero de gran talante filosófico, una pregunta que, precisamente, por su sencillez considero que ha pasado inadvertida, pero que, no obstante establece todo un horizonte de reflexión. Spinoza se pregunta si ¿Los intérpretes de los milagros se pueden equivocar? o si ¿la interpretación de los milagros es susceptible de error? No obstante, Spinoza avanza aún más en su indagación porque no solo propone la posibilidad de la equivocidad en la interpretación, sino que intuye que esto se debe a las condiciones del hermeneuta, se debe a sus opiniones previas (TTP, VI, 92/10).

Spinoza concluye que, en efecto, la interpretación puede ser equivocada puesto que toda interpretación está determinada por las opiniones previas del intérprete, y éstas inciden en la interpretación de dos formas; de una parte quienes relatan en primera persona los acontecimientos suelen contar más sus opiniones que aquello que ocurrió efectivamente, de ahí que para interpretar de forma adecuada es muy

importante, para Spinoza, conocer las opiniones de los primeros cronistas. De otra parte, los que transmiten los primeros testimonios también incluyen sus opiniones previas, por lo tanto en la interpretación también es menester conocer estas segundas opiniones previas, por ejemplo de los que transmiten por escrito esos testimonios. A partir de este análisis Spinoza plantea que los relatos no son monolíticos, y establece los sucesivos cambios que puede sufrir un mismo relato tanto en el plano de la oralidad como cuando es fijado por medio de la escritura, lo que trae como consecuencia que de un mismo hecho se presenten varios relatos.

De otra parte, las opiniones previas también inciden, así como sucede con quién transcribe los relatos, en la interpretación del mismo intérprete de la misma manera que propone Bacon con la intervención de los ídolos, por eso también se requiere conocer las propias opiniones previas³⁶. Para Spinoza, en la medida que el intérprete tenga en cuenta los cambios o las variaciones de las opiniones previas en el relato se evita caer en la confusión de interpretar las opiniones previas como si fuesen los relatos de los hechos iniciales. En el caso de los milagros Spinoza intentaría indagar por el hecho inicial concreto cuanto más pudiese para separarlo de las opiniones previas de los primeros testigos o de los narradores. Un último elemento que considera Spinoza, y que está asociado a la confusión de las opiniones previas es el desconocimiento de los giros y de los modismos hebreos de esta manera Spinoza destaca la ambigüedad semántica como otra causa de confusión.

³⁶ Considero que con estos criterios de interpretación Spinoza se adelanta a las reflexiones de la hermenéutica de Gadamer (2005).

Finalmente, Spinoza declara los dos métodos que emplea para interpretar, que corresponden con el objeto de interpretación. Para los milagros sigue la correspondencia con la naturaleza (TTP, VI, 95/10), es decir, los interpreta de acuerdo con los principios conocidos por la luz natural. Para las profecías, puesto que son cuestión teológica, investiga su sentido verdadero³⁷ que se puede colegir de la sola escritura (TTP, VI, 94/30). De esta forma Spinoza concluye lo que podríamos denominar las condiciones iniciales para comenzar de forma acertada la interpretación.

4.7 Ficciones de teólogos

En el capítulo séptimo del TTP Spinoza expone sistemáticamente su método hermenéutico, y al mismo tiempo presenta una fuerte crítica al método, si lo tienen, de los teólogos. Desde su método, en primer lugar, Spinoza no considera a los teólogos como doctos, es decir, como personas que poseen conocimiento que explican de acuerdo con la razón, sino que considera el conocimiento de los teólogos en el mismo nivel del conocimiento vulgar, es decir, del conocimiento que prefiere ser instruido por experiencia en lugar de seguir las cadenas explicativas que suponen las explicaciones de razón. En segundo lugar, Spinoza explica que los teólogos se exceden en su interpretación hasta el extremo de inventar sentidos que no corresponden con el sentido verdadero de las escrituras (TTP, VII, 97/10), y que pretenden que sus invenciones se consideren

³⁷ Forte explica que mientras la verdad se “refiere a cuestiones universales aprehensibles por la razón, el sentido verdadero se refiere al significado de expresiones históricas, en función de la psicología e intención del autor” (Forte, 2008, p.322).

conocimiento revelado por Dios con el propósito de forzar, esto es, obligar al vulgo a que piensen como ellos.

La primera parte del capítulo la concluye con una afirmación que hasta este punto sólo había sugerido: “los teólogos arrancan de las escrituras sus ficciones y antojos y los avalan con autoridad de la Escritura” (TTP, VII, 97/10). Para Spinoza la interpretación de los teólogos no presenta ningún criterio académico, interpretan sin el menor reparo en el sentido verdadero de la escritura, sólo les interesa apoderarse y conservar la autoridad (moral) que se puede adquirir de las escrituras, y precisamente esa autoridad es lo que temen perder los teólogos, “que su propia autoridad quede por los suelos, y sean despreciados por los demás” (TTP, VII, 97/15).

Spinoza comprende que, a los teólogos no les interesa la verdad de la doctrina o el sentido verdadero que se puede inferir de las escrituras, sino la autoridad, que inicialmente es moral. No obstante, a la luz de los análisis de Spinoza se puede develar el poder político, que en cambio de la enseñanza moral, pretenden obtener los teólogos. Por esta razón, a los teólogos, no les preocupa que les refuten sus interpretaciones, aun si son descabelladas, lo que les preocupa es perder su autoridad, de ahí que sus interpretaciones, no sólo carezcan de rigor académico o no presenten el menor reparo frente a sus invenciones sino que solo cuando se sienten atacados reaccionen, pero no para refutar las críticas. A Spinoza también le sorprende que incluso cuando los teólogos son atemorizados, bien por la fuerza de la multitud o porque se enfrentan ante explicaciones más

razonables, también proponen interpretaciones temerarias, es decir que ni siquiera en ese caso les preocupa que sus interpretaciones carezcan de fundamentos racionales, de hecho, esto indica que los teólogos interpretan sin método, y que están más interesados en la oscuridad de sus interpretaciones que en la claridad del sentido.

De esta forma, Spinoza sitúa la interpretación de los teólogos en el extremo opuesto de una interpretación docta; carecen de método, no tienen en cuenta los errores que introducen las opiniones, ni la ambigüedad de los giros semánticos, y básicamente, no les interesa ni la verdad, ni el sentido verdadero de las escrituras, solo les interesa la autoridad que puedan acreditar a partir de sus propias invenciones. Todo esto demuestra que los teólogos están más preocupados por el poder político que detentan y que han obtenido de sus interpretaciones parciales de las escrituras, que por establecer una interpretación adecuada de las mismas escrituras.

Una vez hecha la crítica a los teólogos, Spinoza propone aceptar como criterio de interpretación de la Escritura solo aquello que se enseña, y que por consiguiente, se puede comprender con “toda claridad”. Por lo tanto, quedan excluidas las interpretaciones forzadas, puesto que como ya lo explicamos antes estas interpretaciones suelen responder a intereses particulares de ambición o como lo dice Spinoza, suelen estar “al servicio del crimen” (TTP, VII, 97/25). Precisamente esto es lo que encuentra en la religión, que está al servicio de la ambición y del

crimen, y que ha olvidado su fin: difundir la doctrina la doctrina moral, y en cambio, se dedica a difundir discordias y odios desde la superstición (TTP, VII, 97/30).

De esta forma Spinoza nos recuerda que su método de interpretación no es puro, sino que tiene un interés fundamental, a saber, liberar a los hombres de la esclavitud de la superstición, para que en primer lugar los hombres puedan conocer de forma adecuada, y en segundo lugar empiecen a ejercer su libertad de pensamiento. Es decir, Spinoza propone un método hermenéutico político como respuesta a la interpretación de los teólogos, pues la consecuencia de la interpretación de los teólogos también es política, en tanto que someten a la multitud. De acuerdo con Spinoza, los teólogos someten a la multitud en cuanto enseñan a despreciar la razón y a despreciar toda explicación que parta de un orden racional de la naturaleza, así la multitud supersticiosa se deja cautivar por aquello que contradice la razón o el orden de la naturaleza, y prefiere permanecer sometida antes que cuestionar las enseñanzas.

4.8 El método

Con su método Spinoza no quiere seguir a la multitud, es decir, no quiere caer en la confusión de aceptar y seguir las invenciones de los teólogos, invenciones que carecen de fundamento racional, y que son aceptadas por la multitud porque les confieren carácter divino. Por esta razón lo primero que busca Spinoza, como lo

vimos más arriba, es liberar³⁸ la propia la mente y la de los demás de los prejuicios de los teólogos. De esta manera, Spinoza también le otorga un sentido político a la interpretación puesto que subraya que no sólo se interpreta para comprender sino que se interpreta porque, por medio de una adecuada interpretación, se logra la libertad de la mente, libertad que para Spinoza es la primera y más importante si se quiere alcanzar una transformación política. Esta liberación es posible cuando se adquiere certeza de lo que “enseñan las escrituras y el espíritu santo” (TTP, VII, 98/10).

En el método de interpretación que propone Spinoza tiene en cuenta los resultados que obtuvo en la *Ética*, en tanto que sostiene que todo en la naturaleza sigue el mismo orden, y que por lo tanto la interpretación de la Escritura es análoga a la interpretación de la naturaleza. El primer paso de la interpretación consiste, entonces, en elaborar una historia de la naturaleza, en este caso de la Escritura; el segundo paso, en buscar definiciones seguras que se puedan inferir de las mismas escrituras, de la misma manera que se pueden inferir definiciones seguras de la naturaleza.

Este será el punto de partida que, a decir de Spinoza, liberara a la multitud, que evitará la equivocación, y conducirá la interpretación con una seguridad igual a la seguridad que obtienen quienes conocen por la luz natural. Para Spinoza, esta

³⁸ Strauss explica que esta no es sólo una liberación intelectual sino una liberación política, pues la dominación de la teología “culminates in the persecution of philosophers by theologians and their disciples” (Strauss, 1947, P.91), por su parte Moreau sostiene que el fin del TTP es “donc la liberté de philosopher” (Moreau, 2002, p.84)

vía de interpretación, además de ser la vía cierta, es la única vía. Esta reflexión le permite a Spinoza, expresar su oposición a las interpretaciones de los teólogos en cuanto a que carecen de método y en cuanto a que no conducen a conocimiento verdadero, y porque con su interpretación promueven la falsa impresión de que toda interpretación es válida.

Spinoza presenta un último criterio de su método hermenéutico, un criterio que ya era conocido especialmente entre los teólogos protestantes (que no estaban comprometidos con la jerarquía católica); la sola escritura³⁹. Con este criterio Spinoza sostiene que la interpretación de la Escritura no necesita del aval de una autoridad que garantice su valor epistémico ni de signos externos que confirmen que la interpretación ha sido la más adecuada⁴⁰. Spinoza quiere comprender el conocimiento que recogen la Escritura a partir del sentido verdadero de las mismas escrituras. No obstante, Spinoza, que había estudiado las escrituras desde pequeño, sabía que la interpretación, como lo hemos explicado antes, no es

³⁹ Para Strauss, Spinoza no cumple completamente con su criterio de la “sola escritura” puesto que Spinoza también propone que para interpretar es pertinente elaborar un estudio lingüístico, y por consiguiente la interpretación rompería los límites de la sola escritura y entraría en discusión con la tradición (Strauss, 1947, p.73). Sin embargo, no estoy de acuerdo con Strauss, puesto que piensa que una interpretación de la sola escritura implica solo una lectura literal del pasaje en cuestión, es decir, “the only meaning of any Biblical passage is its literal meaning” (Strauss, 1947, p.73), es decir, considero que Strauss confunde la lectura literal con la interpretación ajustada al texto. Además, una interpretación a partir de la sola escritura, como explica Spinoza en distintos lugares del TTP, no se opone a consultar otras fuentes para comprender el sentido de la Escritura, pues como lo explicamos en este capítulo, un elemento importante de la hermenéutica para Spinoza consiste en conocer las opiniones previas de los autores y de esta forma comprender mejor sus relatos. Pienso que el método de interpretación de Spinoza, a partir de la sola escritura, se opone a las interpretaciones que buscaban confirmar su interpretación mediante signos externos a la Escritura, por lo tanto una interpretación ajustada al solo texto busca su confirmación en el solo texto.

⁴⁰ Juan Manuel Forte también destaca que la apelación a la hermenéutica concentrada en la sola Escritura, defiende la certeza interna de la Escritura, y niega que los pasajes más oscuros o ambiguos necesiten del “auxilio del Espíritu Santo o de la gracia como guía general en la interpretación” (Forte, 2008, p.315)

inmediata, por el contrario parte de los problemas hermenéuticos que presentan las Escrituras. Para Spinoza la mayor parte de las Escrituras están compuestas por historias y por revelaciones, y considera que por esta razón se presentan situaciones que no pueden ser deducidas por la luz natural puesto que han sido adaptadas por las opiniones previas de los profetas (TTP, VII, 99/10).

En cuanto al objeto de que instruyen las Escrituras, Spinoza nuevamente establece un criterio que se adelanta a su época, pues sustrae de la interpretación de las Escrituras el conocimiento científico o la verdad, y en cambio concentra su interpretación en las enseñanzas morales que se pueden deducir de la doctrina, la certeza moral⁴¹. La interpretación se orienta por el criterio de consistencia, es decir, tal como en la naturaleza por nociones comunes, sólo que en este caso las nociones comunes se obtienen de las escrituras, de hecho para para Spinoza por esta vía además se puede acreditar la divinidad de las escrituras en tanto que enseñan la virtud verdadera.

Pero la dificultad persiste puesto que los escritores de los textos sagrados incurrían en las confusiones, antes mencionadas, como implicar sus opiniones previas, y las de los profetas, es decir, están escritas de una forma completamente ajena al modo geométrico que quisiera Spinoza. El método de interpretación de Spinoza se ajusta a su epistemología, y por consiguiente exige que el conocimiento esté construido desde las definiciones. Spinoza, con esta regla, infiere un criterio que le

⁴¹ En cuanto a la certeza moral, Matheron sostiene que Spinoza tiene cuatro argumentos para aceptar la certeza moral: la no contradicción con otras verdades de razón, el valor de los testimonios, la utilidad social y la ausencia de todo daño (Matheron, 1971, p. 210)

permite establecer como condición de claridad, y al mismo de crítica a las interpretaciones temerarias de los teólogos, “no atribuir a la escritura como enseñanza nada que no se pudiese probar por el relato” (TTP, VII, 99/30) de las mismas escrituras⁴².

De esta manera Spinoza avanza en la cualificación de su método hermenéutico porque explica que la dificultad de la interpretación se puede resolver por el camino del conocimiento verdadero si se tiene presente que toda interpretación debe ser susceptible de comprobación⁴³. Por consiguiente, podría decirse que la confusión de las mismas escrituras puede inducir o justificar a que los teólogos propongan una interpretación temeraria o que pretendan someter a la multitud a la superstición pero el criterio de prueba por las mismas escrituras podría subsanar esta desviación si no fuera intencional.

Spinoza sistematiza algunos elementos de interpretación que había mencionado en capítulos anteriores. Para construir la historia de las escrituras sostiene que es pertinente comenzar, en primer lugar, con un estudio de la lengua hebrea, pues así se comprende los sentidos que pueda admitir una oración; en segundo lugar, que se han de tomar en cuenta las opiniones previas de quienes intervinieron en los relatos; en tercer lugar, establecer una taxonomía de los temas capitales, y

⁴² Forte explica que Spinoza quiere establecer un método interpretativo que no tenga en cuenta “los contenidos filosóficos o doctrinales que tradicionalmente se atribuyen a la Escritura”. Es decir, se propone una interpretación “que no atribuye de antemano ningún contenido doctrinal o sobrenatural a la Escritura” (Forte, 2008, p.317)

⁴³ Podríamos pensar que esta es una novedad de la hermenéutica de Spinoza puesto que se preocupa por dar elementos objetivos que le permita probar sus interpretaciones, pero también se convierte en un instrumento para examinar las interpretaciones ajenas pues de no esta sustentadas por las mismas escrituras no podrían ser aceptadas como verdaderas.

finalmente, por este camino Spinoza considera que la interpretación se concentrará en los temas y oraciones ambiguas, obscuras⁴⁴ o que parecen contradecirse. Recordemos que para Spinoza las frases claras poseen un sentido que se colige con facilidad, en cambio el sentido de las frases obscuras se colige con dificultad o no se colige (TTP, VII, 100/20).

En este punto Spinoza continúa con una reflexión que ya había planteado sólo que ahora le da más fuerza. Considero que este punto es uno de los que más destacan su talante filosófico, y en este caso hermenéutico de Spinoza. Spinoza aclara que cuando se refiere a si el sentido de las frases es fácil de colegir o no, con esto no está estableciendo un criterio de análisis de la verdad, sino del sentido verdadero de las frases por eso sostiene que no quiere decir “que su verdad sea fácil o difícil de percibir”. Spinoza se da cuenta de la diferencia entre la concepción de la verdad como correspondencia entre las palabras y el mundo, y la concepción de la verdad como indagación del sentido verdadero⁴⁵ de las frases, es decir, se da cuenta de la diferencia entre la correspondencia y el orden del texto⁴⁶. Por eso si se presentase el caso en el que una interpretación supusiese un enfrentamiento entre la razón y el sentido verdadero del texto Spinoza propone, lo cual es muy coherente con el método de interpretación, pero al mismo tiempo contrario al

⁴⁴ En la historia de la hermenéutica este es un tópico común suele plantearse como lo explica Grondin que la hermenéutica empieza cuando se termina la univocidad del lenguaje (Grondin, 1999)

⁴⁵ Strauss (1947), le critica a Spinoza que con este criterio incurre en varias contradicciones, en entre ellas destaca que Spinoza no acepta los milagros como hecho verdaderos.

⁴⁶ Ricoeur (2001) habla hoy de un lenguaje que se refiere al mundo, el del discurso o el del diálogo, y de un lenguaje escrito, el del texto, que establece un cuasi-mundo de textos, un lenguaje intertextual. Nos preguntamos si posible aceptar la hipótesis de que Spinoza considera la misma distinción cuando establece la diferencia entre la verdad y el sentido verdadero de los textos.

pensamiento geométrico de Spinoza, que el sentido verdadero del relato prevalece sobre el sentido racional. Spinoza propone este criterio porque, cómo lo explicamos en la primera parte, para Spinoza es claro que la Escritura no se ocupa de enseñanzas o verdades racionales o científicas⁴⁷ sino de enseñanzas o verdades morales: “Si se comprobara que esas frases interpretadas por su sentido literal contradecían a los principios sacados de la Escritura, aunque estuvieran totalmente con la razón deberían ser interpretados de otro modo” (TTP, VII, 100/30). Por lo tanto, Spinoza destaca que el sentido verdadero de un texto en la interpretación no coincide con la verdad, por ejemplo con la verdad científica, por eso a Spinoza no le preocupa que las Escrituras tuviesen errores, el problema para Spinoza era que los interpretes (en nuestro caso los teólogos) quisiesen aprovechar esos errores con intereses políticos, y es precisamente eso lo que quiere develar Spinoza, que las escrituras no tienen una verdad absoluta en sentido matemático, legal, político o científico, que Solo poseen una verdad moral, y es el único sentido que quiere comprender Spinoza. Spinoza advierte que, en general, toda interpretación se enfrenta con el riesgo de que el intérprete confíe más en su propio razonamiento, que en el sentido del texto, con lo cual intentará ajustar el texto a su razonamiento, y de esta forma confundirá el sentido verdadero de los textos con la investigación de la verdad.

⁴⁷ Moreau explica que en el contexto de los Países Bajos, en el que vive Spinoza, Amsterdam se había convertido en la capital mundial del mundo lo cual “revet une triple signification politique, religieuse, scientifique” (Moreau, 2002, p.80). Es decir, el contexto en el que Spinoza escribe el TTP le permite entrever los ámbitos en los que interfiere la religión.

Puesto que Spinoza ha explicado que no todas las enseñanzas de la Escritura tienen el mismo valor, y por consiguiente algunas enseñanzas serían eternas mientras que otras, solo temporales, entonces propone el método reconstructivo de la historia de la Escritura para diferenciar las enseñanzas eternas de las temporales. El camino que Spinoza considera permite determinar si las enseñanzas son eternas o temporales pasa por la descripción de todas las vicisitudes de los profetas y de los libros (avatares), pues el estudio de las vicisitudes y los avatares de los libros permiten estudiar si los libros fueron alterados, y si la autoridad de los libros ha cambiado⁴⁸.

Spinoza solo empieza a indagar la mente de los profetas cuando tiene certeza de qué es lo que estudia, cuando la historia⁴⁹ ya es clara⁵⁰. Spinoza expone el método para interpretar la mente de los profetas que, como lo explicamos antes, es igual al método que emplea para interpretar la naturaleza, y espera, de esta manera, poder separar las enseñanzas eternas de las enseñanzas particulares. En primer lugar propone partir del conocimiento de la doctrina en la que todos los profetas están de acuerdo, por ejemplo que Dios existe, en consecuencia este es el conocimiento más universal; en segundo lugar, pasar a las doctrinas menos

⁴⁸ Con su método de interpretación Spinoza comprende que los libros no fueron escritos por los protagonistas (Moisés, Isaías, Job etc.), sino por otros autores, también encuentra que a menudo, en un mismo libro están contenidos varios relatos, es por esta razón como lo explica Moreau que "les incoherences des livres historiques prouvent que non seulement ils ont été réunis tard, mais en outre que cette rédaction ultime est restée inachevée" (Moreau, 2002, p.86).

⁴⁹ Moreau explica que Spinoza sostiene que el método hermenéutico requiere una arqueografía, es decir, que se parte de que lo propio de la Escritura es su carácter histórico (Moreau, 2005, p.85)

⁵⁰ Esto nos recuerda el método hermenéutico de San Agustín, quien suponía que existía un lenguaje interno y un lenguaje externo. Al igual que en San Agustín, para Spinoza lo obscuro se explica a partir de lo claro; lo claro es lo universal y lo obscuro lo particular.

universales, las que se refieren a formas de vida cotidianas y que no tienen implicaciones universales, y finalmente, es pertinente tener en cuenta que la gran variedad de estas doctrinas particulares conlleva a que pueda presentarse contradicción u oscuridad, no obstante, Spinoza piensa que pueden ser explicadas a partir de la doctrina más universal. En cuanto al método que orienta la investigación para las prácticas de la vida cotidiana Spinoza propone los siguientes criterios: 1). Investigar en qué ocasión se dijeron, 2). investigar en qué época sucedieron, 3). investigar para quiénes fueron escritas, y 4) investigar quién lo dijo y a quién.

Spinoza ilustra este procedimiento con una comparación entre la forma como enseñaba Jesús y la que enseñaba Moisés. Explica que Jesús no enseñaba como legislador sino como doctor, es decir, como alguien que realmente sabe, y posee un conocimiento verdadero, y que con esa enseñanza buscaba una transformación interna. En cambio Moisés enseñaba como legislador, pues quería instituir una sociedad política. Spinoza, también destaca que aun las enseñanzas de Jesús pueden clasificarse entre doctrina universal y doctrina particular, por eso cuando Jesús enseña a tolerar la injusticia y ceder ante los impíos, esa enseñanza es válida solo como enseñanza particular, y que solo se puede aplicar para tiempos en los que la justicia es despreciada, pero no podría ser una enseñanza universal, no para un Estado que funcione bien pues ahí sería imperativo defender la justicia (TTP, VII, 104). Esta explicación nos permite concluir que Spinoza no interpreta las escrituras ni como judío ni como cristiano sino como filósofo, y que pretende

con su interpretación lograr la emancipación política, pues sabe que la superstición es la causa de la esclavitud política.

Finalmente, Spinoza concluye que la interpretación de las prácticas de la vida cotidiana no presenta mayor complicación. Sin embargo, advierte que los aspectos que se refieren a la especulación, puesto que en ellos entran en contradicción las distintas especulaciones de los profetas debido a que estos temas están más adaptados a las opiniones de la época, presentan la mayor dificultad para su interpretación. Ante estas dificultades Spinoza propone otro método para la interpretación de las cuestiones especulativas. 1). Empezar por el aspecto más universal de la profecía: ¿qué es y cuál es su característica principal? 2). Preguntarse ¿Qué es el milagro? 3). Preguntarse ¿Cuáles son las opiniones de los profetas?, y 4). Encontrar el sentido de la revelación, profecía o milagro, pero sin confundir con la mente del profeta o del narrador (historiador) de las Escrituras.

4.9 Consecuencias y conclusión del método de Spinoza

De acuerdo con Spinoza, este método evita las interpretaciones temerarias de los teólogos porque enseña a investigar solo aquello que los profetas han visto u oído, pero no lo que quisieron significar. Para Spinoza pasar de lo que vieron u oyeron los profetas a comprender lo que quisieron significar requiere una mediación que no ofrece certeza, esto es, adivinar. Quizás, las interpretaciones temerarias de los

teólogos incurren en ese error⁵¹, no solo de forma intencional, sino precisamente porque carecen de método para interpretar y porque se exceden en el la adivinación hasta caer en interpretaciones sin sentido.

Siguiendo este método Spinoza obtiene una de las grandes consecuencias políticas; sospechar de la tradición católica que concibe a su máximo pontífice como un ser infalible, es decir, que no se equivoca en la interpretación de las escrituras. Spinoza llega a esta conclusión porque encuentra que, los cargos no aumentan el conocimiento, por lo tanto el mero nombramiento no hace más capaz, ni menos capaz a nadie, y porque, históricamente, desde que se formuló la hipótesis de la infalibilidad se presentó una gran discrepancia entre los primeros cristianos. Para Spinoza, enfrentar y refutar la infalibilidad del Papa en la práctica suponía restarle toda legitimidad a la política instituida desde el poder espiritual.

Spinoza termina el VII capítulo con el análisis de otras dificultades para interpretar los textos oscuros⁵². De algunas ya se ha ocupado como las lingüísticas,

⁵¹ Desde la Mantique de Platón hasta el “no se que” intuitivo de Gadamer la hermenéutica siempre se ha tenido presente que existe un paso en la comprensión del que no puede dar explicación completamente pero que, como lo explicaba Platón, el abuso de ese principio puede conducir a la confusión. Podríamos decir que Spinoza piensa algo muy similar cuando sostiene que las interpretaciones temerarias, en tanto que abusan de su capacidad para adivinar, pueden conducir a error.

⁵² La división de la Biblia en partes claras y partes oscuras ya la había planteado San Agustín. Esta división establece simplemente, como lo explica Spinoza, que hay partes de la Biblia que requieren ser interpretadas y otras no. En cambio, no estoy de acuerdo con Strauss cuando que sostiene que con esta división Spinoza incurre en una contradicción puesto que eso supondría que la Biblia posee unas partes que son inteligibles y en otras no, y que por lo tanto se requiere de una iluminación supra-racional comprender las partes ininteligibles (Strauss, 1947, p.104). Moreau destaca que es un acierto de Spinoza no estudiar la Escritura como si fuese un solo libro, con una unidad homogénea, sino que comprende que es la colección de diversidad de libros, y que en consecuencia las distintas partes tendrán distintos grados o géneros de verdad (Moreau, 2002, p.85)

filológicas o gramaticales, de estas primeras dificultades concluye que la falta de puntuación y de vocales en el hebreo antiguo hace que se puedan suscitar varias interpretaciones, y por consiguiente que cambie el sentido de las Escrituras (TTP, VII, 108/10). Una dificultad adicional que encuentra Spinoza se relaciona con la historia de la recepción de los libros o, como lo dice Spinoza, la historia de los avatares de los libros, pues no sabemos cuándo pasaron de la oralidad a la escritura, y una vez escritos, no sabemos cuántas opiniones fueron introducidas en el texto con lo cual también se puede modificar el sentido original. Todo esto muestra que la interpretación tiene límites que no siempre pueden ser superados.

De estas dificultades surgen distintas opiniones respecto a la interpretación, discrepancias que se presentan cuando se supone que la luz natural no tiene fuerza para interpretar las Escrituras y por eso se necesita de la luz sobrenatural como lo explicaban los teólogos. No obstante, Spinoza critica este planteamiento puesto que comprende que, en primera instancia los profetas, y posteriormente, los teólogos predicaban a los creyentes y a los no creyentes, y que por lo tanto los creyentes y los no creyentes tendrían que entender lo que se les enseña, pero si se necesitase de la luz sobrenatural los no creyentes en tanto que no la poseen simplemente no podrían entender las enseñanzas en particular o la Escrituras en general.

En conclusión, de acuerdo con Spinoza la Escritura enseña una doctrina moral que pretende, ante todo, una transformación interior, pero que por el origen de esclavitud del pueblo hebreo, fue necesario que el pueblo hebreo fuera obligado a

obedecer, por tal razón Moisés instituyó un Estado con leyes fuertes, pero de acuerdo con los criterios de interpretación de Spinoza, se puede inferir que esa institución fue sólo temporal y no se puede tomar como ley universal. De ahí que las interpretaciones políticas de los teólogos, que pretenden fundamentar el poder de los gobernantes con base en las Escrituras incurren en error y su fundamento pierde autoridad cuando se demuestra que, de una parte no todas las enseñanzas de las Escrituras son universales, y de otra que no tienen intenciones políticas sino morales.

Además, con su método hermenéutico Spinoza empieza a liberar a la multitud de la superstición⁵³, puesto que demuestra que todos los hombres, y no solo unos pocos, pueden interpretar la Escritura. Con su defensa del método Spinoza hace una defensa del supremo derecho que tienen todos los hombres de pensar libremente, es un derecho que los hombres no pueden perder y que les permite no sólo comprender las Escrituras sino comprender el mundo y comprenderse a sí mismos, de esta forma Spinoza defiende la importancia de democratizar la

⁵³ Uno de los filósofos que hemos seguido para comprender la propuesta hermenéutica de Spinoza ha sido Leo Strauss, estamos de acuerdo con algunas de sus críticas, y como lo hemos expuesto, con otras no estamos de acuerdo. En general las críticas de Strauss se concentran en develar las contradicciones del método hermenéutico de Spinoza. En esta última nota, siguiendo el ejercicio de Strauss, presentamos una gran contradicción que tiene el mismo Strauss en su análisis de Spinoza. Ante la pregunta en torno a para quién fue escrito el TTP Strauss incurre en una gran contradicción. Primero sostiene que fue escrito para los filósofos de la posteridad más que para sus contemporáneos (Strauss, 1947, pp. 81, 90); en segundo lugar sostiene que, puesto que el objeto del TTP es más cristiano que judío, el TTP fue escrito para los cristianos, (p. 91); en tercer lugar que Spinoza no escribió para sus contemporáneos sino para potenciales filósofos que son cristianos (p.96), y finalmente sostiene que el TTP fue escrito para los cristianos pero no sólo para los filósofos, sino para todos los cristianos, pues el TTP fue escrito como lo explica Spinoza “ad captum hodierni vulgi loqui”, es decir, que el TTP fue escrito por Spinoza para todos los hombres porque su objetivo era “to convert to philosophy as many as possible” (p.119), por lo tanto incurre en contradicción porque parte de que el TTP fue escrito para una élite, a saber, los filósofos del futuro, y concluye sosteniendo que fue escrito para la mayoría de los hombres. Pensamos, igual que Peña, que “Spinoza escribió para su tiempo, del que sabemos que fue un testigo apasionado” (Peña, 2012, p.24)

interpretación de las escrituras y establece el método hermenéutico de la sola escritura como factor determinante para la emancipación política de la multitud.

Para Spinoza es claro, después de interpretar la Escritura, de acuerdo con su propio método, que los teólogos han extraído de la Escritura interpretaciones que no se pueden sustentar con los textos, que han hecho un uso excesivo de la imaginación, lo que los ha llevado a incurrir en interpretaciones temerarias o abstractas. No obstante, también comprende que estas interpretaciones no son ingenuas, es decir, que las interpretaciones de los teólogos no son erradas porque tuvieran un método que les impidiese comprender de forma adecuada la Escritura. Por el contrario, Spinoza ha demostrado que las interpretaciones de los teólogos tienen una intencionalidad claramente determinada, que consiste en: de una parte controlar a la multitud mediante el engaño de que solo los teólogos pueden interpretar, y esto con el propósito de que la multitud se someta; y de otra parte, fortalecer el poder político, puesto que, no es, como lo advierte Spinoza en el TP, la multitud la que teme, inicialmente, al poder del gobernante, sino el gobernante el que teme el poder que, de facto, detenta la multitud.

Spinoza sospecha de la inversión política que ha encontrado, sospecha de las concepciones del poder político que se fundamentan en comprensiones teológicas completamente contradictorias con el orden necesario, que ha demostrado en la *Ética*. Pensar en un Dios que obra por voluntad, y que crea y dirige el mundo de acuerdo con su potestas, implica una concepción antropologizada de Dios. Además, Spinoza también comprende que no es un problema de la multitud,

también de filósofos que han aceptado como petición de principio las interpretaciones erradas de los teólogos.

No obstante, podríamos decir que Spinoza se da cuenta que, antes de pasar de su crítica de los fundamentos teológicos de la política a la política, es pertinente establecer de forma tajante que entre filosofía y teología no existe ninguna relación ni comunicación ni subsunción con lo cual establece su posición respecto a una discusión clásica en filosofía y teología, en la cual algunos filósofos y teólogos establecían subsunción bien sea de la filosofía en la teología o de la teología en la filosofía, u otros menos radicales una relación de esclarecimiento de la filosofía al servicio de la teología, pero para Spinoza no existe en absoluto relación. Tampoco hay relación entre fe y verdad y las discusiones que se establezcan en torno a esta supuesta relación no tienen sentido.

Por lo tanto, la siguiente tarea que se plantea es comprender de forma adecuada la política, es decir, comprender la política como parte de un orden necesario, y no incurrir en el error de pensar que es posible que el hombre rompa el orden necesario del mundo como si fuera “un reino dentro de otro reino”. Por lo tanto en la tercera parte de nuestra investigación nos ocupamos de las características más relevantes del pensamiento político de Spinoza.

TERCERA PARTE

La Política

Capítulo 5

La Política de la Libertad

5.1 Introducción

En este capítulo estudiaremos el pensamiento político de Spinoza, seguiremos sus análisis en torno a la institución, conservación y administración del Estado, así como sus reflexiones en torno a la vida en comunidad. También estudiaremos sus preocupaciones respecto a la paz, a la libertad y a la seguridad de sus ciudadanos. Para tal efecto, tendremos en cuenta las tres obras, que hemos estudiado a lo largo de esta investigación, pues en estas tres obras Spinoza elabora con mayor detenimiento y análisis su reflexión política. Nuestro estudio de la política de Spinoza tiene como objetivo mostrar la originalidad de su pensamiento político, por lo tanto, aunque haremos una breve reconstrucción de sus categorías políticas, y lo compararemos con otros filósofos de su época, que tienen planteamientos similares, nos concentraremos en subrayar las características que destacan la novedad de su pensamiento, como por ejemplo la concepción que tiene Spinoza de la libertad, y la transformación que tiene el pacto con su propuesta de “multitud”.

5.2 La política de Spinoza

En la filosofía política solía considerarse, hasta mediados del siglo XX, a Spinoza como un filósofo marginal, este prejuicio puede entenderse como un remanente de

las primeras persecuciones contra Spinoza que intentaban mostrar a Spinoza como un filósofo completamente por fuera de la tradición. Otra explicación del olvido de Spinoza se debe a que ciertos filósofos consideraban que el pensamiento político de Spinoza, puesto que asume el mismo punto de partida de Hobbes, a saber, el estado de naturaleza, no ofrece ninguna novedad y en este sentido como lo explica Peña, “lo más común ha sido trata de inscribir la filosofía política de Spinoza dentro del paradigma contractualista dominante de la Edad Moderna, en la línea de Hobbes” (Peña, 2012, 24). Contrario a estos dos prejuicios, consideramos con algunos estudios recientes (Israel, Villaverde, Peña), que Spinoza no fue, ni es un filósofo marginal, pero especialmente queremos mostrar que no se puede reducir el pensamiento político de Spinoza al pensamiento político de Hobbes, y aunque parte del mismo punto tiene una concepción sustancialmente distinta. En este ejercicio de vindicación del pensamiento de Spinoza encontramos importantes filósofos del siglo XX de distintas corrientes de pensamiento: Strauss (1947), Berlin (2014), Bennet (1990), Althuser (2008), Matheron (1971), Lloyd (1999), Negri (1993), etc.

En la actualidad los prejuicios de la subordinación de la política de Spinoza a la política de Hobbes, gracias a los estudios en torno a la política de Spinoza, han disminuido. Sin embargo, podríamos decir que, a un nivel general, aún se mantiene esta idea, y que por lo tanto la vindicación de la política de Spinoza sigue siendo pertinente para que no sea eclipsada por otros grandes pensadores, pero sobre todo para poder ver cómo el pensamiento de Spinoza contribuye a la comprensión crítica y a la transformación de nuestro presente.

En cuanto al tema que nos interesa, la novedad del pensamiento político de Spinoza partimos puntualmente del desacuerdo que tiene Spinoza con Hobbes en torno a la existencia de los milagros. A diferencia de Hobbes, para quien los milagros no implicaban ningún efecto sobre la política, y por lo tanto no habría problema en aceptar la posibilidad de su existencia (*Leviatán*, XXVII) para Spinoza los milagros tienen un gran ascendente político en la formación supersticiosa de los hombres, por lo tanto su reflexión política empieza con una negación de los milagros o en una comprensión adecuada de ellos para superar la superstición, tal como lo vimos en las dos partes precedentes de esta investigación. Pero no queremos establecer una comparación entre Spinoza y Hobbes. En cambio nos concentraremos en el estudio de las dos grandes obras políticas de Spinoza; El *Tratado Teológico Político* y el *Tratado Político*, más los análisis políticos que incluye en la *Ética*, para comprender su propuesta.

5.2.1 Acerca del comportamiento humano

Tanto en el *Tratado Político* como en el *Tratado Teológico Político* Spinoza establece que espera construir la doctrina más conveniente a la práctica política. En ambos tratados advierte que no quiere pensar la política sólo en términos ideales o puramente prescriptivos, puesto que esos regímenes perfectos no responden a las condiciones reales de los hombres, y que por lo tanto no serían aplicables. Tampoco quiere permanecer en el plano ideal porque los estudios que se quedan en un plano meramente teórico hacen que los filósofos pierdan

credibilidad, pues son considerados por los políticos como si estuvieran fuera de la realidad.

Para pensar una política del ser, y para colegir el régimen político más adecuado para gobernar a los hombres, y para lograr una reflexión en torno a la política real, Spinoza sostiene que es necesario tener presente los resultados de su investigación ontológica. En consecuencia su reflexión política parte de las conclusiones a las que llegó en sus investigaciones de la *Ética demostrada según el orden geométrico*, pues en la *Ética* logra una comprensión de la naturaleza humana en tanto que una realidad más amplia y que opera de forma necesaria de tal manera que no es posible concebir, en adelante, al hombre como centro del mundo o su comportamiento como una excepcionalidad en el mundo. En cambio, sostiene Spinoza, el comportamiento del hombre se inscribe en una confrontación entre las pasiones y la razón.

La explicación genealógica de la política que propone Spinoza parte del mismo momento hipotético del que parte Hobbes (*Leviatán*, XIII); el estado natural. Es decir, tanto Spinoza como Hobbes asumen la existencia de un momento pre-político en el que aún no existe el Estado. No obstante, aquí encontramos una primera diferencia entre Hobbes y Spinoza, puesto que mientras Hobbes considera el estado de naturaleza como opuesto al Estado en el que se presentan las relaciones humanas sin ninguna regulación jurídica, Spinoza piensa el Estado como un desarrollo natural del estado natural (TP, II), en el que las relaciones jurídicas son consecuencia de las relaciones naturales, y que poseen los mismos

fundamentos de las relaciones naturales. Y una segunda diferencia, de la que hablaremos con mayor profundidad más adelante, tiene que ver con la condición de los hombres en estado natural: Hobbes considera a los hombres como seres violentos, pero Spinoza tiene una idea más cercana a la idea de John Locke, puesto que sostiene que los hombres en estado natural viven en paz, en armonía etc.

Con esta comparación queremos dejar planteado que Spinoza parte de la misma hipótesis de Hobbes, pero que realiza reflexiones y obtiene consecuencias del estado natural distintas. Ahora bien, para comprender el comportamiento de los hombres en estado natural seguiremos el siguiente itinerario: primero explicaremos cómo explica Spinoza al hombre en general, y después cómo explica el comportamiento del hombre en el estado natural. En general, a partir de sus investigaciones en la *Ética*, Spinoza entiende que el comportamiento de los hombres está más determinado por los afectos que por la razón, y que no es pertinente establecer valoraciones respecto al comportamiento, pues no importa qué camino elijan los hombres su comportamiento siempre es natural. En consecuencia, Spinoza estima que no tiene sentido establecer juicios en términos de viciosos o virtuosos, puesto que todos son actos naturales del hombre y que por consiguiente lo pertinente es comprender ese comportamiento, que consiste en entender las causas del comportamiento humano.

Para Spinoza las pasiones determinan el comportamiento humano, y hacen que odie, ame, envidie o busque venganza o que se misericordiosa, estas pasiones se

pueden entender entonces como causas del comportamiento humano. “*la constitución de la naturaleza humana*” no lleva a actuar a los hombres sólo por la razón, entonces no se puede pensar que la característica natural del poder humano sea su razón. Por esta causa el derecho natural, que se desprende a su vez del poder, no se puede derivar tan solo de la razón. De ahí que Spinoza defina el poder como todo apetito que determina los actos:

El derecho de la Naturaleza en su conjunto y, por consecuencia, el derecho natural de cada individuo se extiende hasta donde llegan los límites de su poder; todo cuanto puede realizar un hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo lleva a cabo con un derecho natural y pleno (TP, II, 3).

Spinoza expone la misma idea en el *Tratado Teológico Político* por medio de un ejemplo muy ilustrativo:

[E]n virtud de un derecho natural supremo, los peces gozan, pues, del agua, y los grandes se comen a los más pequeños. Pues es cierto que la naturaleza, absolutamente considerada, tiene el máximo derecho a todo lo que puede, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde se extiende su poder (TTP, XVI, 189).

Para Spinoza, la importancia de este planteamiento radica en mostrar que tanto los deseos que provienen de las pasiones, como las acciones determinadas por la razón, son naturales, y de esta manera sienta su oposición respecto a la tradición del libre albedrío que intenta mostrar que los ignorantes perturban el orden de la naturaleza.

No obstante, la explicación de la fuerza que tienen los afectos para determinar el comportamiento humano, Spinoza sabe que los hombres también pueden obrar conforme a su propia razón, además sostiene que sólo cuando los hombres actúan de esta forma, esto es con su razón, los hombres empiezan a ser libres, pues sólo el obrar con la razón como causa de las acciones hace que el hombre sean causa adecuada de sus propias acciones y en ese sentido, en cuanto la acción está determinada por un conocimiento de razón es causa del aumento de su capacidad de existir, *conatus*, y que solo en este sentido se puede decir que el hombre es libre, en cuanto es causa adecuada del aumento de su *conatus* o capacidad de existir, y sí se acepta que el hombre puede actuar conforme a su razón en Estado de naturaleza entonces en estado natural el hombre es libre. Esto nos permite ver que solo si comprendemos cómo inciden los afectos en un estado natural, entenderemos como influyen en la política, puesto que determinan el comportamiento humano, de esta forma podremos entender qué es la libertad, por qué pactan o por qué obedecen la ley los hombres, y por qué cada hombre quiere imponerse a los demás etc.

En cuanto al orden de las investigaciones del estado natural, en el pensamiento de Spinoza, proponemos que si aceptamos que la *Ética* fue escrita antes que los dos tratados, entonces podemos concluir que las primeras reflexiones de Spinoza del estado natural las encontramos, precisamente, en la *Ética*. En este texto Spinoza explica que el hombre libre conoce los peligros que enfrenta en el estado natural (E4P37S2), que en el estado natural cada hombre existe por el derecho supremo que la misma Naturaleza le confiere a todos los hombres, y que en virtud de ese derecho juzga: lo bueno y lo malo, de modo que no existe lo bueno y lo malo en general, es decir, por común acuerdo, sino que cada uno juzga según su propia utilidad. De esta manera nadie es dueño por consenso⁵⁴, ni nadie es justo por consenso, lo cual implica que en la práctica nadie es ni dueño, ni justo. Además, si la mayoría de los hombres están determinados por sus pasiones, entonces el interés de cada hombre se reduce a conservar lo que ama y a destruir lo que odia.

5.2.2 *Una partícula del orden eterno*

En el estado natural Spinoza define el derecho natural como poder, en este sentido coincide con Hobbes en cuanto a la relación del poder con el derecho natural (*Leviatán*, XIII). Tanto en el TP como en el TTP, sostiene que el derecho de un individuo llega hasta donde se extiende su poder, esto lo ilustra con el caso

⁵⁴ Este es uno de los elementos centrales de la política de Spinoza con el que espera poder corregir las falencias políticas, a saber, la deliberación como instrumento político. A diferencia de lo que planteaban Hobbes y de Locke, Spinoza considera que la falta de deliberación es un elemento que caracteriza el estado de naturaleza.

de los peces: el pez grande tiene el derecho de comer al pez pequeño porque tiene el poder de hacerlo, de acuerdo con esta lógica todo lo que haga un individuo por la fuerza de su poder lo hace con su máximo derecho natural (TP, II), por eso todo lo que un individuo hace conforme a las leyes de la naturaleza lo hace con todo derecho (TTP, XVI, 190/10). Sin embargo, a diferencia de Hobbes este no es poder de matar sino de existir y obrar, es potencia (TP II, 276 y TTP, XVI 189/20).

Spinoza muestra cómo opera en la práctica esta regla de la naturaleza con el caso de los peces: son seres naturales, y eso nos permite observar que las reglas de la naturaleza son las mismas para todos los “individuos”⁵⁵ incluido el hombre (TTP, XVI, 189/30). Entonces, puesto que el hombre también es un ser natural, también queda sometido a las leyes de la naturaleza o derecho natural. Spinoza explica que el comportamiento de los hombres no está determinado por ninguna regla excepcional en la naturaleza, y que, en cambio, los hombres se rigen por las mismas reglas de toda la naturaleza. Spinoza exalta esta idea en los dos tratados con la ayuda de dos imágenes: en el TTP sostiene que el hombre tan sólo es “una partícula del orden eterno de toda la naturaleza” (TTP, XVI, 191) de ahí que las reglas de la naturaleza vayan más allá de los intereses humanos, que no estén orientadas a buscar lo que es más útil a los hombres o a lo que más los conserva. En el TP sostiene que pensar que el hombre pudiese actuar por fuera de las reglas de la naturaleza es pensar que es posible la existencia de un “Estado

⁵⁵ En esta parte, respecto al derecho natural en el TP, Spinoza no emplea el término animal, cuando se refiere a todos los seres vivos se refiere a ellos como individuos.

dentro de otro Estado” (TP, II, 278/35) lo cual es completamente absurdo, la misma idea de la imposibilidad de que el hombre sea capaz de crear un orden completamente distinto al orden natural necesario ya la había expuesto Spinoza en la Ética (E3P), de esta manera se puede observar de una parte otro elemento de continuidad entre las obras de Spinoza, y de otra parte que esta reflexión es una reflexión ontológica, en cuanto demuestra, de la misma manera que lo vimos con los milagros que el orden de la naturaleza en tanto que necesario no puede ser alterado.

La novedad de la propuesta política de Spinoza respecto a la de Hobbes se presenta en cuanto que relaciona la filosofía política con la ontología. Aunque Spinoza también considera que el derecho está determinado por el poder, este poder es el poder del *conatus*, que es definido en la Ética como “El esfuerzo en perseverar en el ser” (E3P7), que tiene todo lo que es. En el TP explica este poder como cierto apetito que determina todos los actos del hombre y por los cuales subsisten los hombres, pues tal como se infiere del *conatus* todo cuanto es tiende a conservar su ser en la medida de su poder (TP, II, 278). Ésta también es una regla natural que no se restringe sólo al esfuerzo por existir del hombre, sino que implica que todo lo que es se esfuerza por existir, y en este esfuerzo no hay diferencia entre el que obra conforme a su razón o el que es determinado por sus afectos. Por lo tanto como lo explica Peña, “Spinoza identifica el derecho de cada uno con su potencia” (Peña, 2012, p.29) esto hará que posteriormente, en el momento del pacto “se caracterice la comunidad política, desde esta perspectiva naturalista, como multitudinis potentia” (2012, p.29). Además, como el mismo

Spinoza le explica a Jarig Jelles, en la carta 50, y en la que tiene en cuenta el *conatus*: "La diferencia entre Hobbes y yo, consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural" (EP50, 239)

En el TTP Spinoza presenta el *conatus* como la ley suprema de la naturaleza, y enfatiza que ese esfuerzo por perseverar en el ser es una tarea que solo puede ser realizada de forma individual por cada ser (TTP, XVI, 189/20). Así el *conatus* se presenta como principio de individuación y diferencia, y como la causa del comportamiento humano que determina cómo vive el hombre en estado natural, y posteriormente explica porque suscribe el pacto y su sometimiento en el Estado. Con la explicación del *conatus* se comprende por qué los hombres no se asocian por miedo a la muerte, sino porque quieren aumentar su capacidad de existir.

Ahora bien puesto que en estado de naturaleza los hombres viven de acuerdo con las leyes de la naturaleza, entre las que prima "el esfuerzo por perseverar en el ser" entonces, concluye Spinoza, que no hay pecado y nada se prohíbe en el estado de naturaleza (TP II, 279/10 y TTP, XVI, 190/30). Se impide solo lo que no se puede, y lo que no se desea. Es decir, nadie podría acusar a otro de nada en tanto que el poder de cada uno legitima sus acciones en estado natural, pues todo lo que hace alguien por su poder lo hace con su máximo derecho.

5.2.3 Igualdad

La exposición del estado natural implica que los hombres se encuentran en condiciones de igualdad, las leyes de la naturaleza rigen a todos los individuos por igual, en el caso de los hombres por igual a los sabios (los que son causa adecuada de sus propias acciones) y a los ignorantes (los que están determinados por sus afectos). En esas condiciones de igualdad todos tienen el mismo derecho para esforzarse por conservar su ser. En estado natural no existe diferencia entre los hombres que obran conforme a su razón y los demás porque los hombres nacen en condiciones de igual ignorancia, de ahí que no todos actúen conforme a su razón. Ahora bien, el poder se puede entender en términos de deseo tal como el deseo del *conatus* por existir, luego todos los hombres tienen el mismo derecho a esforzarse por existir y en este sentido el deseo no establece diferencia entre los deseos que vienen de la razón y los que tienen otras causas.

No obstante, aunque todos los deseos por naturaleza son iguales y por consiguiente en el obrar de los hombres, determinado por los deseos, no se puede establecer diferencia, desde la perspectiva de la libertad sí existe diferencia, pues las acciones que son resultado de la razón, son libres mientras cuando los hombres obran determinados por los afectos no son libres. Es decir, en el estado de naturaleza no todos los hombres son libres aunque todos se esfuerzan por aumentar su capacidad de existir, y tienen el derecho de acuerdo con su poder de hacerlo, y quienes no actúan conforme a su razón también querrán ser autónomos pero no lo lograrán porque estarán determinados por causas internas las pasiones

o causas externas, pues siempre habrá alguien más fuerte que pretenda someterlos. Para Spinoza la soledad tampoco es una opción pues el poder de los hombres que viven aislados apenas les permitiría alimentar su cuerpo lo que dejaría poco para cultivar su espíritu (TP, II, 281/10), y menos aún para aumentar su *conatus*.

Los hombres que tienen conocimiento de razón saben que en el estado natural, en la medida en que los hombres están sometidos a sus pasiones, no son libres, luego no sería lógico pretender mantenerse en ese estado (TP,III,6), pues en el Estado de Naturaleza el hombre aislado que sólo obedece a su razón no tiene ninguna oportunidad de realizar su libertad, ni de ser feliz. Ahora bien, puesto que el uso de la razón determina el obrar en función de aumentar su perseverancia en el ser, los hombres serán libres en cuanto sigan su razón, y no en cuanto sean determinados por sus pasiones, es decir, en cuanto padezcan. Por esta razón, sostiene, Spinoza “llamo libre sin restricción alguna al hombre en cuanto se guía por la razón” (TP, II, 280/20).

En el segundo capítulo del TP Spinoza explica que en estado natural cohabitan hombres que se guían por la razón, esto es, libres, y hombres pasionales, esto es, esclavos, y que tanto unos como otros son naturales. Es natural que un hombre sea pasional o virtuoso, aunque ser virtuoso supone el uso de la razón, lo que no hacen todos los hombres; y actuar libremente no es actuar siguiendo las voliciones, sino simplemente actuar de acuerdo con la razón; “Declaro, pues, al

hombre mucho más en posesión de una libertad plena, cuanto más se guía por la razón” (TP,II, 280/10)

Ahora bien, si la libertad es virtud, entonces no se puede aceptar que de la libertad salga algo contrario a ella como la debilidad, y tampoco se puede concebir libre a un hombre que deja de razonar, porque cuanto más y mejor razona, más libre es al elegir lo mejor. De todo esto se concluye que, si bien no todo hombre actúa de acuerdo con su razón, si tiende, en la medida de lo que puede, a conservar su ser, es decir, tanto quien se guía por la razón, como quien se deja guiar por las pasiones, busca aumentar su *conatus*, y posee así el derecho que surge de su poder “Quien intenta y hace un acto cualquiera, sea sabio, sea insensato, siempre intenta y obra según su pleno derecho de naturaleza” (TP,II, 279/10).

Hemos visto cómo en el estado de naturaleza conviven hombres libres y esclavos, pero el derecho de cada uno está determinado únicamente por su poder, pero que el poder de un hombre aislado en la práctica no puede protegerlo de todos los demás, de modo que en ese estado el poder de cada uno viene a ser prácticamente inexistente, ya que no cuenta con ninguna seguridad para su ejercicio. Por eso nos dice Spinoza que el derecho natural en realidad sólo puede comprenderse a partir de una organización estatal, por mínima que ella sea “Hemos de concluir que el derecho natural del género humano apenas se concibe salvo donde los hombres tienen una legislación común” (TP, II, 281/20).

Esta reflexión en torno al estado natural nos permite ver que para Spinoza la libertad y la autonomía son dos categorías distintas. La autonomía es actuar sin el influjo de otro hombre, por esta razón todos los hombres quieren ser autónomos aunque no lo puedan lograr por el sometimiento que se presenta como riesgo constante en el horizonte de su existencia. La libertad tiene que ver con la capacidad de actuar conforme a la razón, tiene que ver con ser causa adecuada de las propias acciones.

5.3 Nada más útil que el hombre.

La diferencia entre quienes actúan de forma libre y los que no son libres le permite a Spinoza establecer dos argumentos por los cuales los hombres estarían dispuestos a pactar y a salir del estado de naturaleza, en ambos casos los hombres afirman la importancia de la vida en comunidad. El primer argumento plantea que en estado natural el ejercicio de la suprema ley natural de conservarse solo se puede cumplir durante muy poco tiempo: “solo el tiempo que [el hombre] es capaz de impedir que otro lo sojuzgue, y el poder de un hombre aislado es incapaz de protegerlo de todos” (TP, II, 281/20). Ese breve período hace que el derecho natural de cada uno de los hombres determinados por el poder de cada uno sea, de facto, inexistente porque en la práctica no se puede ejercer.

El segundo argumento plantea que si se tiene en cuenta que los hombres son enemigos por naturaleza, porque están más determinados por los sentimientos de

envidia y de odio (TP, II, 281/10), y que cuantas más razones tenga el hombre para temer, menos poder y derecho tiene (TP, II,281/20) entonces: de una parte se concluye que los hombres que actúan conforme a su razón comprenden que sólo junto a otros hombres pueden ejercer su libertad⁵⁶, y de otra parte los hombres que no actúan conforme a su razón y que son determinados por sus afectos buscan su mayor utilidad, y que por lo tanto juzgan desde la propia utilidad, así “no desprecian algo que consideran bueno, sino por la esperanza de un bien mayor o por evitar un mal mayor” (TTP, XVI, 191/10).

Según Persch (2002), con esta proposición, Spinoza enuncia una ley universal de la naturaleza humana por la cual los hombres se obligan a pactar para no vivir sometidos al miedo, pues aunque en forma aislada cada hombre quiere vivir sin miedo, en la soledad no es posible y por eso pactan. Además, si tenemos en cuenta que el *conatus* busca aumentar la capacidad de existir, entonces esta ley, como lo propone Luís, se puede comprender como otra formulación de la ley del *conatus* (Persch, 2002, p.349).

Este es el cálculo que, finalmente, convencería a los hombres que actúan por utilidad para unirse a otros hombres, pues comprenden que solo de esta forma obtendrían un bien mayor o un mal menor. Así, tanto los hombres que actúan conforme a su razón como quienes están determinados por sus afectos quieren vivir con seguridad y sin miedo pero comprenden, unos y otros, que esto no lo

⁵⁶ Por la exigencia de que el hombre libre obra de acuerdo con su razón Peña sostiene que “ si el filósofo es el prototipo de hombre libre, no se olvide que el hombre solo puede ser libre *in civitata*” (1974, p.52)

pueden alcanzar si viven aislados. Todos concluyen que es mejor pactar, pues en el estado de naturaleza apenas si “podrían sustentar su vida y cultivar su mente” (TP, II, 281/20). De hecho esto demuestra que el Estado que instituye el pacto no se opone al estado natural, “pues toda asociación de individuos es natural, y en cambio el estado de oposición de todos contra todos no se podría deducir de la naturaleza humana” (Persch, 2002, p. 348)

En cuanto a las condiciones para que cada hombre ceda su derecho a un tercero, Spinoza las expone con mayor detalle en el TTP que en el TP⁵⁷, aunque en los dos tratados conserva la misma idea. Establece dos principios para la transferencia del derecho: 1° que “nadie haga algo que afecte a otro”, y 2° que cada hombre “defienda el derecho ajeno como si fuera el propio”. El segundo principio nos permite observar la diferencia política de Spinoza respecto a Hobbes, puesto que considera que el fin del pacto, y por consiguiente del Estado es garantizar el interés mutuo por el bienestar de los ciudadanos, de esta forma la seguridad del Estado no es un fin en sí mismo como propondría Hobbes, sino en tanto coadyuva al bienestar de todos los ciudadanos. En este sentido, Gatens y Lloyd, también consideran que “Spinoza’s political philosophy represents a critical departure both from traditional conceptions of natural right and from social contract theory” (Gatens, 1999, p.87). Smith también considera que en la transición del estado natural al Estado, Spinoza no toma el miedo como la única ni la causa más

⁵⁷ Este tema plantea una discusión interesante pues para algunos autores, la diferencia del TP con respecto al TTP reside precisamente en que en el TP ya no plantea el mismo argumento del pacto para salir de estado natural, y en su lugar propone la multitud como mediación natural entre estado natural y Estado. Por otra parte, también se encuentran los críticos que consideran que no se presenta esta ruptura.

determinante para que los hombres decidan ceder sus derechos tal como lo piensa Hobbes “La pasión que debe considerarse es el temor” (Lev, XIV,31), (Smith, 2007, p.184).

En cuanto a las condiciones para el acuerdo del pacto, Spinoza parte del principio de la adición de poderes, es decir, el pacto de dos hombres implica que aumenta su poder total, y por consiguiente también aumenta su derecho. Desde el derecho el pacto establece la fuerza vinculante que compromete a todos a obedecer, solo de esta forma se puede hablar de que existe derecho pues éste sólo se concibe y solo se puede poner en práctica si se puede prohibir, exigir respeto o condenar a alguien cuando los hombres obedecen una legislación común. De otra forma, como lo vimos antes, en el estado de naturaleza no se puede prohibir nada y no existe derecho de facto. En este marco el soberano adquiere el papel de garante del pacto, además los pactantes conciben poder de soberano, que resulta de la adición de poderes, la realización del bien mayor o del mal menor.

En el acuerdo entre los hombres para transferir su derecho, Spinoza establece algunas condiciones para el mismo acuerdo, de tal manera que no suponga una renuncia absoluta⁵⁸. Desde el pensamiento político contemporáneo podríamos decir que en Spinoza se entrevé el sentido inalienable del derecho, y la manera

⁵⁸ En este sentido, respecto a la tensión entre el *pacta sunt servanda* y el derecho a la rebelión, Spinoza opta por el derecho a la rebelión frente a la fuerza vinculante del pacto. El pacto se suscribe de forma condicional, mientras lo pactado responda a los intereses de los pactantes, intereses que esperan aumentar el bienestar y promover la libertad. Más adelante profundizaremos en esta discusión, por ahora planteamos en tono polémico, que en la política de Spinoza se evita caer en la contradicción entre el poder instituyente y el poder instituido, y por eso defiende el derecho a la rebelión.

cómo se puede fundamentar la dignidad humana a partir del mismo derecho, en tanto que ningún hombre puede: 1) ceder todo su derecho, lo cual implicaría ceder todo su poder, y 2) entregar definitivamente la parte de su derecho que cedió, puesto que el derecho es constitutivo del hombre y ceder todo su derecho o perder definitivamente la parte del derecho que cedió supondría perder toda o parte de humanidad, y para Spinoza es claro que nadie puede renunciar a su propia humanidad.

Por lo tanto, Spinoza advierte el peligro que enfrentan los individuos en caso de instituir un Estado absoluto en el que se despoje a los ciudadanos de su humanidad. Para evitar ese riesgo, Spinoza propone que el pacto que suscriben los individuos no los convierta en esclavos, es decir, que no pierdan la capacidad de juzgar lo que les es más útil, de tal forma que aún si cumplen los mandatos más absurdos lo harían con la condición de que ese cumplimiento implique un obtener bien mayor o evitar un mal mayor. El cumplimiento de los mandatos no convierte en esclavos a los ciudadanos pues, “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” (TTP, III, 194/30).

Spinoza parte de que el pacto requiere que sea válido, y que tenga fuerza vinculante. La validez del pacto está dada por la libertad para suscribirlo y por la utilidad que representa para el individuo. Para comprobar la validez del pacto se examina si los individuos ceden su derecho sin coacción. De lo contrario, si alguien ha sido forzado a dar su palabra el pacto no es válido, y quien fue forzado

tendría todo el derecho a retractarse. Además, la palabra solo vale mientras la voluntad del que ha dado la palabra no cambia, y por consiguiente el hombre puede romper su palabra con pleno derecho y romper el pacto. Esta condición evita que el hombre no enajene su derecho de forma absoluta, puesto que el hombre puede romper su palabra con pleno derecho, lo que en la práctica podría entenderse como derecho a la rebelión. De esta forma Spinoza también establece otra diferencia importante con Hobbes, para quien siempre se es libre al pactar aunque es una libertad de elegir entre la vida y la muerte

Respecto a la fuerza vinculante del pacto, se pacta de tal forma para que en adelante se impida a los hombres obrar de modo distinto a la ley, “En virtud de esta ley se podrá establecer, pues, una sociedad, a condición de que ella reclame para sí el derecho, que tiene cada uno, de vengarse y de juzgar sobre el bien y el mal” (E3P37S2c), y esa fuerza vinculante estará dada por el valor de la promesa del pacto, que en este caso es la utilidad para aumentar el bienestar y para garantizar la seguridad de los hombres. Por eso, considera Spinoza desde una perspectiva muy realista, que los hombres sólo prometerán y sólo mantendrán su palabra mientras el pacto les sea útil, mientras el pacto reporte beneficio para su bienestar de ahí que considere que no es muy realista pensar que alguien “prometa sin dolo ceder su derecho” (TTP, XVI, 192). Los individuos pactan para obtener algún beneficio de seguridad o bienestar por eso el pacto queda condicionado a esas condiciones.

De aquí se desprende una segunda condición para el pacto, si se obliga a alguien a pactar algo que vaya en contra de su propia utilidad el pacto no tiene valor y la persona tendría todo el derecho de retractarse del pacto, tendría el derecho de cambiar su palabra. Bajo la ley natural de elegir de dos males el menor, Spinoza sostiene que si el hombre encuentra que el pacto no le es útil o es el peor mal entonces “tiene el máximo derecho de romper [el] compromiso y a dar lo dicho por no dicho” (TTP, XVI, 192/20). Aquí encontramos otra gran diferencia con Hobbes, para quien en situación de pacto perjudicial para el individuo, éste nunca tendrá (tras el pacto) derecho a romperlo, pues el “pacta sunt servanda” se impone por encima del bienestar personal lo que supondría que el hombre pierde el derecho a la rebelión. Smith comenta muy bien esta diferencia cuando explica que “Spinoza cree que instituímos la sociedad no solamente para aliviar nuestro temor ante una muerte probable, sino para incrementar nuestra virtud y racionalidad” (Smith, 2007, p.185).

En el horizonte ontológico de Spinoza, el pacto no circunscribe su fin a una mera pasividad, evitar la muerte, sino y sobre todo a propiciar la actividad, puesto que con el pacto se “busca incrementar nuestra naturaleza racional” (Smith, 2007, p.185), que es coextensiva a nuestra capacidad de actuar, es decir tiene como objetivo posibilitar la libertad que es la potencia misma del hombre, luego el pacto además de evitar la muerte busca aumentar la potencia humana (E4P20D). Por esta razón Spinoza considera que los individuos se reservan el derecho de examinar las condiciones del momento instituído, y sí las condiciones de lo

instituido no responde a sus expectativas tendrían el derecho de retractarse, luego el “*pacta sunt servanda*” para Spinoza no es absoluto sino condicionado.

En cambio, cuando se cumplen las dos condiciones es posible pactar y mantener la palabra dada. La consecuencia del pacto es que se cede el derecho y el poder a un tercero y ese tercero, que posee el supremo poder también posee el supremo derecho sobre todos (TTP, XVI, 193). De esta forma Spinoza explica que en el pacto los individuos ceden su poder al soberano, pero advierte que este pacto no se puede entender como transferencia absoluta, pues “nunca los hombres transfirieron a otro su poder” (TTP, XVII, 201/20) del derecho natural, de ahí que el poder del soberano sea meramente circunstancial pues sólo se mantiene mientras los individuos obtengan beneficios, pero cuando no es así se rompe el pacto, de facto, y desaparece el soberano (Persch, 2002, p.351).

En este sentido el soberano no queda por fuera del pacto, tal como concibe al soberano Hobbes, puesto que al estar por fuera del pacto podría actuar con completa impunidad, en cambio para Spinoza instituir un poder que “reine impunemente sobre los súbditos de la forma más violenta” (TTP, XVII, 201/30) es inconcebible. Como lo hemos explicado antes, el poder del soberano está condicionado por la utilidad del pacto, y los individuos no se convierten en meros esclavos porque conservan su capacidad de juzgar el bien, el mal y lo que les es más útil, luego estarían dispuestos a obedecer leyes absurdas solo si estas suponen algún beneficio, pero cuando eso no es así podrían deponer al soberano.

Otra particularidad del pensamiento político de Spinoza reside en que, a diferencia de Hobbes, la institución de una sociedad no contradice el derecho natural y no es negación del estado natural, más bien es el término medio que le permite a la arquitectónica política de Spinoza pasar del estado natural a la institución del Estado. Esta idea es justificada en el TP con un argumento de derecho puesto que explica que “tanto en el estado natural como en el Estado el hombre actúa según las mismas leyes de la naturaleza” (TP, III, 285/28) luego en el Estado el hombre no puede actuar de otra forma, y en ese sentido tampoco podría pensarse el Estado como negación del estado natural. Además, en el (TP, III, 288) Spinoza explica que el Estado se ha instituido como “solución natural” para disipar el miedo general de los hombres en el estado natural.

En este mismo sentido Gatens sostiene que, “the picture that emerges from these texts is that Spinoza does not posit a rupture between the state of nature and political life [...] political life does not transcend nature” (Gatens, 1999, p.91), y por su parte Luís afirma que el Estado no se opone al estado natural, puesto que toda asociación de individuos es natural (Persch, 2002, p.348). Más bien podríamos pensar el Estado como el lugar de realización de los intereses y necesidades naturales del hombre.

Tal como Spinoza concibe el pacto, se puede apreciar otra característica que lo separa de Hobbes y lo acerca a Locke. Con las condiciones de utilidad que establece para pactar y para mantener el pacto vigente, podría decirse que, de una parte los límites al exceso del poder soberano, y de otra la conservación de la

capacidad de juzgar sobre el bien mayor y el mal menor, permiten concluir que desde el momento del pacto Spinoza ya establece la importancia del control político, y por esta misma razón se opone a la institución de un poder soberano absoluto. Decimos que en el momento instituyente del pacto ya está presente en la política de Spinoza la importancia del control político puesto que posteriormente en los análisis de los distintos regímenes políticos, y del mejor régimen político Spinoza sigue esclareciendo su idea del control político.

Cuando Spinoza plantea que el hombre no pierde su derecho y que no puede ni ceder todo su derecho, ni ceder de forma definitiva su derecho o como lo explica Persch (2002), para Spinoza el pacto no supone transferencia de derecho, entonces lo que está proponiendo Spinoza es que el hombre tiene derecho a retractarse del pacto, lo que podría comprenderse como la conservación del derecho de rebelión porque sus derechos son, desde una interpretación presente, inalienables (TTP, VII, 201/10). Es decir, para Spinoza es concomitante el límite al poder del Estado a la imposibilidad de despojar al hombre de su humanidad por el pacto, también establece desde el momento instituyente que no “existirá una potestad suprema que pueda hacerlo todo tal como quiera” (TTP, XVII, 201/10). El principal derecho que tiene el hombre por naturaleza es su *conatus*, y desde ahí el derecho a aumentar su bienestar, por esta razón en el pacto los derechos que el hombre posee, no se restringen sólo a no vivir con miedo a la muerte.

Por consiguiente, desde el momento instituyente, el poder instituyente establece los límites al poder soberano (*imperium*) para que éste solo cumpla el fin para el

que fue creado. El poder soberano se limita al ejecución del fin para el cual fue creado sólo si sabe que puede ser depuesto si se excede en su administración del poder y del derecho. En conclusión el control del soberano se establece en cuanto el pacto no garantiza la estabilidad del soberano (Persch, 2002, p.351), y en cuanto su poder es sólo circunstancial. Si la división de los poderes tiene como fin el control político, tal como lo concibe Locke; es decir, controlar el poder del soberano y evitar un uso excesivo de su poder, entonces podemos concluir que Spinoza tiene desde un primer momento la certeza del valor que tiene el control político para evitar caer en un poder absoluto.

La gran consecuencia del pacto reside en que quien detente el poder cedido por todos detenta el supremo derecho sobre todos, pero con la condición de que solo lo adquiere para dar seguridad y propiciar el bienestar de los pactantes. Solo en tanto que los individuos, que han renunciado al derecho de vivir de acuerdo con su propio criterio, reconocen en el soberano el garante (Persch, 2002, p.350) del bien mayor o el mal menor suscriben y conservan el pacto. No obstante, el pacto, de acuerdo con Spinoza no contradice el derecho natural; es decir, el Estado no es negación del estado natural ni una superación del estado natural, en otras palabras en Spinoza no se registra la contradicción entre el momento instituyente y el momento instituido como se presenta desde Hobbes e incluso hoy. Para Spinoza es una continuación, incluso podríamos pensar que el Estado es la realización del derecho natural, pues como lo vimos antes en el estado de naturaleza no se puede ejercer derecho alguno por los enfrentamientos constantes. (TTP, XVI, 193/20)

En estas condiciones todos tienen que obedecer, unos porque entienden el valor de obedecer las leyes y otros porque tienen miedo al suplicio de enfrentarse ante el poder soberano. De esta forma Spinoza destaca que al interior del Estado existe, por lo menos, una división de hombres. Los divide entre los que actúan conforme a su razón y pueden actuar por iniciativa propia; y los que están determinado por sus pasiones, y que tienen que ser sometidos por el miedo. Aunque podríamos decir que, desde la perspectiva de una política real, el resultado es exactamente el mismo, a saber, que los hombres obedecen y se someten al poder del soberano, no obstante desde la lógica de Spinoza que se esfuerza por comprenderlo todo por sus causas, la diferencia radica en que los hombres que actúan conforme a su razón conocen, son causa adecuada de sus propios actos, en cambio los que actúan determinados por sus pasiones ni siquiera conocen las causas de su comportamiento, y por lo tanto no son libres.

No obstante, en cuanto a la reflexión del pacto, Spinoza plantea un gran interrogante para el estudio de su filosofía política, puesto que se refiere al pacto en el *Tratado Teológico Político*, pero no lo menciona en el *Tratado Político*. Garrido (1992) considera que la razón por la que Spinoza omite referirse al pacto se debe a que, si la mayoría de los hombres se conducen por sus pasiones, la idea de pacto como resultado de la guía de la razón no opera. Chauí, también discute al respecto, y considera que el cambio se debe a que “el pacto político no parece recibir la misma explicación en el Teológico-político y en el Político, pues el primero invoca la idea de pacto como instancia instituyente, mientras que el segundo invoca el derecho de la multitud como causa eficiente del cuerpo

político” (Chauí, 2004, p.176). Chauí coincide con Garrido en cuanto a que en el TP Spinoza toma la multitud como categoría explicativa del paso del estado natural al Estado. Ahora bien, puesto que la multitud es otra categoría que presenta una gran discusión en el pensamiento de Spinoza, especialmente desde que Negri publicó sus investigaciones al respecto, le dedicamos capítulo aparte, en el que daremos continuidad a la reflexión de los problemas presentados aquí.

5.4 La institución del Estado como *una veluti mente*

Para el análisis de la concepción del Estado de Spinoza seguiremos las explicaciones que Spinoza presenta en el *Tratado Político* y en el *Tratado Teológico Político*. No obstante, es pertinente tener en cuenta que entre los dos tratados se presenta una diferencia, puesto que mientras en el TTP Spinoza se refiere únicamente a la democracia, y parte de la certeza de que es el mejor régimen político de gobierno, en el TP estudia las mejores condiciones de los tres regímenes conocidos, a saber, del monárquico, del aristocrático con sus variaciones, y finalmente concluye que el mejor régimen es el democrático. De acuerdo con Vidal Peña los tres regímenes son tratados por Spinoza “con una especie de distanciamiento descriptivo (Spinoza habla de lo que ha de ser, en su género, cada una de esas formas de gobierno, para aproximarse más a la racionalidad)” (1974, p. 51)

La exposición de los regímenes políticos del *Tratado Político* no es aleatoria, Spinoza la presenta con un criterio; expone en primer lugar el que menos

conviene, esto es, el monárquico, después el que conviene más, la aristocracia, y finalmente la democracia, régimen al que concibe como el más perfecto. Esto nos permite plantear varias preguntas: ¿Por qué en el TTP Spinoza asume inmediatamente la democracia como el mejor régimen? Esto lo preguntamos especialmente por la segunda pregunta que suscita la lectura del TP ¿Por qué en el TP Spinoza se ocupa de otros regímenes si ya sabe que la democracia es el mejor? ¿Cuál es el objetivo y el método de Spinoza en el TP?, puesto que las dos primeras preguntas supondrían que en el TP no sigue un método deductivo sino más bien hermenéutico demostrativo.

Antes de iniciar con el análisis de las obras, y si tenemos en cuenta los comentarios que Spinoza expresa en sus tratados encontramos que manifiesta un optimismo de época en el TTP. Se siente afortunado de vivir en Holanda y en particular en Ámsterdam, puesto que es el país que se ha caracterizado por defender la libertad. Explícitamente en el prólogo del TTP, destaca la suerte que tiene de vivir en una época y en un lugar donde la libertad es defendida como el bien más valioso. Como ya se explicó, para cuando está escribiendo el TTP Spinoza participa de la vida política de Ámsterdam hasta el punto de comprometerse con el proyecto republicano de los hermanos de Witt. Con ellos defiende y promueve las ideas republicanas, que defienden y promueven la libertad, y se opone a la monarquía de los Orange porque considera que “en coalición con el clero calvinista, conspiraban para mantener al pueblo en un estado de ignorancia y superstición” (Smith, 2007, p. 172)

En cambio, en el TP Spinoza no muestra el mismo optimismo, quizás porque para entonces sus amigos, los hermanos de Witt, ya habían sido asesinados por el clan Orange. Spinoza, de acuerdo con Balibar (2011), obtiene dos grandes aprendizajes, a saber, en primer lugar que “había sobrestimado los efectos del argumento racional en las opiniones de las masa” (Balibar, 2011, p.133), y en segundo lugar que “había sobrestimado la capacidad de los hombres de establecer más allá de las circunstancias y en conformidad con la “naturaleza” un régimen democrático” (2011, p.133), y eso se puede apreciar en las críticas al gobierno de Spinoza a Jan Witt por no haber tomado las precauciones necesarias para consolidar su modelo republicano. De otra parte, esta posición crítica permite comprender que Spinoza no “se identifica con la ideología y los intereses de los regentes” es decir con la familia Orange (2011, p.172) .

En el TP Spinoza conserva la idea política del Estado pero con un criterio más realista que permita tener presentes los peligros que enfrenta quien quiere fundar un Estado, pero no podríamos decir que en el TP Spinoza pierda del todo el optimismo. Este cambio se observa en tanto que en el TP Spinoza problematiza aún más sus reflexiones políticas como lo veremos en este capítulo, y estudia los otros regímenes para analizar sus posibles ventajas pero ante todo para mostrar las desventajas de los regímenes monárquico y aristocrático frente al democrático.

La asociación de individuos que pactaron, y que por consiguiente cedieron su poder, ha instituido el Estado. Spinoza sostiene tanto en la *Ética*, especialmente en la parte V, como en el TTP que en el Estado el poder instituido se caracteriza

porque se detenta de forma colegiada, a este régimen en el que todos comparten el poder lo denomina democracia, además, como se dijo antes es el único régimen que estudia en el TTP. Spinoza define la democracia como “la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede” (TTP, XVI, 193/20), asociación que, como se explicó antes, no es contradicción con el estado natural sino que emerge de los individuos para consolidar un poder colectivo (Gatens, 1999, p.167). En el TP Spinoza parte de la certeza de que la democracia es el mejor régimen, puesto que es el régimen donde se legisla y se gobierna de forma colectiva, y de esta manera se logra que “insofar as they promote the freedom of each, they increase the power of all and this power of all is coextensive with the power of the polity” (Gatens, 1999, p.119)

Spinoza continúa su reflexión en torno a la idea del poder colegiado del Estado en el TP. En su segundo tratado parte de que todos los ciudadanos dependen jurídicamente de la sociedad, pero agrega respecto a lo planteado en el TTP que para alcanzar la realización del Estado cada ciudadano junto a los otros ciudadanos ha de comportarse “como una sola mente” (TP, III, 286/8; VIII, 326/20). Este punto de partida, que concibe la asociación política como “una sola mente” más que como un cuerpo político es uno de los ejes de mayor novedad en la reflexión política de Spinoza. La concepción del Estado como una sola mente nos permitirá posteriormente mostrar que en Spinoza se devela un pensamiento republicano más que un pensamiento liberal. A partir de este eje podemos plantear inmediatamente la pregunta ¿Por qué Spinoza concibe la asociación que resulta del pacto como una sola mente en lugar de concebirla solo como un

cuerpo, que es la forma como solía concebirse el Estado en el pensamiento político de su época?, también nos preguntamos ¿cuál es la diferencia entre concebir el Estado como mente y como cuerpo?⁵⁹

Para dar curso a estas preguntas partimos de que Spinoza considera que “el poder humano debe ser valorado no tanto por la robustez del cuerpo como por la fortaleza del alma” (TP, II, 280/18), y que este principio también lo aplica al Estado. De esta manera se destaca que la fuerza del pacto no solo reside en el poder físico sino también en la capacidad de obrar conforme a la razón. Así, Spinoza no desconoce que el Estado necesita el poder (la fuerza física)⁶⁰ para gobernar, pero advierte que el mero poder físico es susceptible de ser burlado, por esta razón también considera que la institución del Estado no solo requiere de poder físico, también requiere de conocimiento, puesto que como lo explica en la *Ética* los hombres actúan solo en tanto que entienden, y que actuar por virtud supone actuar guiado por la razón, además que actuar conforme a la razón implica saber qué es lo que más conviene a la conservación y aumento del ser (E4P24).

⁵⁹Para dar respuesta a estas preguntas recordemos algunos elementos de la ontología de Spinoza. En primer lugar en la ontología de Spinoza los dos atributos conocidos, extensión y pensamiento en los que vive el hombre son concomitantes. En segundo lugar tengamos en cuenta que el principio de la composición de cuerpos, esto es, si varios cuerpos actúan conforme a un solo fin entonces se configuran como un solo cuerpo, este principio se torna entonces en condición necesaria para fundar el Estado, de tal manera que el Estado sólo es Estado si todos los individuos se ponen de acuerdo en la consecución del único fin. Y en tercer lugar tengamos en cuenta que el alma y el cuerpo son dos modos de la misma realidad, y que, como lo explica Smith “un cambio en el estado de mi cuerpo no causará un cambio en el estado de mi mente; es ya un cambio en mi mente” (Smith, 2007, p. 102). Entonces teniendo presente estos tres principios podemos concluir que el Estado se puede entender como un cuerpo en tanto que en él los hombres buscan el mismo fin, pero por el orden ontológico también se concibe el Estado como “una sola mente”.

⁶⁰ Recordemos que Spinoza explica en EIV18e que la naturaleza humana puede perfeccionarse mediante la asociación por eso sostiene que “si dos individuos que tienen una naturaleza igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente.”

De la misma manera, la concepción del Estado en tanto que una sola mente⁶¹ destaca que el Estado tiene como fin contribuir a que los hombres cumplan con su fin, a saber, aumentar su *conatus*. En este sentido, Balibar sostiene que la razón spinoziana busca lo que es útil para sí misma y hace lo que sea necesario en orden a preservar su propia existencia (Balibar, 2009, p.55), y por lo tanto la concepción del Estado como una sola mente busca reponder a la exigencia del *conatus*. De acuerdo con Balibar de esta forma se concibe la “razón como útil pero no instrumental” (Balibar, 2009, p.55), con lo cual Balibar nos aporta otro argumento para la comprensión de Spinoza pues aunque los hombres se unen en el Estado con un solo fin, aumentar su *conatus*, ese fin muestra que se puede hacer un uso utilitarista de la razón sin caer en un uso instrumental. Además, el fin de aumentar el *conatus* como razón de los individuos para asociarse nos permite comprender que la institución de la sociedad va más allá del temor a la muerte violenta, puesto que también se pacta, como lo citamos antes “para incrementar nuestra virtud y nuestra racionalidad” (Smith, 2007, p.184). Este es el conocimiento al que alude Spinoza cuando define el Estado como la acción de los ciudadanos que se comportan como una sola mente.

En el caso de un individuo particular el conocimiento hace que su actuar pueda comprenderse como un comportamiento en el que el hombre es causa de sus

⁶¹ Si tenemos en cuenta que el Estado no es negación del estado natural, y más bien un salto que satisface las necesidades y mejora las condiciones del estado natural de los individuos, entonces podemos comprender que, desde las nociones comunes como lo explican Gatens y Lloyd, también encontramos elementos para dimensionar la importancia de la acción colectiva unificada. Las nociones comunes representan un desarrollo complejo de sociabilidad en el que los individuos adquieren un mayor y mejor conocimiento de lo que ellos son, a saber, de qué contribuye más a su *conatus*, y de lo que tienen en común con otros individuos y por qué unirse en una relación de amistad virtuosa con los otros. (Gatens, 1999, p.95)

propias acciones, de hecho, en la *Ética* Spinoza define la libertad precisamente como una acción en la que el hombre es causa adecuada de sus acciones. Ahora bien, si aceptamos que Spinoza aplica el mismo principio al Estado entonces para que el Estado sea libre es necesario que los ciudadanos actúen políticamente como una sola mente, esto significa, por ahora, que todos persiguen el mismo fin con lo cual adquieren un poder colectivo, y que, además, el Estado sea causa adecuada de sus propias acciones. En otras palabras, el objeto de la institución del Estado para Spinoza consiste en hacer de los individuos aislados una sola sociedad y alcanzar por esta vía una *fortitudo animi*.

Cuando se comprende el valor de la asociación de los individuos en el Estado también se puede entender por qué para Spinoza lo opuesto al Estado es la soledad, el desierto. Spinoza insiste tanto en la *Ética* como en los dos tratados que “el miedo a la soledad es innato a todos los hombres” (TTP, VI, 297/19) y (E4P35S), porque que en ella los hombres no pueden sobrevivir puesto que ni tienen lo necesario para la vida ni pueden defenderse, y como explica en (TP, IV, 293), incluso, un Estado que no logra que los súbditos vivan en paz y obedezcan la ley está más próximo al estado natural donde los hombres viven en soledad, que a un verdadero Estado. Y si consideramos el principio de actuar de acuerdo con lo que es más útil entonces, Spinoza explica que nada es más útil para los hombres que los mismos hombres (EIV18EsIII), por lo cual en una estado de soledad el hombre no alcanzaría su utilidad, es decir, cumplir la exigencia del *conatus*, lo cual implica como lo propone Gatens que los hombres aislados no son capaces de existir (Gatens, 1999, p.110), por lo tanto lo opuesto a vivir en el

Estado es vivir en la soledad lo que conduce a la imposibilidad de existir, es por eso que en Spinoza no se puede hablar de una elección de vida en comunidad, puesto que “Human life is necessarily collective life” (Gatens, 1999, p. 110).

No obstante, la pregunta persiste ¿cuál es el rendimiento político del pensamiento colectivo frente al pensamiento aislado? Para responder esta pregunta aún necesitamos otras discusiones en torno a otros ejes del pensamiento político, pero adelantamos la respuesta; es la deliberación, más adelante cuando expliquemos el valor de la deliberación comprenderemos completamente el sentido de unidad de mente que propone Spinoza para el Estado, pero antes de continuar en esa dirección es pertinente ocuparnos de una contradicción.

5.5 Contradicción entre libertad y obediencia

El Estado, aunque se comprende como el poder compartido por todos, demanda de un soberano que lo represente, esto es, de la potestad suprema. Lo cual implica, por parte de los ciudadanos la obediencia que le deben a la potestad suprema instituida, pero este sometimiento a una potestad soberana parecería contradecir lo que se dijo antes, en cuanto los individuos no ceden todo su poder y lo que ceden no lo ceden de forma definitiva, en cambio ahora se exige que los hombres que cedieron su poder de defenderse no estén dispuestos a ejercer su poder de defenderse y que acepten la mediación del Estado puesto que “cada ciudadano no es autónomo sino que depende jurídicamente de la sociedad, cuyos preceptos tiene que cumplir en su totalidad” (TP III, 286/8)

Tanto en el TTP como en el TP Spinoza concibe al individuo como un sujeto racional que sopesa sus decisiones en función de una utilidad, para obtener un bien mayor o para obtener un mal menor, y que el resultado de tal procedimiento le permite entender por qué obedecer la ley le es más conveniente aún si es una ley absurda (TP, III, 287; TTP, XVI 193, 194 y 198; E4P73), por lo tanto aún en el caso en el que los ciudadanos obedecen leyes que se oponen a la razón, si la decisión es el resultado de un acto del entendimiento que permite comprender la utilidad de obedecer dicha ley en lugar de no cumplirla, entonces, en ese caso, obedecer no se opone a actuar de acuerdo con la propia razón y en consecuencia, tampoco implica una pérdida de libertad. Desde otra perspectiva puede concluirse que el solo hecho de encontrar una ley absurda no es argumento suficiente para no cumplirla o para acusar pérdida de libertad, pues “ese perjuicio quedaría ampliamente compensado por el bien que surge del mismo estado político” (TP, III, 287)

Además, podríamos decir que con esta exigencia Spinoza no afirma que los hombres pierdan completamente todo su poder, sino que solo pierden su poder de defenderse, que es parte de todo el poder que poseen los hombres. En este sentido, una consecuencia que se puede inferir de estas condiciones del pacto, como también ya lo mencionamos antes, establece que los ciudadanos pueden romper el pacto si el fin para el que instituyeron el Estado, esto es, para garantizar la vida, y aumentar el bienestar y la libertad no se cumple.

En un análisis que tenga en cuenta el contexto histórico de Spinoza, y mediante una interpretación de la intencionalidad de Spinoza podríamos concluir que Spinoza, en tanto se opone al poder absoluto monárquico, también muestra su compromiso político con el partido que defiende el régimen republicano en lugar del régimen monárquico⁶². En otras palabras, cuando Spinoza establece la democracia como la forma natural de la asociación de los individuos, que ceden su poder individual para compartir un poder común, devela una intencionalidad republicana. La pertinencia de esta inferencia reside en que, tal como lo explica Balibar, en Spinoza se evidencia una relación coherente entre su pensamiento político y sus compromisos políticos. La confirmación de esta identidad lleva a Balibar (2009) a concluir que su estudio en torno a la filosofía de Spinoza lo denomina *La política de Spinoza*, pues quiere evitar caer en distinciones entre la práctica política y la teoría política porque considera que en Spinoza no existe tal separación.

Ahora bien, volviendo a nuestro análisis de las condiciones de los individuos en el Estado, para considerar por qué los ciudadanos obedecen la ley del Estado es pertinente tener presente que, de acuerdo con Spinoza, en la transición de las condiciones del estado natural a las condiciones de los ciudadanos en el Estado

⁶² De hecho, este es un elemento que permite inferir que en el trasfondo de la escritura del *Tratado Teológico Político* se encuentra un compromiso con los acontecimientos que ocurren en Holanda, que fundamentalmente tienen que ver con la confrontación entre la casa Orange y los hermanos de Witt por el poder de Holanda, pero con la gran diferencia de que mientras los Orange querían implantar un régimen monárquico absoluto, los de Witt estaban convencidos que el mejor modelo era republicano. Spinoza era muy cercano a los de Witt y políticamente estaba comprometido con su causa, por eso quizás como lo sugiere Jonathan Israel (2014) el *Tratado Teológico Político* no es específicamente un libro de filosofía como la *Ética*, sino un libro de Filosofía práctica, y con esa intención lo escribió Spinoza, con la intención de que pudiera ser comprendido por la mayor cantidad de holandeses posible.

(TTP, XVI,193/20) no hay cambio, y que puede considerarse esta transición más bien en términos de continuidad. A diferencia de Hobbes que, como lo explicamos antes, concibe la transición al Estado como negación de las condiciones iniciales del estado natural. Ahora bien de ésta negación tomamos dos consideraciones respecto a la obediencia de la ley: en primer lugar Hobbes considera que los individuos una vez que suscriben el contrato, ceden completamente su capacidad de usar la fuerza, y en adelante están obligados a obedecer la ley, es decir, los hombres pierden el derecho de cuestionar la ley y de plantearse la posibilidad de no obedecerla. En segundo lugar Hobbes infiere la razón de esta situación a partir del miedo a la muerte violenta del estado de naturaleza, por lo tanto en Hobbes la fuerza vinculante de la ley es el miedo a la muerte violenta.

En cambio, para Spinoza el Estado es el lugar de realización de la libertad de los individuos o del aumento de su *conatus*, por lo tanto no tiene sentido coartar la libertad, pero para lograr promover la libertad se requiere que los individuos actúen de acuerdo con la razón (E4P35D). Para Spinoza solo la vida en común puede garantizar el ejercicio de la libertad, es decir, “el hombre es más libre en el Estado donde obedece la ley común, que en la soledad donde solo se obedece a sí mismo” (E3P72), luego sería contradictorio presentar la obediencia de la ley como opuesta a la libertad o presentar la obediencia de la ley en términos de sometimiento acrítico.

De ahí que Spinoza piense de una forma novedosa, y para entender la novedad de su pensamiento empezamos por considerar la oposición entre obedecer la ley y

ser libre. En la segunda parte de la *Ética* Spinoza concluye que suele creerse, de manera equivocada, que libre es quien vive bajo su antojo, cumpliendo sus deseos (E3P2Se). Por ejemplo, alguien puede obrar sin cumplir ninguna ley (un ebrio) y en consecuencia puede creer que es libre, sin darse cuenta que ese obrar puede estar determinado por sus afectos y por lo tanto ese hombre no sería libre sino esclavo de sus pasiones. Por lo tanto, la obediencia de la ley no es la única posible causa de pérdida de libertad, pues aún en el caso de aquel que solo sigue sus pulsiones, este no es libre.

Pero, Spinoza no concibe la libertad como un actuar de acuerdo con la propia voluntad, en cambio, como explicamos anteriormente, la libertad para Spinoza consiste en que el hombre obra de tal manera que es causa adecuada de sus propias acciones, además, en la *Ética*, Spinoza establece otra condición para poder considerar una acción como libre. Explica que, para que una acción se pueda considerar libre, también tiene que reportar utilidad (E4P20S), y que una acción es útil si aumenta el *conatus*, esto es, si aumenta la potencia de existir, quizás con esta explicación se entiende mejor porqué Balibar considera el uso de la razón en Spinoza como utilitarista pero no instrumental. Esto quiere decir que las acciones libres del hombre también están determinadas por el fin, que en este caso consiste en la utilidad particular, de tal manera que un hombre es libre si es causa adecuada de sus acciones y si esas acciones son útiles. En caso contrario, cuando el hombre obra y sus acciones no le son útiles o no aumentan su bienestar, y al contrario con sus acciones aumenta el bienestar de otro entonces se considera esclavo.

Hasta aquí podríamos decir que Spinoza piensa la libertad en el orden de los intereses particulares o desde una perspectiva ética, puesto que piensa a los hombres solo en tanto que individuos. Pero una vez hecho el pacto, se crea el orden de los intereses comunes, en ese orden instituido surge la libertad que podríamos llamar política, que en algunos casos podría entrar en contradicción con el mandato de libertad de los individuos en estado natural. No obstante, esta contradicción la resuelven los individuos en tanto que consideran que la razón para cumplir la ley, especialmente si la ley es absurda, reside en que el bien común redundaría en el bien particular. Este planteamiento muestra que para Spinoza el cumplimiento de la ley no se reduce a la obediencia por miedo ni a la pérdida del derecho de pensar de los individuos, sino que supone una comunidad donde se privilegia el ejercicio de la libre razón, en este sentido Smith es enfático al sostener que para Spinoza “la libertad sólo se alcanza en el interior de una comunidad de personas racionales” (Smith, 2007, p.191).

La gran diferencia con Hobbes reside en que el cumplimiento de la ley es la oportunidad que tiene el hombre para ser libre, lo cual quiere decir en la lógica del pensamiento de Spinoza que sólo en el Estado el hombre podría ser causa adecuada de sus propias acciones, y sólo en el Estado podría actuar para obtener utilidad. De ahí que el cumplimiento de la ley para Spinoza supondría no un sometimiento sino una liberación. No obstante, aún podríamos preguntarnos por qué el cumplimiento de la ley hace más libres a los hombres, y la respuesta tiene que ver con dos elementos que Spinoza considera fundamentales para la libertad.

En primer lugar la libertad supone que el individuo es causa adecuada de sus propias acciones. En el estado natural quizás los hombres puedan ser, efectivamente, causa adecuada de sus propias acciones. En segundo lugar supone que las acciones comportan utilidad para el agente, utilidad que como lo explicamos antes tiene que ver con el aumento del *conatus*. Ahora bien, Spinoza piensa que en el estado natural es muy difícil que los hombres puedan realizar acciones útiles porque en el estado natural el hombre solo se obedece a sí mismo y para lograr una acción útil se requiere de otros, la situación se torna más compleja si tenemos presente que en estado natural cada individuo emplea el derecho natural en contra de los demás, lo cual significa finalmente que el hombre vive solo en estado natural, por eso para Spinoza en estado de naturaleza el hombre no puede ser libre porque, como lo vimos antes, en el estado natural los hombres aún si actúan de forma racional no alcanzan la libertad, por esta razón, para Spinoza solo en una sociedad es posible la libertad, de esta forma se comprende mejor porque Gatens (1999) sostiene que la vida en comunidad no es una opción sino una necesidad.

Otra forma de pensar este cambio es mostrar que la libertad en estado de naturaleza es abstracta, mientras que la libertad en la sociedad es concreta; es real. En consecuencia la fuerza vinculante de la norma en Spinoza, a diferencia de Hobbes (*Leviatán*, XIV, 31), no se reduce al miedo también está relacionada con el deseo de libertad que tienen los hombres, ese deseo de libertad los lleva a obedecer tanto o con mayor fuerza las leyes del Estado que vivir en la soledad de acuerdo con su propio criterio.

De otra parte la libertad implica que el hombre sea causa adecuada, lo cual significa que aunque todos los hombres tienen afectos, no todos los hombres comprenden sus afectos, por lo tanto hay una diferencia entre los afectos que los hombres experimentan sin entenderlos y los que experimentan cuando los entienden. Por lo tanto, podemos concluir con Spinoza que “solo actuamos en tanto que entendemos” (E4P24). Balibar (2009) dirá al respecto que por eso no se puede separar la razón del comportamiento, y que en esto consiste el poder de la razón.

En su optimismo político Spinoza establece una condición para la libertad; obedecer. Esto no implica que Spinoza desconozca que existen Estados y gobiernos que no tienen como fin los intereses de la sociedad, y que sólo se preocupan del bienestar del gobernante, Estados absolutistas donde el miedo es la única posibilidad para que sus súbditos obedezcan la ley. Pero si, por un momento, hacemos abstracción de esos Estados, y si nos ocupamos solo de los Estados que se preocupan por alcanzar “la salvación del pueblo” (TTP, XVI, 195) es para destacar que en el Estado de Spinoza existe una alternativa para obedecer la ley a la obediencia por miedo, esto es, obedecer por libertad, lo cual parece un oxímoron pero en realidad es la figura que mejor expresa el pensamiento de Spinoza, sólo el hombre que obedece es libre, porque sabe que sólo puede ser libre junto a otros hombres libres, y para vivir junto a otros hombres

necesita de leyes que regulen sus relaciones⁶³. Un Estado que propicia que los ciudadanos obren libremente, lo cual implica que el soberano gobierna para el bien de todos, es un Estado libre, y sólo si cumple con este fin, que los hombres actúen libremente, es un Estado. Spinoza explica que cuando un hombre obedece a la autoridad suprema, y ésta gobierna para la salvación del pueblo, entonces esta obediencia es útil a cada hombre y a la comunidad, por esta razón deviene ciudadano libre.

5.6 La determinación del miedo

No obstante, no todos los hombres obran conforme a su razón, las acciones de la mayoría están determinadas por sus pasiones. Luego, si nos preguntamos cómo cumplen la ley los hombres que no son causa adecuada de sus propias acciones, de los que no buscan su propia utilidad, y que, en consecuencia, no comprenden la utilidad del cumplimiento de la ley encontramos que Spinoza no se ocupa de ellos en el TTP. Respondemos, de forma polémica, que no se ocupa de ellos porque en el TTP propone una reflexión de orden más normativo, y desde esa perspectiva solo se ocupa, según su criterio, del mejor régimen; la democracia, y en condiciones ideales, de hombres que son causa adecuada de sus propias acciones y buscan la utilidad de sus propias acciones, esto es, que obran conforme a su razón.

⁶³ En el siglo XX Castoriadis (1983) propone una inversión a la definición negativa de libertad, sostiene que la libertad de todo individuo empieza en el mismo lugar donde empieza la libertad del otro.

Sin embargo, esto significa que Spinoza tiene en cuenta que no todos los hombres actúan de acuerdo con su razón, y aunque no lo considere en el TTP en la *Ética* y en el TP sí reflexiona al respecto. En la *Ética* Spinoza explica ampliamente la diversidad humana, la explica desde su comprensión de los géneros de conocimiento, y de los concomitantes grados de libertad. Explica que, en el Estado, no todos los hombres obedecen porque comprenden que obedecer les es útil, a algunos hombres, la “multitud”, puesto que están determinados por sus pasiones para que obedezcan la ley es necesario someterlos por el temor. De otra parte, en el TP, en el que se propone un análisis desde el realismo político, tal como lo explica en el prólogo, tiene en cuenta las diferencias que planteó en la *Ética*, y propone que para los hombres que están determinados por sus pasiones se aplica las consideraciones que tiene Hobbes sobre el gobierno para todos los hombres.

Por lo tanto unos cumplen la ley porque comprenden su utilidad para la libertad y otros simplemente por miedo, pero el Estado tiene como uno de sus fines hacer que aun los que cumplen por miedo también cumplan la ley porque entienden su utilidad, de hecho este es uno de los principales fines que tiene el Estado para Spinoza lograr que todos los ciudadanos cumplan la ley por la utilidad de la ley, pues en la lógica de Spinoza esto es igual a que los hombres sean libres.

De esta manera podemos encontrar otro punto de convergencia y divergencia entre el pensamiento político de Spinoza y el pensamiento político de Hobbes. La política de Spinoza converge con la propuesta política de Hobbes respecto a la

fuerza vinculante de la ley, pero sólo como una política destinada a someter a quienes no obedecen la ley porque no entienden su utilidad, y en ese sentido el miedo es el mejor instrumento para obedecer. En cambio, Spinoza se distancia de Hobbes en cuanto piensa que algunos ciudadanos podrían obedecer por la utilidad de la ley, en lugar de obedecer por la reducción de comportamiento al miedo. Además, Spinoza propone que si bien, en el momento instituyente es necesario establecer esta diferencia, una vez instituido el Estado, éste tiene como uno de sus fines proponer los medios para que todos los hombres sean libres en sentido político.

El hombre que se guía por su razón se da cuenta que la única posibilidad que tiene para aumentar su potencia de actuar es “allí donde los hombres tienen derechos comunes” (TP, IV, 293). Así, aunque el Estado de Spinoza tenga características del Estado hobbesiano, sus visiones difieren de manera significativa. Es cierto que el sometimiento al poder por parte de la multitud, en la práctica, supone ceder gran parte de la autonomía de cada uno para poder “someterse plenamente al juicio del otro” (TP, IV, 293), lo cual parece ser contrario a la razón. Sin embargo, puesto que la razón busca aumentar el *conatus*, en la ponderación⁶⁴ de los dos estados, encuentra que en el primero el hombre es mucho más susceptible de vivir sometido a las pasiones, lo cual contradice a su razón, y por lo tanto decide asociarse.

⁶⁴Una explicación aclaratoria de la ponderación del *conatus* la hace Chaui cuando sostiene que: “El *conatus*, calcula riesgos, ganancias y pérdidas de su fuerza, y en ese cálculo siempre busca lo que lo fortalece y escapa de lo que lo debilita. En términos afectivos, la *cupiditas*, bajo la acción de lo útil, escoge un bien a un mal; entre dos bienes, escoge el mayor, y entre dos males, el menor” (Chaui, 2009, p.188).

Para Spinoza es indudable que la razón aconseja la libertad y la paz, y esto sólo se obtiene en el Estado si se respetan los derechos comunes, cumpliendo las leyes. Teniendo en cuenta estas condiciones, Spinoza considera que sólo cuando el hombre se guía por la razón, y cuanto más se guíe por la razón el hombre es más libre que en la soledad o es más libre que cuando es determinado por sus pasiones. De esta manera nadie puede llamarse libre, y actuar en contra de los demás, ni un Estado tampoco puede llamarse libre si no garantiza el bienestar común de todos los hombres.

5.7 El soberano

Puesto que en Spinoza los hombres pactan para ser más libres y no como en Hobbes para evitar la muerte violenta, entonces cambia la justificación por la que los ciudadanos suscriben el pacto y la justificación que obliga a obedecer las leyes del Estado, y a las supremas potestades. Desde la perspectiva del soberano, en la política de Spinoza, también se registra un cambio en la forma de gobernar de las supremas potestades, pues se espera que dirijan los asuntos públicos con el interés de satisfacer el bien común, y con un criterio racional que les permita comprender que legislar y gobernar para el bienestar común posibilita el cumplimiento de las leyes, y se espera que de esta manera evitara el riesgo de la oposición de los ciudadanos, que para Spinoza puede llegar incluso a la rebelión. En consecuencia, no sólo por el bienestar de los ciudadanos, sino por la seguridad de los propios gobernantes, y para evitar una posible rebelión de los ciudadanos

las supremas potestades no se exceden en sus exigencias, puesto que saben que pueden perder la suprema potestad⁶⁵.

En el TTP Spinoza supone que, en condiciones ideales, los gobernantes al gobernar de acuerdo con la razón, de la misma manera que obedecen los ciudadanos las leyes, de acuerdo con la razón, realizan el fin del Estado, a saber, la libertad para los hombres y la Paz en el Estado. En cuanto al gobierno en una democracia, Spinoza, al igual que Locke, cree, de forma muy optimista, que un gobierno colegiado es la mejor garantía para evitar los excesos. Considera que cuanto más numerosa sea la asamblea más difícil será llegar a un acuerdo sobre un absurdo (TTP, XVI, 194/10)⁶⁶. Supone que si el sentido de la asamblea es buscar la paz y la concordia para la sociedad, cuando la asamblea se aparta de este fin, la asamblea pierde su sentido y con esto se termina la democracia⁶⁷, de facto.

Haciendo abstracción del contenido de la argumentación de Spinoza y concentrándonos solo en la forma de su argumentación, en este caso de la realización del fin del Estado, Spinoza presenta un modelo de argumentación

⁶⁵ Pero en el TP Spinoza problematiza la situación puesto que plantea que la democracia no es el único régimen que existe y que ni todos los ciudadanos ni todos los soberanos obran conforme a la razón, lo que hace más complejo explicar la refundación de la pertenencia al Estado.

⁶⁶ La institución de una asamblea numerosa como criterio de protección contra la corrupción política es un principio que cuenta con cierta aceptación en el siglo XVII, Locke (1990), por ejemplo, en el Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil sostiene la misma idea.

⁶⁷ Luego la democracia no se reduce al mero ejercicio de elección mediante voto, para Spinoza las acciones sólo tienen sentido si alcanzan el fin, si la asamblea legisla algo absurdo, y no se preocupa del bienestar común (que es el fin del Estado) no es una mala democracia, no es democracia. Es interesante este planteamiento para leer nuestra realidad puesto que muchas llamadas democracias sólo conservan de las democracias el momento técnico de la votación, algunas no tienen fin y otras confunden el fin.

teleológico en el que la realización de la acción depende del cumplimiento del fin de la acción. Spinoza considera que las acciones determinadas por un fin, solo tienen sentido si cumplen el fin. En el caso que estudiamos el fin del Estado democrático es obtener la libertad, la paz y la concordia. Si la democracia alcanza o al menos se esfuerza por alcanzar ese fin es democracia, de lo contrario aún si hay asamblea no hay democracia, luego el mero conglomerado de ciudadanos en el que cada uno busca sus intereses particulares no es suficiente para llamarse democracia, pues una democracia sin paz, ni libertad ni concordia no puede llamarse democracia. Esto muestra que la democracia para Spinoza no puede ser la sumatoria de “monadas” liberales.

Capítulo 6

Una Novedad: Multitud

6.1 Introducción

En torno al concepto multitud existe hoy una amplia discusión. Discusión que tiene su origen en los mismos textos de Spinoza, pues contrario a lo que proponen algunos filósofos (entre los que se destaca Negri por el rigor de sus tesis, tesis que someteremos a examen en la cuarta parte) en Spinoza no se presenta una única comprensión de multitud, por el contrario se presentan al menos dos concepciones de multitud. Para explicarlo procederemos de la siguiente manera: en primer lugar expondremos la concepción de “multitud” que Spinoza presenta en el *Tratado Teológico Político*, y posteriormente estudiaremos la concepción que tiene en el *Tratado Político*, finalmente propondremos nuestras conclusiones al respecto.

6.2 Multitud en el *Tratado Teológico Político*

En los primeros capítulos del TTP cada vez que Spinoza se refiere a la multitud, de forma muy breve por cierto, la critica porque, en general, está determinada por las pasiones o como lo explica Spector: “le terme de multitudine fait son apparition dans le TTP, mais sans apologie [et] de façon éminemment dépréciative” (2007, p.37). Pero cuando se refiere a los problemas para establecer un gobierno político estable Spinoza ya no sólo hace una breve alusión a la multitud sino que se detiene en una reflexión más minuciosa para explicar las características de la

multitud y su efecto político, para inferir de ahí, en consecuencia, cómo debe proceder el gobernante frente al peligro de la multitud (TTP, XVII, 202/30) .

De acuerdo con Spinoza la multitud se caracteriza porque al estar dominada por las pasiones no es gobernada por la razón y por lo tanto cambia constantemente, es decir, es variable. Además, en cuanto la multitud está determinada por las pasiones también es susceptible de incurrir en corrupción bien sea por la avaricia o por el lujo. De otra parte, cada individuo que participa de la multitud cree que sabe más que los demás, Spinoza sostiene que incluso llegan al extremo de pensar que lo saben todo, y que por lo consiguiente están en condiciones de decidir sobre lo justo o lo legal de acuerdo con su propio criterio o beneficio (TTP, XVII, 203/20).

Su ambición los conduce a despreciar a sus iguales y eso conlleva a que se resistan a dejarse gobernar por sus iguales. La pasión también los hace envidiosos; desean el mal del otro, y se complacen en él. Spinoza concluye que de la multitud solo surge el crimen, y que ese crimen se debe a las pasiones descontroladas: al deseo inmoderado de novedad, a la ira desenfrenada a la pobreza despreciada etc.

Spinoza también crítica la inconstancia de la multitud, y explica que tiene por causa un permanente descontento de la multitud con el presente, y con un deseo irracional de novedad. Además, explica Spinoza, se dejan llevar por la ira desenfrenada y le temen a la pobreza con desesperación. Para Spinoza la reunión

de todos estos rasgos, finalmente configuran al multitud para que sea propensa a toda clase de crimen sin temor a la ley ni mucho menos al Estado.

Cuando Spinoza presenta esta caracterización de la multitud, también ha explicado que un Estado se conserva por tres grandes factores: primero por la fidelidad de los súbditos, segundo por virtud de sus súbditos, es decir, por su capacidad de obrar de acuerdo con lo que aumenta su capacidad de existir, y tercero por la constancia de ánimo en cumplir las órdenes de sus súbditos. Frente a estos factores se pregunta: ¿cómo conservar la fidelidad de los súbditos de tal manera que se obtenga la mayor seguridad y progreso del Estado? Esta pregunta refleja la inquietud que tiene Spinoza respecto al riesgo que representa la multitud para cumplir los tres grandes factores de conservación del Estado, es en este contexto que Spinoza concluye que “el Estado se encuentra más amenazado por sus propios ciudadanos, que por sus enemigos” (TTP, XVII, 203/30). Balibar explica que aún si el Estado se enfrenta con otro Estado, es decir, aún en el caso que enfrente un enemigo exterior más potente, lo que explica en última instancia la disolución del Estado “es el desarrollo de los antagonismos interiores que corrompen las instituciones y el desencadenamiento de las pasiones de la multitud” (Balibar, 2011, p.55)

Spinoza procede con cautela: primero se concentró en comprender las razones que tienen los hombres para pactar y obedecer la ley, lo cual se explicó más arriba, segundo, una vez instituido el Estado, estudia las mejores condiciones para la conservación y estabilidad del Estado o lo que es lo mismo las condiciones que

garanticen de la mejor manera las expectativas de los súbditos, y tercero comprende que primero es menester estudiar los peligros que enfrenta el Estado para evitarlos, y así responder a la pregunta por la estabilidad del Estado.

Después de examinar las condiciones por las que Spinoza desconfía de la multitud examinemos cómo estas características pueden poner en riesgo la Estabilidad del Estado. La inconstancia es el primer gran riesgo que Spinoza encuentra en el comportamiento de la multitud, y considera que deviene riesgo para el Estado puesto que no se puede confiar en la fidelidad de la multitud al Estado, puesto que el comportamiento de la multitud no es resultado de una decisión racional sino de los afectos, cuando el comportamiento de la multitud es determinado por el lujo, la avaricia, la ambición etc. Determinada por las pasiones, la multitud, fácilmente, incurrirá en la desobediencia de la ley⁶⁸. Spinoza también infiere que el riesgo para la conservación y estabilidad del Estado se incrementa cuando el gobernante también se comporta como la multitud, es decir, cuando un gobernante se deja llevar por sus pasiones al igual que la multitud supone un riesgo mucho mayor que el comportamiento de los súbditos.

Aunque la extensión parecería ser el rasgo distintivo de la multitud, no es una categoría solo porque está compuesta por muchos miembros sino, y especialmente, porque se dejan llevar por las pasiones. Al pensar en aquellos individuos que se dejan llevar por sus pasiones también quedaría incluida una

⁶⁸ Chaui destaca que la multitud siempre está precedida por un adjetivo: feroz, furiosa, inconstante etc. que se describe como inestable, variable, en conflicto constante por afectos contrarios, y que obra siempre de acuerdo con su propio criterio (Chaui, 2013, p.12)

minoría, por ejemplo la minoría de los teólogos a los que considera Spinoza parte de la multitud, y ahora también la minoría de los políticos. Por lo tanto, no es por ser súbditos que la multitud pone en riesgo al Estado, pues los gobernantes también podrían actuar como la multitud en contra del Estado, sino por todas las características que configuran el comportamiento de la multitud.

Otro riesgo que supone la multitud para el Estado, como lo explicó Spinoza, está asociado a otro efecto de los afectos. Los afectos también inducen a los hombres a creer que cada uno tiene la razón frente a los demás. Esta creencia implicará, con toda seguridad, un enfrentamiento entre todos, pues cada uno querrá imponer su criterio respecto a lo justo y lo legal, de acuerdo con lo que le reporte mayor beneficio, y procederá así sin tener en cuenta la repercusión que sus decisiones o acciones representen para los otros. Además, la presunción de poseer toda la razón también conlleva a que los individuos, no solo se enfrenten entre sí, sino que se enfrenten con el Estado, que se opongan o se resistan a obedecer la legislación decretada por el Estado (TTP, XVII, 203/20), incluso hasta llegar al extremo de desconocer la ley y la legitimidad del gobernante.

En este sentido la multitud es un riesgo para el Estado porque los individuos que la conforman solo quieren alcanzar su propia utilidad sin tener en cuenta las consecuencias que eso signifique para los demás. Para Spinoza es claro que los hombres deciden en función de lo que les es más útil o bien determinados por sus afectos o bien de acuerdo con su propia razón, pero los individuos que conforman la multitud, que sólo buscan su propia utilidad y que siguen sus pasiones, no

comprenden que el bienestar común también es un componente de su propio bienestar, y esto les impide devenir a los individuos de la multitud en verdaderos sujetos políticos.

Spinoza explica que cuando los individuos de la multitud obran de tal forma que caen en el engaño de suponer que cada uno tiene la razón, y que, en consecuencia, quieren imponerse sobre los otros o no quieren permitir que otro los gobierne, se debe a que las pasiones hacen que envidien el bienestar ajeno, y que en cambio deseen y se complazcan con el malestar de los demás. La manipulación es otra característica que Spinoza considera peligrosa para la conservación y estabilidad del Estado (TTP, XX, 244/30). Por experiencia propia Spinoza comprende que la multitud puede ser influenciada de tal manera que terminará haciendo algo sin saber por qué lo hace, por ejemplo hacer que la multitud obedezca o no la ley por miedo pero sin saber por qué.

El mismo Spinoza padeció el maltrato y la persecución de la multitud. La multitud empezó a perseguirlo y a insultarlo, supuestamente, por los planteamientos de sus escritos, no obstante Spinoza sabía, y así lo explica en el TTP, que esta persecución fue una estrategia que emplearon los censores para poder tomar una decisión, en apariencia avalada por la comunidad. Spinoza comprende que de la misma manera la multitud puede ser manipulada para que se oponga al Estado sin que entienda por qué se opone.

6.3 Estrategia del gobernante para someter a la multitud

Ante la certeza de que el Estado se encuentra más amenazado por sus propios ciudadanos, por la multitud, que por cualquier enemigo externo, Spinoza presenta una estrategia para afrontar este riesgo (TTP, XVII, 203/30). Propone que el gobernante debe convencer a la multitud que es superior a la multitud, es decir propone que el gobernante rompa con el principio de igualdad ante el que se resisten los individuos de la multitud.

Spinoza recuerda la estrategia de Moisés para convencer al pueblo judío, pues sin ser, de facto, superior al resto del pueblo judío logra convencerlos de que lo es. Spinoza insiste en esta estrategia de empoderamiento en varios de sus escritos (TP, TTP, Ética), aunque la corrobora con otros casos similares, que obtiene de sus lecturas de los historiadores romanos (Tácito y Tito Livio), y de su interpretación de las Escrituras.

La estrategia del empoderamiento, en su versión teológica, exalta la figura del gobernante de tal manera que al entendimiento de los ciudadanos aparezca como descendiente de los dioses (esta estrategia fue una práctica muy usual en la edad media y de hecho Spinoza, como lo explicamos en la primera parte, la crítica en el apéndice de la primera parte de la Ética). En cuanto los súbditos conciben a sus gobernantes de un linaje divino, ya no los conciben como iguales, y se dejan gobernar, con esto Spinoza comprende que lo que podríamos llamar un rasgo de la psicología de la multitud: la resistencia a someterse a un par, tiende a convertirse

en sometimiento cuando alguien se hace pasar por superior, superioridad que si bien en este caso es teológica (TTP, XVII, 205/10) también puede ser racional. Esta estrategia les permite a los gobernantes, aunque no completamente, ganarse la fidelidad de los súbditos y lograr la conservación del Estado.

No obstante, podríamos preguntarnos, otra vez, ¿por qué, si Spinoza expone una política de la libertad, propone una estrategia de gobierno, que parecería una estrategia de Maquiavelo más que una estrategia de Spinoza?. Una respuesta que podríamos plantear tiene que ver con el lugar que ocupa la reflexión en torno al empoderamiento de los gobernantes. Spinoza presenta su estrategia de empoderamiento justo después de explicar el comportamiento de la multitud y el riesgo que representa para el Estado. Ha explicado que la multitud está determinada por las pasiones, y que sólo por las pasiones puede ser gobernada. En consecuencia la estrategia del empoderamiento es una estrategia de control de la multitud puesto que representa el mayor peligro para el Estado, y puesto que conservar el Estado es la mayor utilidad que pueden tener los ciudadanos aún si no lo comprenden, en el cálculo de elegir entre dos bienes el mayor o entre dos males el menor, Spinoza concluiría que esta decisión es el mal menor.

6.4 Inferencias de la multitud en el *Tratado Teológico Político*

Spinoza, en el TTP, posee una concepción negativa de la multitud, en síntesis, Spinoza concibe la multitud como un riesgo para la estabilidad y la conservación del Estado o como lo propone Balibar; “la multitud no solo es peligrosa para los

gobernantes, sobre todo es peligrosa para sí misma” (Balibar 2009, p. 39). Ante el peligro que supone la multitud para el Estado, Spinoza opone al comportamiento de la multitud el comportamiento de individuos racionales que obran de acuerdo con su propia razón, y que en ese sentido, son causa adecuada de sus acciones y por lo tanto libres y fundamento del Estado. En cambio, no deja de explicar que la multitud se deja llevar por sus pasiones, es inconstante y manipulable, no es causa adecuada de sus acciones y por lo tanto no es libre. Luego no puede participar en el momento instituyente, y es un error pensar que contribuye a conservar el Estado instituido.

Para terminar esta parte, por negación de las características de la psicología de la multitud, podríamos esbozar algunos rasgos del ciudadano, que más le convienen al Estado. Se parte de que el ciudadano no está determinado por sus afectos y en cambio es causa de sus acciones, puesto que actúa conforme a su razón, lo cual lo hace confiable porque no es inconstante y cumple su palabra (*pacta sunt servanda*). La indiferencia frente a los afectos lo libera de excesos; avaricia, riqueza, miedo a la pobreza, de esta forma el riesgo de corrupción en caso gobernar disminuye.

De otra parte, el uso de su razón dispone a los individuos para la deliberación, para entrar en discusión con los demás, y para estar dispuestos a aceptar conclusiones aún si no son las propias, lo cual implica que adquieren una capacidad de reconocimiento de los demás como iguales. En conclusión podríamos decir que cuando los ciudadanos viven de esta manera no son

enemigos para el Estado, y en cambio contribuyen a su conservación porque entiende que la vida en el Estado es la mejor opción para obtener la mayor utilidad.

6.5 Multitud en el *Tratado Político*

La multitud es la expresión de la voluntad de un gran número de ciudadanos, o como lo explica Atilano Domínguez en la nota 199 de su traducción del TP, “es el poder de la suma de un número demasiado elevado de individuos” (Spinoza, 2010, p.181), poder que se decanta cuando los individuos logran obrar como un solo cuerpo y una sola mente, y en consecuencia actuar de forma libre, en cambio si la multitud es sometida pierde su carácter unitario y su fuerza política.

Desde el comienzo del TP se puede ver que el concepto que tiene Spinoza de la multitud ha cambiado respecto a lo que había defendido en el TTP. En primer lugar en el TP la multitud es considerada como fundamento del derecho del Estado (TP, III, 285), en segundo lugar Spinoza destaca que en tanto que fundamento político la multitud se comporta como “una sola mente”, es decir, como lo hemos explicado antes, que tiene un comportamiento ordenado. Esto muestra que en el TP la multitud se concibe de un modo distinto al TTP “gracias a la ontología, la física y la sicología de los afectos”, y al concebir la multitud como una sola mente ya no necesita del pacto para fundamentar la unidad política (Chauí, 2013, p.13).

Bajo la premisa de que “el poder humano debe ser valorado no tanto por la robustez del cuerpo como por la fortaleza del alma” (TP, II, 280/18) se comprende que la consideración de Spinoza de la multitud como “una sola mente” también es el fundamento de la autonomía del Estado, con lo cual Spinoza quiere mostrar que la fuerza instituyente de la multitud no está dada por la fuerza física sino por la capacidad de actuar conforme a la propia razón. En este sentido, Ezguerra comenta que “el poder del Estado en Spinoza no es distinto del poder de la multitud que lo constituye. Es poder constituyente” (Ezguerra, 2007, p. 220). De ahí que para Spinoza el poder del Estado no resida en su fuerza física, sino en su capacidad de actuar como una sola voluntad (TP, III, 288/10), cuando los individuos son capaces de unir sus voluntades y actúan como “una sola mente”. Pero cuando no es así, la sociedad se le impide actuar de forma autónoma, lo cual sucede, de acuerdo con Spinoza, especialmente cuando la sociedad tiene motivos para temer o ha sido sometida por la fuerza, se pone en riesgo la existencia del Estado.

Así como Spinoza expuso en el TTP la caracterización de la multitud en tanto que un peligro para el Estado, en el TP expone las características que le permiten confiar en el poder instituyente de la multitud libre. En primer lugar cabe destacar que Spinoza explica que considera la existencia de una segunda forma de multitud, una multitud política, de ahí que ya no se refiera a la mera multitud sino a la “multitud libre” (TP, V, 296/18). Spinoza explica que para instituir un Estado autónomo y estable, éste debe ser el resultado de la decisión de la multitud libre y no del sometimiento por la fuerza o por el miedo de la multitud.

La multitud libre, que es fundamento del Estado se caracteriza porque actúa más por la esperanza que por el miedo, procura cultivar la vida y la vida para sí de cada individuo. En cambio, la multitud sometida actúa determinada más por el miedo que por la esperanza, se conforma con evitar la muerte y aunque vive, su vida no es para sí sino para quien le ha sometido. Todas estas características muestran que esta segunda multitud es diferente a la primera, fundamentalmente, porque no es esclava (TP, V, 296/20).

De otra parte, si tenemos en cuenta lo que implica la libertad para Spinoza, a saber, que el agente es causa adecuada de sus propias acciones, que actúa de acuerdo con su propia razón, y que por lo tanto solo hace aquello que aumenta su capacidad de existir, es decir, que obra en función de su *conatus*, entonces podemos concluir que los individuos que participan de la multitud libre son libres, y que, por consiguiente, podemos concluir que la multitud libre, en cuanto se comporta como “una sola mente”, también comparte estas mismas características de un individuo libre.

En el capítulo VII del TP Spinoza reflexiona en torno a la fundamentación de la monarquía, y profundiza en un tema que había insinuado en el TTP. Descubre un engaño de empoderamiento que suelen emplear los nobles, los aristócratas y los políticos para investirse de cierto aire de superioridad respecto a la multitud. Spinoza descubre que ese engaño no es reciente pues encuentra los historiadores romanos daban cuenta de ese engaño, pues en sus crónicas sostienen que la multitud, que está conformada por la plebe, posee todos los vicios: “no tiene

moderación, sirve con humildad o domina con soberbia...no tiene verdad ni juicio etc.” (TP, VII, 319/22).

No obstante, Spinoza advierte que “nos dejamos engañar por el poder y la cultura” (TP, VII, 319/30), puesto que de esta forma se invierte la realidad, de tal manera que los individuos concluyen que lo que es común a todos no es de todos sino de una parte. Ante este engaño Spinoza argumenta que, “como hemos dicho, la naturaleza es la misma en todos” (TP, VII, 320/10). Por lo tanto, no es que la plebe no tenga vicios, sino que los nobles, los sacerdotes, los aristócratas y los políticos también los tienen, y por eso también gobiernan con soberbia. Spinoza piensa al respecto “si se enorgullecen los hombres con el nombramiento por un año, ¿qué no harán los nobles, que tienen siempre en sus manos los honores?” (TP, VII, 319/35).

Finalmente, Spinoza cita a Terencio para explicar que el poder del engaño no solo invierte la capacidad que tienen los hombres para leer la realidad, también afecta el juicio de los hombres hasta llevarlos juzgar el mismo acto de forma distinta de acuerdo con quien lo haya ejecutado. Althusser (en el análisis del apéndice de la primera parte de la *Ética* sostiene que cuando Spinoza denuncia estos cambios de juicio, en realidad propone una primera comprensión, aunque incompleta, de lo que Marx denominará ideología.

6.6 Inferencias de la *multitudo libre* en el *Tratado Político*

La comprensión del comportamiento de la multitud en el TP, que actúa de forma libre, permite ver que no tiene ninguna relación con la multitud que Spinoza criticó en el TTP. De aquí se puede concluir, tal como lo expone Spinoza, que existen dos formas de multitud, la diferencia fundamental como o explica Chaui reside en que mientras en el TTP Spinoza no establece diferencia entre plebe y multitud, en el TP sí lo hará (Chaui, 2013, p.12). Otra diferencia entre las dos concepciones de multitud reside en que mientras en el TTP Spinoza critica el comportamiento de una multitud esclava que sólo está interesada en sobrevivir porque ha sido sometida por el miedo, en el TP Spinoza tiene una concepción completamente novedosa en la que la multitud deja de padecer, e interviene activamente en la política, en la institución del Estado político, y que por lo tanto es una multitud libre. En esta segunda concepción la multitud deviene, efectivamente, agente político, que no se preocupa solo por satisfacer los intereses particulares sino que se comporta “como una sola mente”, es “conducida por el mismo pensamiento, y esa unión de las mentes no puede ser concebida si la Ciudad no tiene por objeto realizar aquello que se espera útil según lo que la razón enseña a todos los hombres” (TP, III, 284/30).

Llama la atención que Spinoza no haga el menor comentario respecto a su cambio de opinión de la multitud entre lo que escribió en el TTP y lo que escribió en el TP, que no explique por qué cambió su concepción, y que sólo plantee el cambio, por cierto muy radical, respecto al concepto de multitud que expone en el TTP.

Moreau, en un intento de explicar este silencio, da cuenta del ejercicio metodológico o procedimental de Spinoza. En su análisis considera que Spinoza crea conceptos y categorías pero que en el decurso de su actividad creativa, Spinoza no tuvo tiempo para reflexionar al respecto; “sans toujours prendre le temps de les expliciter ou de les thématiser” (Moreau, 2002, p. 78), por lo tanto podríamos concluir que Spinoza no tuvo tiempo de explicar por qué cambio de opinión, además si tenemos en cuenta que el TP es un obra inconclusa podríamos comprender mejor su silencio.

Pensamos que una segunda explicación del silencio de Spinoza se dirige al sentido del pensamiento político de Spinoza más que a su procedimiento. En esta explicación tenemos en cuenta dos premisas. La primera premisa parte del engaño del poder y la cultura, que convence a los hombres de que solo la plebe posee vicios y que los nobles no los tienen. La segunda premisa la obtenemos de una interpretación entre líneas, de acuerdo con esta la explicación a partir del engaño podríamos inferir que Spinoza se da cuenta que aún él ha incurrió en el engaño, y que ese engaño se refleja en el TTP cuando expone sus ideas para comprender el carácter vicioso de la multitud. Este engaño sería el resultado de lo que Yebra considera el pensamiento moderno que precede y que hereda Spinoza, que había caracterizado la multitud solo de “un modo negativo, acusando la falta de orden a una multiplicidad de sujetos” (Yebra, 2013, p.323). Podríamos decir que una vez que Spinoza se da cuenta del engaño, comprende que la crítica a los vicios e incapacidades de los hombres no sólo aplica a la multitud en particular, sino a todos los hombres, razón por la cual puede concluir que, en efecto, todos

los hombres y no solo la “plebe”, que conforma la multitud, representarían un riesgo para la conservación y Estabilidad del Estado.

De otra parte, como lo concluye acertadamente Ramos-Alarcón, la acción de la multitud libre permite la realización del fin del Estado que, como lo hemos explicado antes, consiste en instituir un Estado en paz, seguro y libre (Ramos-Alarcón, 2007, p.548). De esta manera la multitud libre se vuelve causa y fin del Estado, y de esta forma podemos entender por qué Spinoza cambió su concepción de la multitud.

En fin, la multitud libre deviene fuerza constituyente del Estado, con esta comprensión de la multitud libre, como fuerza política en la que los deseos de los individuos, guiados por la razón, convergen en un sólo fin, Spinoza plantea una ruptura con el pensamiento clásico contractualista, del que aún en el TTP es heredero. Este cambio en la concepción de multitud le permite a Spinoza explicar cómo se “constituye en sujeto político, sin que sea necesario recurrir al concepto de contrato” (Chauí, 2004, p. 121). Spinoza, al postular la multitud libre como sujeto político constituyente, ya no acepta la idea del contrato ni sus implicaciones, es decir, la constitución del Estado y la constitución de un poder soberano en términos de transferencia absoluta de derechos. De esta forma podemos comprender que la originalidad de Spinoza, al estudiar la multitud, consiste precisamente en que asume la multitud como el objeto central de su reflexión política, pues, como lo explica Balibar “Spinoza busca la explicación de las causas

y de la lógica propia de los movimientos políticos” (Balibar, 1989, p.106), y esas causas y esas lógicas las encuentra en la multitud.

En este último capítulo hemos mostrado que multitud adquiere, para Spinoza, la fuerza de una categoría política en torno a la cual establece una amplia reflexión. También hemos expuesto que esa reflexión conduce a Spinoza a un cambio en su concepción de multitud entre lo que expone en el TTP, y el TP, y que ese cambio le permite, contrario a lo que solían pensar los filósofos de su época, comprender que la multitud tiene fuerza política, y que su fuerza política proviene de la unión de fuerzas y entendimiento. No obstante, por ahora llegamos hasta aquí con nuestra investigación de la multitud, pero lo hacemos intencionalmente porque en la cuarta parte cuando confrontemos la comprensión que tiene Negri de multitud nos remitiremos a lo que hemos expuesto en este capítulo, y avanzaremos en nuestro análisis de multitud.

CUARTA PARTE

La Actualidad de la Filosofía Política de Spinoza

Capítulo 7.

¿Spinoza es Materialista?: Una Crítica al Concepto de Multitud de Negri

7.1 Exordio en torno a las investigaciones de la política de Spinoza

Pensamos la actualidad de la filosofía política de Spinoza desde dos enfoques. Un primer enfoque hermenéutico, que postula hipótesis respecto a la interpretación más próxima al pensamiento político de Spinoza hoy, en este sentido la actualidad se refiere a la actualidad de las investigaciones políticas de Spinoza. El segundo enfoque va más allá de la interpretación e indaga en torno a la vigencia del pensamiento de Spinoza, es decir, examina de qué manera Spinoza se puede tomar como un interlocutor válido para las discusiones políticas actuales. Ahora bien, de las múltiples discusiones en las que puede intervenir Spinoza en la actualidad, nos interesa destacar solo una, en particular. De acuerdo con estos intereses en esta cuarta parte tendremos tres capítulos. Primero examinaremos, de forma crítica, dos interpretaciones actuales de Spinoza con las que no estamos de acuerdo, y posteriormente consideramos la interpretación, que a nuestro juicio, se ajusta mejor al pensamiento de Spinoza.

De un parte, examinamos las interpretaciones que ven a Spinoza como un filósofo proto-materialista, que lo leen como un filósofo que se adelanta y pone las bases

para la filosofía de Marx. De otra parte, seguimos las interpretaciones que leen a Spinoza como un precursor del pensamiento liberal, que lo leen como un filósofo que exalta los intereses particulares, y lo presentan como participe de la misma tradición de Hobbes, Locke y Mill. En el noveno capítulo planteamos que Spinoza no se puede clasificar en términos absoluto ni como liberal ni como materialista, pues su reflexión presenta algunas particularidades, muy originales por cierto, que impiden esta clasificación. Pensamos que la política de Spinoza puede concebirse como síntesis de las lecturas materialista y liberal, y en ese sentido podrían concebirse como un pensamiento político más próximo a la propuesta republicana. Esta discusión nos permite pasar, en el noveno capítulo, a lo que consideramos uno de los aportes más pertinentes de Spinoza para una de las discusiones más recientes en filosofía política, a saber, la participación política por medio de la democracia deliberativa.

7.2 Introducción

Negri se inscribe en la tradición hermenéutica francesa, que ha vuelto a estudiar a Spinoza desde mediados del siglo XX. Se inscribe en la tradición de Althusser (2008), Gueroult (1968), Matheron (1971), Moreau (2005), Macherey (1992), Deleuze (1975), y Balibar (2009), es decir, su horizonte interpretativo destaca de Spinoza su crítica a la filosofía y a la política. Ha escrito innumerables artículos sobre Spinoza y cuatro grandes obras, de las cuales dos de carácter exegético: *La Anomalía Salvaje* (1993) y *Spinoza subversivo* (2002). Una respecto a sus intereses políticos en la que recurre a una categoría de Spinoza para dar

fundamento a los movimientos sociales; “multitud” (2005), y una última en la que vuelve a hacer un análisis de la filosofía de Spinoza: *Spinoza y nosotros* (2011).

Intentar un análisis exhaustivo de las investigaciones de Negri en torno a Spinoza es una labor que supera los intereses de este trabajo, y que, además, supondría, y merece, la dedicación de una investigación propia. Por eso delimitamos nuestro interés, respecto al estudio de la hermenéutica de Negri, al marco de nuestra investigación de la política de Spinoza. En este horizonte, queremos examinar la comprensión que tiene Negri de la categoría spinociana de “multitud”, y cómo articula esa comprensión en la geometría política de Spinoza, para lo cual seguiremos los argumentos que consideramos más pertinentes, y que se encuentran dispersos en sus obras.

En nuestra investigación partimos de la hipótesis de que Negri incurre en un uso unilateral de la categoría “multitud”. Pensamos que Negri no da cuenta de la discusión que, al interior mismo de las obras de Spinoza, como lo explicamos en sexto capítulo, existe en torno a la categoría multitud. Nos atrevemos a plantear que en su interpretación de “multitud” Negri pretende que el concepto se ajuste a sus intereses políticos⁶⁹, y que al hacerlo se aleja de la propuesta de Spinoza.

⁶⁹ Respecto al período de las investigaciones que estudiamos de Negri, y corriendo el riesgo de los resúmenes podríamos decir que el gran problema político que piensa Negri es la desaparición de los Estados nación y el surgimiento de un nuevo poder, el surgimiento del imperio global, y que este imperio global, tal como se explica desde lo que se ha denominado biopolítica, tiene por objeto el poder sobre la vida, y que ese nuevo poder nos ha sometido a un estado permanente de guerra (Hardt y Negri, 2000). En ese horizonte de excepción y de guerra Negri considera que la multitud es el sujeto constituyente de un nuevo orden, capaz de derrocar el imperio y de erigir una democracia real y global (Negri, 2004)

Partimos del análisis que hemos hecho de multitud en el capítulo sexto. En este capítulo hemos expuesto nuestra interpretación de multitud, de acuerdo con lo que Spinoza explica en el TTP y en el TP. De esta forma, nuestra crítica toma como punto de partida lo ya expuesto para concentrarnos ahora en el análisis de la propuesta de Negri, por lo tanto nos remitiremos a lo planteado en el capítulo sexto como argumento en nuestra discusión con la interpretación de Negri.

Nuestro diálogo con la interpretación de Negri respecto al pensamiento político de Spinoza lo exponemos en tres momentos. En primer lugar nos ocupamos de los puntos en las que coincidimos con Negri, después, planteamos los puntos en los que nos apartamos de su interpretación, y exponemos las razones de nuestra crítica. Finalmente, con la ayuda de Althusser, explicamos que si bien se leyó a Spinoza como un filósofo materialista, incluso como un antecesor directo de Marx, no se puede concluir que Spinoza sea un filósofo materialista.

7.3 Puntos de acuerdo

No podemos empezar esta crítica a Negri sin reconocer que hizo un gran aporte a las investigaciones de Spinoza, y que lleva más de treinta años dedicado al análisis del pensamiento político de Spinoza. Teniendo presente este recorrido de Negri, quisiera establecer, en primer lugar, los puntos que considero más relevantes, y con los cuales coincido, de su análisis del pensamiento de Spinoza. De otra parte, también es pertinente tener en cuenta que, aún si Negri realizó estudios concentrados en Spinoza, en general Negri lee a Spinoza no con un

propósito meramente exegético o hermenéutico, de hecho estableció fuertes discusiones con los filósofos que tomaron esta opción. En cambio, Negri interpreta a Spinoza con el interés de fundamentar sus investigaciones políticas en torno a problemas vigentes como la democracia radical.

Destacamos que las investigaciones de Negri se inscriben en una corriente de investigaciones que demuestran que Spinoza no es un filósofo político de segundo orden, que se limitó a repetir lo que ya había planteado Hobbes o incluso Maquiavelo. Sino que, en los orígenes del pensamiento político de la modernidad, la filosofía de Spinoza se presenta como una excepción más que como una continuidad respecto a lo que los filósofos de su época planteaban, y que por lo tanto merece un estudio propio y no sucedáneo al pensamiento de Hobbes.

“Multitud” es una de las categorías centrales en el pensamiento político de Negri, y lo fundamenta en la política de Spinoza. Negri explica, de forma acertada, que la originalidad del pensamiento de Spinoza le permite comprender “multitud” de una forma nueva y no solo en términos negativos como lo había hecho la tradición. La multitud solía entenderse en tanto que “falta de orden de una multiplicidad de sujetos” (Yebra, 2013, p. 323), Spinoza, en cambio, descubre un sentido afirmativo de “multitud”, y de esta manera, le confiere el poder constituyente, por eso explica “si la multitud es un conjunto de singularidades agentes, la potencia constituyente no puede ser más que el telós común de la multitud” (Negri, 2004 A, p.127)

Respecto al poder constituyente, también estoy de acuerdo con la interpretación de Spinoza, que sostiene que la constitución del Estado no implica una transferencia de derechos o una pérdida de derechos como solía plantearse en las teorías contractualistas⁷⁰. En la *Anomalía Salvaje* (1993), Negri propone que Spinoza se opone a la idea del iusnaturalismo cuando sostiene que no hay “un traspaso de derechos, sino solo un desplazamiento de potencias” (Negri, 1993, p.141), y de esta manera establece una ruptura con las teorías contractualistas que defendían, que una vez constituido el Estado, la imposibilidad del pueblo para ejercer control político, para exigir la restitución de sus derechos o para apelar a la rebelión. Por lo tanto, estamos de acuerdo con la interpretación que propone Negri desde la *Anomalía Salvaje* (1993), y con sus interpretaciones que leen el poder del pueblo como un poder sin límites y sólo fundado en la voluntad del mismo pueblo.

Con la propuesta de Spinoza se plantea entonces, como lo explica Negri, una democracia radical, que es constituida por la autonomía de los individuos que conforman “multitud”, que además legitiman su propio derecho natural. “El carácter revolucionario de la propuesta de Spinoza consiste en la conjugación entre el concepto de democracia y un iusnaturalismo radical y constructivo” (Negri, 1993, p.37). Esta concepción de democracia sustentada en un poder corporativo muestra que es posible pensar la democracia de una forma no liberal, es decir, sin pensar que cada individuo solo busca satisfacer sus propios intereses, en esa medida se puede comprender por qué el poder corporativo de la democracia es

⁷⁰ En el capítulo 5 también presentamos el matiz que le da Spinoza al pacto en cuanto que los hombres al pactar no pierden sus derechos.

comprendido por Spinoza como multitud. Al respecto, en palabras de Negri y citando el *Tratado Político* sostiene “que es una democracia que funda un hacer colectivo en el desarrollo de las potencias individuales” (Negri, 1993, p.42)

Estamos de acuerdo con la interpretación de Negri que propone que Spinoza somete a crítica el estudio de la democracia para que ésta no sea manipulada de acuerdo a los intereses particulares o en otras palabras para que la legitimidad de la democracia no se dé por algo externo a ella misma. Negri, en términos más próximos a la filosofía de Marx, sostiene que cuando Spinoza se aparta, denuncia y crítica los esfuerzos exógenos para legitimar la democracia “funda una forma no mistificada de la democracia” (Negri, 1993, p.14).

Quisiéramos terminar esta brevísima presentación de los lugares del pensamiento de Negri con los que coincidimos, subrayando e insistiendo que la hermenéutica de la política de Spinoza, que elabora Negri, acierta al destacar que Spinoza plantea una opción para pensar la democracia que no esté determinada por los principios liberales. Estamos de acuerdo en cuanto Negri se aparta de la comprensión de la democracia como el lugar de confrontación de los intereses particulares frente los intereses comunes, y donde se privilegia los intereses particulares.

De esta manera, queremos plantear que no estamos, totalmente, en desacuerdo con la hermenéutica de la filosofía política que propone Negri, pero que si consideramos que los intereses de Negri, como lo explicamos en la nota 68, en

tanto que actor político, podrían incidir en ciertas interpretaciones de las categorías de Spinoza. Aunque la filosofía de Spinoza le permite a Negri dar fundamento filosófico a sus planteamientos, no estamos seguros si se podría inferir a partir del pensamiento de Spinoza, pues, como lo explica Sylvere Lotinger, citado por Yebra: “El interés de Negri al estudiar la multitud reside en presentarla como “contrapoder respecto al imperio, que es la forma que adopta el capitalismo en la posmodernidad” (Yebra, 2013, p.329).

7.4 Puntos en Desacuerdo

Nuestro desacuerdo con la interpretación de Negri parte del análisis unilateral que propone de la categoría “multitud”. En el estudio de “multitud”, Negri solo tiene en cuenta la idea que tiene Spinoza de “multitud” en el *Tratado Político* y no se ocupa de la discusión que presenta en el *Tratado Teológico Político*. No obstante, como lo mostramos en el capítulo 6, con la ayuda de intérpretes especializados en Spinoza, Spinoza expone dos concepciones distintas de “multitud”, una en el TTP y otra, muy distinta, en el TP. Por lo tanto, cuando Negri piensa que la concepción de multitud de Spinoza es monolítica que es una, la misma y que no cambia; que cuando Spinoza habla de multitud solo habla de la “multitud libre” que es la concepción de multitud que expone en el TP, incurre en una reducción.

Pensamos que Negri adopta el *Tratado Político* como aparato hermenéutico de toda la obra de Spinoza⁷¹, y de esta forma trastoca el sentido de los conceptos, en este caso de “multitud” e, incluso, incurre en una hermenéutica teleológica al estilo de lo que hacía Filón y Orígenes, una alegoría topológica que buscaba vestigios objetivos en el A.T. como anuncio y anticipación del N.T. En ese sentido Negri busca los vestigios objetivos en las obras de Spinoza que le permitan sostener que Spinoza solo pensaba en términos de multitud libre.

También pensamos que Negri incurre en el error formal de hacer pasar la parte por el todo, puesto que presenta lo que dice en el *Tratado Político* (la parte) como si fuese lo que dice en sus otras dos grandes obras, a saber, la *Ética* y el *Tratado Político* (todo). De hecho, Negri postula la teoría de los dos spinozas, en la que el Spinoza maduro supera al joven (Negri, 1993, pp.38), una hipótesis que ni siquiera el mismo Spinoza aceptaría. Un argumento suficiente para debatir esta hipótesis lo encontramos en el segundo capítulo del TP, en el que Spinoza refiriéndose a las explicaciones del TTP y de la *Ética* sostiene que: “para que quienes lean este tratado no tengan que buscar en otra parte [...] he decidido explicar de nuevo aquí esos conceptos y demostrarlos apodícticamente” (TP, I, 276/10).

Otro caso en el que se puede ver esta inversión de la parte por el todo, en la que incurre Negri, lo encontramos en su análisis del pacto. A partir del análisis del poder constituyente de la multitud, que Negri infiere del *Tratado Político*, donde

⁷¹ Esta idea la corroboramos en cuanto Michel Hardt, el compañero intelectual de Negri, recuerda que Negri tenía en tal consideración el *Tratado Político* que lo concibió como “the work that founds modern democratic political-thinking in Europe” (Hardt, 1995, p.24)

Spinoza cambia el pacto por la multitud, Negri concluye que en el pensamiento político de Spinoza no se concibe el pacto⁷². No obstante, esto sólo es cierto para el TP, puesto que, en el TTP y en la *Ética*, como lo explicamos en el quinto capítulo, es central en la reflexión de Spinoza. Sin embargo, Negri está convencido que Spinoza sólo piensa en términos de “multitud”, y de esta manera desplaza toda la reflexión en torno al poder constituyente del pacto a la “multitud”.

7.5 Mistificación de “multitud”

Empleando las categorías marxistas, tan apreciadas por Negri, pensamos que el mismo Negri corre el riesgo de mistificar su comprensión de “multitud”. Pensamos que incurre en el riesgo de establecer una representación inadecuada de lo que es o de lo que sucede, con lo cual oculta el mundo con su interpretación de “multitud”, en función de defender sus intereses. La mistificación de “multitud” comienza desde el momento que Negri interpreta “multitud” como sujeto político o como sujeto colectivo autónomo, como si la multiplicidad de sujetos pudiese devenir sin ninguna mediación, y de forma espontánea alcanzar la unidad, la totalidad, y que una vez alcanzada permanecería invariable⁷³. A este respecto Yebra considera

⁷² El profesor Bermudo (2006) en su artículo *fascinante Spinoza*, también establece, al menos, la duda respecto a si en su reflexión política, Spinoza no se ocupa del pacto y presenta algunos lugares del TTP que evidencia, que por el contrario, sí lo hace.

⁷³ Marx acusa a Smith y Ricardo de partir de la existencia de la riqueza y la pobreza como algo dado, y que no explican precisamente lo que deben explicar, a saber, cómo algunos hombres obtienen riqueza y cómo otros solo tienen pobreza. Un argumento análogo podríamos plantearle a Negri: Negri parte de la existencia de la multitud, le otorga una existencia concomitante al orden ontológico de Spinoza, a saber, inmanente, y comienza a explicar la función política de la multitud. No obstante, no explica el origen de “multitud”. En la última parte de este capítulo expondremos lo que consideramos la explicación de Spinoza de cómo concibe el devenir multitud de la multiplicidad, y esperamos, de forma material, demostrar la mistificación de “multitud” en que incurre Negri.

que Negri interpreta la multitud de Spinoza como “el sujeto político par excellence” (Yebara, 2013, p.324).

Esta mistificación de “multitud” se torna aún más confusa cuando Negri la concibe como materia sin forma ni telos. El pensamiento de Negri es confuso en este sentido puesto que en algunos textos sostiene que tiene forma, y en otros que no tiene forma. En unos sostiene que no tiene telos, y en otros que precisamente el telos es lo que determina la multitud “la multitud necesita de un proyecto político para empezar a existir” (Hardt y Negri, 2004, p. 249).

Otro aspecto en el que leemos la mistificación de la multitud lo encontramos en la concepción anacrónica de la multitud como “fuerza-trabajo posmoderna” (Negri, 2004, p.117). De hecho, Negri, como lo han señalado algunos intérpretes de Spinoza, se obstina en su interpretación de Spinoza hasta romper con los estudios de corte más filológico e histórico, de tal manera que quisiera leerlo fuera de época más próximo a Marx o como un filósofo posmoderno o en todo caso, como tituló uno de sus ensayos, como un filósofo anti-moderno⁷⁴. Entonces, Negri, no sólo, no tiene en cuenta que Spinoza en sus dos tratados presenta dos concepciones distintas de la “multitud”, sino que, además, esta incompreensión de la “multitud” de Spinoza lleva a Negri a retorcer de tal manera el termino o como lo explica con muy buen humor Bermudo “Negri se agarra como a un clavo

⁷⁴ Nos referimos al ensayo *La antimodernidad de Spinoza* (Negri, 2000, p.107). En este artículo Negri destaca que el resurgir de las investigaciones en torno a Spinoza se da en contexto romántico, que “spinoza regresa a la modernidad como filósofo romántico” (Negri, 2000, p.107). En este artículo también encontramos argumentos para sospechar de la mistificación de la multitud de Negri, porque propone un argumento ideal como causa de la multitud, sostiene que el amor intelectual es la condición formal de la multitud.

ardiendo al término spinoziano de “multitud” (Bermudo, 2006, p.21), que termina con la mistificación de la multitud.

La concepción de multitud con la que se queda Negri, en términos técnicos, como lo explicamos en el sexto capítulo, Spinoza la denomina “multitud libre” para diferenciarla de la multitud sometida, lo cual también quiere decir que la mera multitud no es inmediatamente el sujeto político emancipador que busca Negri. En cambio, en la *Ética* encontramos pasajes en los que se puede ver que la multitud genera inestabilidad y miedo (E4P40) (E4P45C2). Sandra Field es más radical en su crítica, sostiene que “Negri explicitly dismisses these passages as testifying to the ‘unfinished character’ of E’s politics, and then trumps them with passages speaking of the multitude’s *conatus* towards virtue” (Field, 2012, p. 28).

Finalmente, aunque hemos reconocido que, en la interpretación de Negri de la política de Spinoza, la democracia adquiere un nuevo sentido, también pensamos que ese sentido no está bien fundamentado puesto que lo construye sobre una incomprensión de “multitud”. Negri piensa que “multitud” es el fundamento de la democracia radical directa que emerge del pueblo y que “Any limitation, mediation or regularisation of the multitude is viewed as a betrayal of the originary democratic authority of the people” (Field, 2012, p.21).

En la mistificación de “multitud” Negri piensa, en general, que la inmanencia es suficiente explicación del devenir “multitud” de la multiplicidad de los individuos, lo cual quiere decir, que Negri supone cierta espontaneidad en la unión de los

hombres en tanto que multitud (Field, 2012, p.21). Pero en los lugares que propone algún elemento de cohesión su explicación es, aún, más ideal pues, Negri lo concibe como una “gran empresa de amor” (Hardt y Negri, 2004, p.111). Negri concluye que de esa inmanencia espontánea surgiría una configuración de igualdad radical entre los hombres que permitiría, de acuerdo con Negri, erigir un orden horizontal⁷⁵ en el que los hombres unen sus fuerzas, constituyen un poder y lo conservan.

La importancia de la unidad del poder horizontal de la multitud que constituye una democracia radical reside en que de esta forma se puede pensar una democracia no liberal, que no esté constituida sobre la privatización de las diferencias. Sin embargo, como ya lo hemos dicho antes, respecto a la mistificación de la multitud, con las palabras de Field podríamos insistir que “the multitude lacks real unity” (2012, p.24), y que por lo tanto carece de la unidad de potencia que le confiere Negri. Más aún, la evidencia de que la multitud no es unidad de totalidad de individuos iguales refuta la hipótesis de Negri en cuanto que la multitud funda un materialismo republicano.

⁷⁵ Field discute al respecto: “On the one hand, a group can be vertically constituted, as when one person has another in their power (sub potestate habere) (TP, II, 280). This occurs on a grand scale in the case of aristocracies and monarchies; it constitutes a relation of command and submission. On the other hand, the simplest type of combination occurs horizontally, when two people join their forces together, thereby achieving a greater power (potentia) than they possessed individually, and correspondingly a greater right (TP, II, 281); Negri 1998: 225; 2004b: 16)” (2012, p.22)

7.6 El materialismo de Spinoza

El trasfondo de la filosofía de Negri es marxista y desde ahí lee a Spinoza como lo hicieron otros filósofos. Parafraseando a Negri, podríamos decir que el regreso de Spinoza en el siglo XX es materialista, al menos en Francia, no romántico como en el siglo XIX en Alemania. Althusser es el pionero de esta interpretación, con sus cursos sobre Spinoza (1960-1965) da inicio a una nueva investigación de Spinoza que buscaba con su lectura, como lo sugieren algunos comentaristas y el mismo Althusser dar un rodeo por la filosofía de Spinoza “para ver algo más claro en la filosofía de Marx [...], a la búsqueda de argumentos para el materialismo” (Althusser, 2008, p. 200).

Althusser acude a Spinoza de forma dialéctica, lo lee como un rodeo para dar un fundamento filosófico más fuerte a las tesis de Marx y de esta manera, como el mismo lo aclara, apartarse del estructuralismo. Negri se inscribe en la corriente de investigaciones que funda Althusser, es decir, con sus reflexiones Negri también concibe la filosofía de Spinoza como un fundamento filosófico para el pensamiento materialista. En este sentido la lectura que hace Negri de Spinoza también nos ha sido útil para mostrar cómo el pensamiento de Spinoza se interpreta desde un enfoque materialista.

Suele citarse con frecuencia la frase de Negri de la “Anomalía Salvaje” en la que define la política por la metafísica: “La política de Spinoza es su metafísica”. A partir de esta frase se suele comprender que el pensamiento metafísico o, más

precisamente, ontológico de Spinoza se dedica a pensar cuestiones concretas, y que parte de problemas concretos, y que incluso su reflexión en torno al ser está determinada por problemas materiales, finalmente que todas estas inferencias permite concluir que Spinoza presenta una metafísica material.

Sin embargo, esta afirmación desconoce, y en todo caso no explica, las definiciones de la primera parte de la Ética (E1D) de las que se puede concluir que Dios es causa de sí, que existe sin ningún telos etc., características que permiten inferir el idealismo de Spinoza, no obstante Negri es obstinado, ve en la naturaleza una finalidad donde no la hay. Además, en cuanto al *conatus*, Negri le concede un sentido distinto al *conatus* de Spinoza con el fin de lograr un aparejo en la composición de poderes de la multitud, en conclusión Spinoza no es un filósofo materialista porque piensa en un Dios de condiciones ideales.

Como lo hemos dicho, Althusser fue uno de los filósofos que más contribuyó a estudiar a Spinoza con pretensiones materialistas. Althusser en un texto titulado *Éléments d'autocritique* publicado en 1974 y del que seguimos la traducción de Akal (Althusser, 2008) sostiene que en Spinoza se encuentra la primera teoría de la ideología con sus tres características: 1. Realidad imaginaria, 2. Inversión de la realidad, y 3. Ilusión al sujeto (2008, p.196), y que de esta forma se anticipa a la crítica de la Ideología de Marx. Althusser explica que esta discusión la presenta Spinoza en el marco de la crítica a la religión, y que acierta Spinoza con su crítica porque se opone a la fundación de un sistema imaginario.

Para Althusser la crítica de Spinoza a la ideología también acierta cuando critica la ideología jurídica, que desde el siglo XIV era el corazón de la filosofía burguesa. Por último, Althusser piensa que Spinoza con su reflexión en torno a la verdad supera a Descartes, pues con su “Verum index sui et falsi” (lo verdadero se indica a sí mismo e indica lo falso) resuelve el problema epistemológico que tenía Descartes para encontrar el criterio de verdad, es decir, supera el criterio de adecuación aristotélico y el de evidencia cartesiana. Con la defensa de la autoevidencia de la verdad, de acuerdo con Althusser, Spinoza se opone a la figura de un juez determinador de la verdad. Además, dice Althusser, Spinoza no habla de la verdad sino de lo verdadero, afirma que lo verdadero se indica a sí mismo como producto, por consiguiente como “el resultado del trabajo de un proceso que lo descubre” (2008, p.198) de esta forma para Althusser incluso en la epistemología Spinoza elude el idealismo.

Con esta distinción entre la verdad y lo verdadero Althusser destaca que si bien Spinoza es racionalista, también es nominalista y que, en ese sentido, Spinoza también se inscribe en la filosofía materialista puesto que el nominalismo también es un precursor del materialismo (Althusser, 2008, p.197). Otra discusión en la que Spinoza muestra su nominalismo se presenta cuando debate en torno a la libertad. En esta discusión expone su oposición y refutación a la teoría del libre albedrío, y concluye que la teoría del libre albedrío tiene un fundamento incorrecto puesto que supone la existencia de la facultad volitiva, esto es, de la voluntad pero Spinoza sostiene que aunque el hombre tiene voliciones, de ellas no se puede inferir que exista, como lo diría Ockham la “volicionidad”, es decir, la voluntad.

No obstante, Althusser es más cuidadoso en su lectura materialista de Spinoza que Negri, parte de la duda, se pregunta: “¿en qué podría haber sido materialista y crítica esta filosofía de Spinoza?” (2008, p.195). Y en su respuesta reconoce que la filosofía de Spinoza no es completamente materialista, que si bien se opone al engaño de la ideología, que Spinoza entiende como miedo y superstición, como forma de control de la religión que impedía ver el mundo tal como es, también presenta elementos que no encajan en el materialismo. El valor autocrítico de la reflexión de Althusser reside en que acepta que la filosofía de Spinoza presenta diferencias con el pensamiento materialista, comprende que Spinoza no es un filósofo materialista en sentido pleno, y no intenta retorcer a Spinoza para que sea un filósofo absolutamente materialista.

Para Althusser el método es el lugar de ruptura con la filosofía de Spinoza, la dialéctica hegeliana, heredada por el materialismo exige una comprensión del mundo en términos de contradicción. No obstante, Althusser entiende que la filosofía de Spinoza carece de “contradicción”, Spinoza de acuerdo con Althusser no se ocupa de “las tendencias de clase antagónicas que las atraviesan, las dividen, las reagrupan y las enfrentan” (2008, p.200). Por eso concluye, que “un marxista no puede llevar a cabo el rodeo por Spinoza sin arrepentirse..., pues siempre le faltará a Spinoza lo que Hegel dio a Marx: la contradicción” (2008, p.200)

Marx dice que la mistificación comienza cuando se asume como un todo algo que está compuesto por partes, por eso se equivocan los economistas porque cuando

estudian la sociedad la conciben como una unidad, y no como un compuesto de partes, y no explican sus partes. Podríamos decir que esta crítica es el comienzo de la crítica de la mistificación de la economía que propone Marx. Esta misma crítica se la podemos hacer a Negri puesto que considera la multitud como un todo y se limita a dar una explicación por causalidad inmanente sin explicar cómo se origina, de que partes está compuesta, y cómo se relacionan esas partes.

En cambio es paradójico que Matheron, que también se inscribe en la corriente materialista, en su investigación más extensa de Spinoza aunque emplea categorías marxistas como la alienación, no considere realmente a Spinoza como un filósofo materialista en sentido pleno y que, le dedique un capítulo de su obra *Individu et Communauté chez Spinoza* (Matheron, 1969, p.465) a pensar cómo el liberalismo se encuentra presente en el pensamiento de Spinoza, y no el materialismo.

Capítulo 8.

¿Spinoza es Liberal?

8.1 Introducción

Para el estudio de las interpretaciones que consideran a Spinoza como un filósofo que se inscribe en la tradición liberal seguiremos el mismo decurso de la parte precedente. En primer lugar presentamos las interpretaciones liberales que consideramos dan cuenta adecuada del pensamiento de Spinoza, y con los que estamos de acuerdo. En segundo lugar nos estudiamos las interpretaciones que consideramos no se pueden sustentar con la filosofía de Spinoza, y en tercer lugar propondremos algunas conclusiones respecto a las interpretaciones de Spinoza como un filósofo que participa de la tradición liberal.

8.2 Aproximaciones de Spinoza al pensamiento liberal

Una primera aproximación a la comprensión del liberalismo y su relación con el pensamiento de Spinoza la encontramos en Leo Strauss. En el *Prefacio a Spinoza*, Strauss (1962) explica que el liberalismo se sustenta en la defensa de la diferencia entre los intereses particulares y los intereses comunes “stands and falls on the distinction between state and society or by the recognition of a private sphere.” (1962, p.230). En este sentido, estamos de acuerdo que se podría leer la filosofía de Spinoza como un aporte a la reflexión liberal porque defiende la separación de los intereses particulares de los intereses del Estado. Para Spinoza

la importancia de la separación de las dos esferas está dada en términos de libertad, pues establece la diferencia entre el pensamiento de los individuos, en tanto que parte de sus intereses particulares, frente a los temas en los que puede intervenir el Estado, es decir, los intereses comunes.

Spinoza también plantea la discusión entre lo privado y lo público en términos religiosos. La religión, para Spinoza, compete a la esfera privada de los ciudadanos, y por lo tanto, no tiene lugar, la regulación de la religión por parte del Estado. De otra parte, Spinoza considera, que tampoco hay lugar para la intervención de la religión en los asuntos del Estado con lo cual establece una separación total de la religión de la política, de hecho, ese es uno de los objetivos principales que pretende lograr Spinoza con el *Tratado Teológico Político*, sacar a la religión de su intervención en política.

Para Strauss, en su interpretación de Spinoza, solo en un Estado liberal la religión pierde su poder sobre el Estado y deviene asunto privado, solo en un Estado liberal se adquiere la libertad de pensamiento y demás exigencias de Spinoza en el TTP, por eso “Freedom of philosophy,” explica Strauss en Spinoza “requires [...] a liberal State, and a liberal State is a State which is not as such either Christian or Jewish.” (Strauss, 1962, p.246). Por su parte, Smith explica que Strauss en su lectura del TTP concluye que “the purpose of the Treatise is to show the way toward a liberal society” (Smith, 2008, p.170)

Una segunda aproximación al liberalismo de Spinoza suele establecer conexiones con la defensa de la libertad de las libertades fundamentales de Mill (1993): libertad de pensamiento (TTP, XIV, 173), libertad de religión y libertad de asociación (Mill, 1993, p.51). Estas libertades serían fundamentales para la participación efectiva de los ciudadanos en la democracia. Los filósofos que leen a Spinoza como liberal, también destacan que en el TTP Spinoza defiende la libertad de pensamiento (TTP, VI) como condición de participación en la política, además como se explicó en las partes primera y tercera, Spinoza demuestra que se puede conceder la libertad de pensamiento a los ciudadanos sin afectar la paz del Estado, pero que no se puede hacer lo contrario, a saber, suprimir la libertad de pensamiento sin suprimir la paz del Estado.

Algunos intérpretes que siguen a Strauss ven en Spinoza no un precursor sino un fundador del liberalismo. Gerald Mara está convencido que Spinoza “provides a firm defense of liberal politics and of the immunity of personal private activity from governmental influence” (Mara, 2001, p.92). Su hipótesis se sustenta en la convergencia entre el pensamiento de Mill y el pensamiento de Spinoza respecto a la defensa de la libertad y a la defensa de la participación de los individuos en política. Otros elementos que denotan cierta convergencia entre Mill y Spinoza son: la desconfianza en el criterio de la mayoría como criterio de autoridad, que puede entenderse como una prevención respecto al comportamiento del vulgo en Spinoza o de la masa en Mill, (1993, p.8-9) (TTP XVI-XVII); la defensa de la tolerancia, y la defensa de las minorías como valor político fundamental (Mill,1993,p.10) (TTP, XVII). A partir del análisis de las ideas de Spinoza en torno

a la tolerancia Strauss, en el prefacio a Spinoza, afirma categóricamente que Spinoza es el primer filósofo liberal porque defiende la tolerancia como un valor absoluto, y que en esa defensa Spinoza llega al extremo de aceptar incluso una crítica a la misma democracia.

Es innegable que hay una coincidencia entre las tesis que Spinoza expone en el TTP mediante las que defiende la constitución de un Estado emancipado de la religión, que garantiza la paz, y defiende las minorías y las tesis del liberalismo, por ejemplo las tesis de Mill que defienden los mismos temas “en sobre la libertad” (1991), pero ¿es suficiente la coincidencia de la vindicaciones de los dos filósofos para concluir que pertenecen a la misma corriente filosófica? Pienso que un estudio que se queda en el mero análisis de los conceptos no es concluyente, es necesario también una interpretación de la totalidad de la obra de Spinoza, más aún, si tenemos en cuenta que Spinoza construye un sistema en el que la totalidad no se reduce a la sumatoria de las partes, y en el que los conceptos sin relación con la totalidad pueden ser malinterpretados.

Si en el siglo XX Spinoza regresa a Francia como filósofo materialista, a Estados Unidos, y en general al mundo anglosajón regresa como filósofo liberal. Las interpretaciones de Spinoza destacan que defiende la libertad de pensamiento y la autonomía del individuo, y que por lo tanto defiende la democracia como el régimen en el que se puede realizar la libertad, y ejercer la libertad de pensamiento. En estas interpretaciones se resalta el lado individual de la reflexión de Spinoza por encima del lado social. Estas son algunas razones por las que

algunos filósofos de corriente anglosajona suelen leer en Spinoza los orígenes de una teoría liberal. Para Steven Smith lo que hace Spinoza en el TTP "represents the first and most profound expression of the Jewish liberals symbiosis that has survived to the present." (1997, p.38)

Otro ejemplo de la exaltación de la libertad como el lugar central del pensamiento de Spinoza también lo podemos apreciar en Adam Smith cuando destaca lo que a Spinoza le atrae de vivir en Amsterdam. "One can say, with perhaps only slight exaggeration that Amsterdam is for Spinoza the new Jerusalem, a commercial republic based upon freedom of trade, freedom of religion, and freedom of opinion" (Smith,1994, p.363)

8.3 Distancia del pensamiento liberal.

Pero la libertad de Spinoza no es la libertad del pensamiento liberal, Spinoza no piensa en términos de libertad positiva y libertad negativa como Berlin (2014) interpreta la libertad liberal de la modernidad. Tal como lo propone Spinoza, desde la Ética, "El hombre es más libre en el Estado donde obedece la ley común, que en la soledad donde sólo se obedece a sí mismo" (EIVP73), y si además tenemos en cuenta las relaciones entre libertad y *conatus* que establece Spinoza, entonces podemos decir que la libertad para Spinoza no se sustenta ni se orienta por un interés egoísta, y que comporta un orden más amplio que el de la mera individualidad donde la libertad se realiza.

Podríamos decir, que Spinoza concibe grados de libertad en el hombre, de tal manera que se aparta de la concepción de la libertad en términos absolutos. Para Spinoza no se trata de ser libre o esclavo o de tener obstáculos para la libertad sino de que el hombre solo alcanza su plena libertad, lo cual no implica que ya sea libre en algún sentido, cuando obedece las leyes comunes, es decir, junto a otros hombres. En este sentido Havers sostiene que, para Spinoza, “the true freedom is in part obedience [...] Like St. Paul, Spinoza believes that obedience to the state takes precedence over the misuse of freedom” (Havers, 2007, p.164).

Por lo tanto, mientras en el liberalismo la libertad se asume como un valor absoluto y se opone completamente a los intereses comunes; mientras en el liberalismo se concibe la esfera pública como negación de la esfera privada, y la esfera privada como el lugar, par excellence, de realización del hombre, y mientras en el liberalismo se defiende la no intervención de lo público en lo privado como garantía del respeto de la libertad, Spinoza no concibe estas dos esferas como exclusión sino como convergencia de la una en la otra, y piensa que sólo de esta forma el hombre es más libre.

Si, además, comprendemos la libertad en el sentido ontológico de la Ética entonces tampoco la libertad está asociada con un hacer indiscriminado y determinado por la voluntad del agente, puesto que para Spinoza la libertad también supone la comprensión del mundo en tanto que orden necesario y de un actuar en virtud del propio *conatus*. Bajo estas condiciones, así como Dios es libre puesto que actúa por la necesidad de su naturaleza, el hombre sólo logra su plena

libertad cuando comprende el orden necesario en el que habita y obra en consecuencia, es decir obra por virtud, lo que implica que obra para aumentar su *conatus*. La libertad en Spinoza es coextensiva al aumento del *conatus*, y esto solo se puede hacer en sociedad.

En cambio, la libertad liberal presenta las pasiones como determinantes de las acciones humanas y por consiguiente de la libertad. Además, si tenemos en cuenta a Mill, entonces se considera que los hombres actúan conforme a fines, y que el fin de los hombres, en general, es la felicidad. Desde el utilitarismo se define el bien en función del placer “El credo que acepta la Utilidad o Principio de la Mayor Felicidad como fundamento de la moral, sostiene que las acciones son justas en la proporción con que tienden a promover la felicidad” (Mill, 1980, p.139).

De esta definición podemos deducir un tercer argumento para demostrar la diferencia entre la concepción de la libertad de Spinoza y la concepción liberal de libertad. Mientras Mill define la libertad en función de las pasiones, Spinoza defiende la libertad en función de la razón, por lo tanto aunque los dos hablan de libertad, e incluso se podría aceptar que en un primer momento Spinoza se refiere a una libertad individual, las concepciones de libertad son divergentes.

En la discusión en torno a la libertad, Spinoza tampoco acepta la existencia de una tercera facultad, la facultad volitiva, a saber, la voluntad, “la voluntad es, como el entendimiento, tan solo cierto modo del pensar” (E1P32). Spinoza acepta que el hombre tiene voliciones particulares, con lo cual acepta que el hombre tiene

deseos, pero no acepta el siguiente paso, en el que se infiere que, en consecuencia, existe una facultad volitiva. Para Spinoza al concluir de esta forma se incurre en un error nominalista.

Desde que Locke, en el quinto capítulo del *Segundo Tratado Sobre el Gobierno Civil* (1990), defendiera el derecho que los hombres poseen, en el estado de naturaleza, a la propiedad privada de alimentos, de bienes y de la tierra, y desde que justificara el derecho a la propiedad por el trabajo (capítulo V, 30-34); praxis en la que el hombre le trasfiere parte de su vida al objeto, el liberalismo siempre ha aceptado esta premisa de la propiedad privada como fundacional. Poco a poco la estimación de la propiedad privada adquiere más valor entre los liberales hasta que con Adam Smith se concluye que la función principal del Estado es proteger la propiedad privada, pero que el Estado no tiene derecho a intervenir o regular las leyes de oferta y demanda, y que la mano invisible determinará la proporción justa de la acumulación de la propiedad privada.

No obstante, podríamos decir que Locke no estaría de acuerdo con una absoluta libertad de propiedad privada, puesto que Locke en el Segundo Tratado también establece un límite a la propiedad privada, establece un criterio de acuerdo con el cual los hombres solo pueden tener lo necesario para su subsistencia y un poco más antes de que se pierda (en el caso de perecederos) o un poco más, con la condición que se pueda trabajar (en el caso de la tierra), por lo tanto Locke no estaría de acuerdo con la acumulación infinita.

¿Cómo interviene Spinoza en este debate? En el *Tratado Político* Spinoza también reflexiona en torno a la propiedad privada pero establece condiciones que para un liberal no serían aceptables. El punto de partida es la negación de la propiedad privada como derecho natural en estado de naturaleza: “en la naturaleza no existe nada que se pueda decir, con derecho, que es de éste y no de otro, ya que todas las cosas son de todos” (TP, II, 283/10). Para Spinoza la propiedad privada es una consecuencia jurídica, una asignación que depende del Estado: “en el Estado...el derecho común determina qué es de éste y qué del otro” (TP, II, 283/10). Por lo tanto Spinoza tampoco está de acuerdo con la idea de que el trabajo es la forma jurídica natural de apropiación del mundo.

Pero Spinoza, no se queda en la negación del trabajo como justificante de la propiedad privada, también cuestiona la pertinencia misma de poseer propiedad privada, si el objetivo es garantizar la paz y la estabilidad del Estado. Recordemos, como se explicó en la segunda parte, que para Spinoza el fin del Estado es alcanzar la libertad de los ciudadanos, garantizar la paz y la estabilidad, por eso Spinoza considera que en “favor de la paz y la concordia ningún ciudadano posea bienes inmuebles” (TP, VII, 311/10). Spinoza no está de acuerdo con la propiedad privada porque considera que el afán de lucro hará que los ciudadanos se dediquen al comercio o se presten unos a otros, y en esas suerte de transacciones se corre el riesgo de que se presten a interés, y que esto finalmente afecte la paz.

En su rotunda objeción a la propiedad privada, Spinoza explica que la tierra debe conservarse como propiedad común a toda la sociedad: “El suelo solo puede

reclamarlo (la sociedad) con sus fuerzas unidas” (TP, VII, 315/30). Para Spinoza la importancia de la defensa de la posesión de la tierra como propiedad común reside en que de ella se deriva la libertad, por eso es enfático, en el *Tratado Político*, en defender la tierra como una propiedad común antes que como propiedad privada, por eso sostiene que “los campos y todo el suelo, en general, y, si es posible, las mismas casas serán de derecho público” (TP, VII, 300/20). Nos parece importante destacar que la idea de la propiedad común está presente en varios lugares del TP puesto que eso implica que a pesar de que Spinoza se ocupa de distintos temas, como los distintos regímenes de gobierno, la idea de una propiedad común es transversal a esos regímenes, es decir Spinoza está convencido del efecto nocivo que tiene la propiedad privada en la sociedad.

Hemos visto que para Spinoza uno de los fines de la constitución del Estado es la libertad. Ahora, con su defensa al derecho a la propiedad común de la tierra, Spinoza establece que la propiedad común es coextensiva a la libertad, y por consiguiente podemos concluir que para Spinoza plantear lo opuesto, es decir, la defensa de la propiedad privada como uno de los fines del Estado no sería aceptable puesto que se afectaría la defensa de la libertad.

En fin, de acuerdo con los argumentos que hemos expuesto: la libertad en un orden ontológico, la ponderación entre lo público y lo privado, el sentido de la propiedad común, no es evidente, o al menos es problemático sostener, de forma taxativa, que Spinoza es un filósofo liberal. Sin embargo, aceptamos que en las obras de Spinoza es posible encontrar algunas ideas que le son favorables al

pensamiento liberal, pero leído en totalidad y en contexto no se podría afirmar que Spinoza es ni un pensador liberal ni uno de sus principales fundadores.

8.4 Spinoza: ni liberal ni materialista

Algunos argumentos que nos permiten entrar en discusión con las interpretaciones que pretenden situar a Spinoza en la tradición de los filósofos liberales, también son pertinentes para discutir con los intérpretes que leen a Spinoza como un filósofo materialista. Las lecturas materialistas de Spinoza suelen partir de una proposición de la primera parte de la *Ética* de acuerdo con la cual infieren que Spinoza establece toda su reflexión en un plano material: *Deus sive natura* (E1P26) e interpretan que así Spinoza se opone a toda reflexión idealista. Por su parte los intérpretes liberales suelen ver en la defensa de la libertad de pensamiento también una crítica a la religión. De esta manera tanto los filósofos materialistas como los liberales coinciden en pensar que Spinoza no está de acuerdo, en absoluto, con la religión.

Sin embargo, cuando se afirma, de una parte, que Spinoza se opone a la religión y que busca su eliminación, y con su eliminación pretende la emancipación de la religión como lo interpretan los filósofos materialistas. Y, de otra, cuando se afirma que con la eliminación de la religión Spinoza declara su defensa de la libertad de expresión como lo plantearían los liberales, se incurre en la misma petición de principio, a saber, que Spinoza quiere eliminar la religión. Estudios recientes, en los que se defiende el influjo religioso en las obras de Spinoza o en los que se

examina la actitud de Spinoza respecto a la religión plantean que, contrario a lo que piensan los filósofos materialistas o los liberales, Spinoza tiene en buena estima la religión, aunque no se podría denominar una religión natural. Levene (2004) sostiene que Spinoza no pretende eliminar la religión, que Spinoza ni siquiera tiene en mala estima la religión, que la crítica de Spinoza a la religión se limita a la intervención de ésta en la política como co-gobernante. Pero que, en cambio, consideraba que la religión, en tanto se mantuviese en el fuero interno de cada individuo contribuiría a que cada individuo deviniese ciudadano. En una lectura, que considero demasiado literal, Levene lee siete dogmas religiosos que, de acuerdo con Spinoza, contribuirían al ejercicio de la ciudadanía, es decir a obedecer y respetar las leyes. Villaverde sostiene que Spinoza “era partidario, no solamente de la más amplia tolerancia religiosa, sino de un Estado laico” (Villaverde, 2008, p. 216)

De otra parte, los estudios que reivindican el sustrato judío que subsiste en la filosofía de Spinoza, el de Jaqueline Lagrée (2004) por ejemplo, defienden que la reflexión de Spinoza más que concebir la filosofía como negación del judaísmo podría concebirse como la crítica al judaísmo de la Torá, en palabras de Marx (1982), podríamos decir que es una crítica al judío sabático, es decir a los problemas jerárquicos de la religión judía. Desde esta perspectiva Spinoza estaría de acuerdo con el judaísmo que no esté inmiscuido en problemas de jerarquía, una especie de judaísmo laico. Esta transformación de la concepción de la religión o, más específicamente, este cambio de la concepción del judaísmo, que se

presenta en Spinoza, lo interpreta Yirmiyahu Yovel (1994), como el cambio que hace de Spinoza, además de filósofo, el primer judío secular.

En este mismo sentido, Steven Smith defiende con mayor radicalidad, que Spinoza no concibe la eliminación de la religión sino su conservación. Señala que en el *Tratado Teológico Político* Spinoza funda una nueva religión universal (católica), que es “an unprecedented doctrine of charity and justice interpreted to mean toleration and non-interference with the beliefs of others” (Smith, 1994, p.360); que tiene elementos del cristianismo y del judaísmo; y que contribuye al ejercicio ciudadano: “this religion is intended to serve as a civil theology for the new democratic state with Spinoza himself as a secular messiah” (1994, p. 360)

Como lo explicamos en la primera parte, y con los argumentos que hemos expuesto en esta tercera parte, podemos concluir, entonces, que Spinoza sí critica la religión, pero que su crítica se concentra en la religión que pretende engañar a los hombres para que obedezcan o se sometan al poder del soberano, y que engaña por medio del miedo y de la superstición, que Spinoza critica a la religión en cuanto se inmiscuye en política. Para Spinoza, la religión que interviene en política es la que pretende aliarse con el poder político, y que precisamente por estar dirigida por la ambición de poder sería inadecuada. No obstante, esto no quiere decir que Spinoza proponga la absoluta eliminación de la religión, en cambio propone la institución de una religión natural, universal, y con una función civil.

El debate en torno al materialismo o al liberalismo de Spinoza puede ser infinito, pero creemos que hemos planteado que existe un debate académico fuerte en las interpretaciones políticas de Spinoza, y que los reduccionismos o los planteamientos absolutos más que mostrar el pensamiento de Spinoza lo ocultan o en el peor de los casos lo tergiversan. Con las interpretaciones que vindican la importancia cívica de la religión en el pensamiento de Spinoza, y que por lo tanto niegan que Spinoza proponga una especie de emancipación de la religión hemos puesto en evidencia el ocultamiento de parte del pensamiento de Spinoza en el que incurren los ismos para poder sustentar sus hipótesis.

Desde una hermenéutica historicista, al estilo Dilthey, podría plantearse que en la parte ya está incluido el todo, y que por lo tanto si Spinoza define el derecho por el poder de la multitud entonces es un filósofo materialista, o si defiende la libre expresión o destaca el valor de la diferencia entonces es liberal. Como lo dijimos antes, pensamos que la filosofía de Spinoza, en tanto que sistema, supone una totalidad que implica comprender sus categorías no como disección de un cuerpo sino como la composición del todo de su pensamiento.

Pensamos que existe un término medio, una interpretación que podría tomar elementos de las dos extremas que hemos expuesto, de hecho Negri por ejemplo sugiere que la política de Spinoza se la puede concebir como un materialismo republicano, y por su parte algunas interpretaciones liberales que profundizan en la concepción de la democracia de Spinoza también leen la política de Spinoza como una defensa del pensamiento republicano, y lo conciben como un filósofo

liberal republicano. Materialista republicano o liberal republicano las dos lecturas coinciden en el término medio republicano de la política de Spinoza. Es decir pensamos que así como las interpretaciones materialistas y liberales coinciden en la suposición de la supresión de la religión, también coinciden en la concepción de Spinoza como un filósofo republicano, y que en este aspecto tienen razón. En consecuencia en el siguiente capítulo investigaremos en torno a la interpretación republicana de la política de Spinoza.

Capítulo 9.

Spinoza Republicano

9.1 Introducción

En este capítulo estudiaremos la interpretación de Spinoza en tanto que filósofo republicano⁷⁶, también proponemos, de acuerdo con nuestro criterio, uno de los aportes más pertinentes para las discusiones actuales en filosofía política de la filosofía política de Spinoza, su reflexión en torno a la deliberación. Una primera aproximación al pensamiento republicano nos permite observar que, a diferencia del pensamiento liberal, admite la posibilidad de la intervención del Estado en la vida privada, de esta manera para el pensamiento republicano el Estado no es neutral e interviene para “promover la igualdad y la formación de la voluntad política con lo cual el Estado supera el carácter de sólo administrador de la esfera pública y asume un papel activo en el proceso de socialización” (Rodríguez, 2011, 418). Además, en el pensamiento republicano se defiende el bien común por encima de los intereses individuales, este es el principio que permite la intervención de lo público en lo privado, de esta forma se establece otro tipo de relación e, incluso, podríamos decir otra concepción de las esferas pública y privada. Una tercera característica, del pensamiento republicano, destaca que los ciudadanos aceptan la intervención de lo público o estarían dispuestos a privilegiar

⁷⁶ Cuando ya estaba bastante avanzada mi investigación encontré con sorpresa y satisfacción el artículo *La Filosofía Política de Spinoza, entre el republicanismo y la razón de Estado* (Peña, 2012). En este artículo el profesor Javier Peña también se opone, aunque de forma muy sucinta, a las interpretaciones liberales y marxistas de Spinoza.

los intereses comunes frente a los intereses privados, en cuanto han cultivado y viven de acuerdo con las virtudes cívicas.

María José Villaverde (2008) recuerda que el pensamiento republicano es recuperado en el siglo XVI, en Italia, por Maquiavelo, y que “la concepción de Maquiavelo de la república pivota sobre dos ejes, la virtud y la libertad” (2008, p.67). Villaverde comprende las virtudes cívicas en el sentido que lo hace Skinner como “una sabiduría práctica vinculada a la phronesis aristotélica” (2008, p.68), mediante el cultivo de las cuales los hombres adquirirían las competencias para participar en la vida política. Hoy, igual que en la época de Maquiavelo, desde el pensamiento republicano se considera que la recuperación de las virtudes cívicas es una gran contribución para que los ciudadanos vuelvan a participar en política, y de esta forma para vencer la indiferencia política⁷⁷.

Se sabe que, en el escritorio de Spinoza, se encontraron las obras de Maquiavelo, de hecho, en la última obra a la que se dedicaba y que quedó inconclusa, el *Tratado Político*, Spinoza cita solo una vez a Maquiavelo, pero el giro realista del *Tratado Político* denota un influjo mucho mayor al que se podría inferir de la única cita. Sin embargo, Spinoza no se identifica completamente con los postulados de

⁷⁷ La investigación de la profesora Villaverde me parece original puesto que concibe otra lectura del pensamiento y la tradición republicana, de tal manera que incluye categorías y autores que los pensadores connotados del pensamiento republicano ni siquiera tienen en cuenta como Spinoza. Un caso paradigmático de esta situación la encontramos en la exposición de la tradición republicana moderna que elabora Philip Pettit, y en la que no tiene en cuenta a Spinoza: “Los grandes nombres de esta tradición republicana más moderna incluyen a Harrington, a Montesquieu y tal vez a Tocqueville; también incluyen a Rousseau” (Pettit, 1999). Esto demuestra que aún hoy el pensamiento político no ha sido suficientemente dimensionado por los filósofos políticos, y también plantea la pertinencia de la demostración de Spinoza como un filósofo republicano.

Maquiavelo, pues mientras éste privilegiaba los intereses de la república por encima de los intereses particulares, Spinoza intenta establecer una relación más equilibrada entre los intereses privados y los intereses comunes.

La ponderación de entre lo público y lo privado más la importancia que le concede Spinoza a la participación de los ciudadanos en la política conduce a que “el republicanismo de Spinoza tienda hacia la democracia, una democracia que otorga a todos los hombres, por primera vez [...] la ciudadanía” (Villaverde, 2008, p.215). Villaverde destaca que ningún otro filósofo de este período, ni Kant, ni Rousseau tuvieron una idea política tan radical como la defensa universal de la ciudadanía de Spinoza. Por su parte Peña (2012), otro filósofo que defiende la tesis de Spinoza como un filósofo republicano, destaca dos características que denotarían el carácter republicano de Spinoza: en primer lugar “que el republicanismo de Spinoza es sensible a la problemática por los escritos sobre la razón de Estado” (2012, p.24), y en segundo lugar, que conserva la “versión del republicanismo de la integración de lo privado y lo público, que es la característica de la tradición republicana” (2012, p.27).

Por su parte, Jonathan Israel (2010), en uno de los últimos grandes estudios que se ha publicado sobre Spinoza, sostiene que el concepto del “bien común secular” (2010, p.113) pertenece a la esencia del pensamiento radical y del spinozismo. De esta manera destaca que el pensamiento republicano, que discierne sobre la importancia de la institución y defensa del bien común, es parte fundamental de los intereses políticos de Spinoza. Además sostiene que, cuando Spinoza se

plantea esta inquietud, rompe con una forma de pensar que parecía no poder superarse, y en ese sentido Israel considera que Spinoza es un pensador republicano radical. Así, tanto Villaverde, que sostiene que el pensamiento republicano de Spinoza se aparta de las ilusiones republicanas de un bien común etéreo como Israel que sostiene que el pensamiento de Spinoza es un cambio radical en su época concluyen que el pensamiento de Spinoza, pero especialmente el pensamiento político republicano de Spinoza, es una forma excepcional de pensar los intereses políticos desde un enfoque republicano.

No obstante, Israel también incurre en un análisis unilateral, puesto que pretende defender la idea de un Spinoza radical que instauro un proceder desde la mera razón, y por consiguiente propone la emancipación de la religión. Para demostrarlo Israel sostiene la tesis de que Spinoza rompe con la religión por eso plantea que “la esencia de la tradición intelectual radical, desde Spinoza, es el rechazo filosófico de la religión revelada” (Israel, 2010, p.112). En cambio como, como lo vimos antes, por ejemplo con Levene, pensamos que la religión para Spinoza tiene una función republicana en tanto que prepara a los ciudadanos a obedecer.

No hemos encontrado estudios que se concentren en el análisis de la democracia y la deliberación en Spinoza, sin embargo pensamos que son elementos centrales en el pensamiento republicano de Spinoza. Consideramos que con estas dos categorías, democracia y deliberación, Spinoza demuestra su originalidad, y que, desde ahí, los estudios de Spinoza hoy siguen planteando aportes significativos para la reflexión, y para la práctica política. Es decir, aunque la propuesta

republicana hoy descubre la deliberación como una característica propia de su pensamiento, en Spinoza ya estaba presente.

9.2 Pensamiento Republicano

Ha llegado el momento de ajustar cuentas, en las partes precedentes dejamos algunos conceptos en un plano polémico y anunciamos que los concluiríamos en este último capítulo. Quedó pendiente la explicación de cómo se alcanza la unidad de entendimiento de la multitud, puesto que Spinoza sostiene que el Estado es el derecho que se define por el poder la multitud (TP, II, 282), y que el poder de la multitud no sólo reside en un poder físico, en cuanto los individuos unen sus fuerzas, sino en cuanto que actúa como una sola mente. De esta forma, establecemos una discusión con el materialismo de Negri, en cuanto supone que la unidad de la multitud se da forma espontánea, y con el liberalismo que le resta valor a la multitud para destacar los intereses particulares de los individuos.

Primero nos ocuparemos de tomar los elementos, que a nuestro juicio, nos permiten inferir que la política de Spinoza es más próxima al pensamiento republicano que al liberal o que al materialista. Después expondremos la característica que consideramos más relevante del pensamiento republicano de Spinoza, a saber, la deliberación ciudadana.

9.3 Indicios del pensamiento Republicano y de deliberación en Spinoza

El pensamiento republicano defiende la tolerancia, la igualdad, la posible intervención del Estado en la vida privada, y las virtudes cívicas. Además, para el pensamiento republicano, cuando los derechos individuales entran en conflicto con los derechos comunes, y si de ese conflicto se deriva la necesidad de ponderar entre el bien común y el bien particular, espera que todo ciudadano o todo gobernante de pensamiento republicano privilegiara el bien común.

En el pensamiento político de Spinoza encontramos suficientes indicios para concluir que es un filósofo cercano al pensamiento republicano. El primer indicio es fáctico, Spinoza participó activamente en la vida política de Ámsterdam, y en esa participación adhirió al proyecto de los hermanos de Witt, que tenían como objetivo transformar el régimen monárquico de Holanda en un régimen republicano. De hecho, el poco tiempo que Jan de Witt detento el gobierno instituyó el cambio de régimen, y empezó a implementar las reformas necesarias para hacer de Holanda una república. No obstante, sus esfuerzos quedaron inconclusos porque fue asesinado por orden de sus principales opositores, la familia Orange. Este asesinato, como lo han narrado varios historiadores, afectó de tal manera a Spinoza que estuvo a punto de salir a la calle a enfrentar a los Orange, lo que por su puesto, hubiese significado también la muerte de Baruj Spinoza, finalmente por consejo del dueño de casa donde se hospedaba Spinoza desistió de su intención.

Reseñamos esta vivencia de Spinoza porque consideramos que es sintomática de la certeza vital que tenía⁷⁸ por el proyecto republicano. Esta certeza también se percibe en sus reflexiones filosóficas. En el *Tratado Político*, en medio del estudio de los tres regímenes de gobierno, podemos encontrar que permanecen constantes sus ideales republicanos. El análisis de los tres regímenes: monarquía, aristocracia y democracia, lo interpretamos como una expresión de realismo político, de acuerdo con el contexto que vivió Spinoza, por lo cual no deslegitima los dos primeros, y por el contrario, analiza cuáles son las mejores condiciones para que estos regímenes promuevan el bien común. El análisis de los tres regímenes también puede interpretarse como un ejercicio de deliberación política, puesto que Spinoza no quiere imponer, prima facie, la democracia, en cambio en la medida que avanza en sus análisis muestra las limitaciones de los dos primeros regímenes; la monarquía y la aristocracia, para concluir, con cautela, y suponemos, que espera que también le quede claro al lector, que el mejor régimen de los mejores regímenes es la democracia. Con este procedimiento podemos establecer una diferencia entre el *Tratado Teológico Político* y el *Tratado Político*, mientras en el primero Spinoza parte de la certeza de que la democracia es la mejor forma de gobierno, en el segundo tratado Spinoza sigue su método predilecto, la demostración, demuestra que la democracia es el mejor régimen.

Desde que Spinoza, en el TP, plantea su análisis del derecho natural (TP, II, 276) deja establecido que “allí donde los hombres poseen derechos comunes, y todos

⁷⁸ Peña señala que Spinoza “interviene resueltamente en el debate teórico que enfrenta a mediados del siglo XVII a [...] los Orange, que pretenden instituir una monarquía [...] con la burguesía partidaria de la república federal [...] los hermanos De Witt” (Peña, 2012, p.25)

son guiados como por una sola mente [...] es cierto que cada uno de ellos posee menos derecho cuanto los demás juntos son más poderosos” (TP, II, 281/35). De esta manera, Spinoza establece que, en cuanto los hombres llevan una vida política, los derechos comunes se privilegian sobre los particulares. Para Spinoza, el elemento que hace que los hombres salgan del estado natural, es una tendencia natural que les permite comprender que el estado natural es un estado de soledad y que en la soledad no está garantizada la supervivencia (TP, VI, 297), se asocian para vivir de la única manera posible, en comunidad, por lo tanto asociarse para volver a vivir en la soledad de la individualidad no tendría sentido.

Spinoza piensa que la democracia es la forma natural de gobierno: “estoy plenamente convencido de que muchos estados aristocráticos fueron antes democráticos” (TP, VIII, 329/10 y TTP, XVI, 195), que surge de la primera asociación de los individuos en el estado de naturaleza, puesto que en esa primera asociación “todos los miembros tienen igual derecho de gobernar” (TP, VIII, 329/10). Además, también piensa que la aristocracia y la monarquía son regímenes en los que cae la democracia en tanto que forma natural y primera forma de gobierno: Para Spinoza esta transformación de la democracia en aristocracia o en monarquía se debe a que; de una parte al egoísmo de los individuos, y de otra parte las migraciones y el consiguiente aumento de población tienen como consecuencia el debilitamiento de la democracia.

En el análisis que establece Spinoza de los tres regímenes prevalece la idea de que el fin del Estado es la defensa del bien común (TP, VIII, 334, y TP, VIII, 345),

de la paz y de la libertad. Para Spinoza todos los gobernantes, no importa si es solo uno, el monarca, o varios, los aristócratas, el síndico, los senadores, los consejeros del rey etc. y todos los ciudadanos, deben comprometerse, y jurar que defenderán el bien común (TP, VIII, 345/20). También deben jurar que no defenderán los intereses particulares más que el bien común, puesto que el objetivo del Estado es la defensa del bien común. De lo contrario, explica Spinoza, cuando alguien quiere imponer el propio interés o su propio beneficio mediante engaños y mentiras, se declara, ipso facto, enemigo del Estado (TP, VIII, 345/30).

Para instituir una democracia fuerte, que responda a estas expectativas, Spinoza propone que se instituya un Estado que no sea fácil de conquistar por los intereses particulares de los ciudadanos (TP, VIII, 346). Bajo el principio de que es la fuerza la que confiere derecho, entonces “cada ciudad posee tanto más derecho que un hombre privado, cuanto más poderosa es que él [...] y el poder de cada ciudad constituye parte notable del poder del mismo Estado” (TP, IX, 347/ 30). Vemos entonces, que antes de que se presente la ocasión de ponderar entre los intereses particulares y el bien común, Spinoza ya ha establecido un criterio legal en el que el bien público se privilegia frente a los intereses privados.

Con estas afirmaciones se destaca el pensamiento republicano de Spinoza, la muerte de Jan de Witt le afecta por ser su amigo, sin embargo la caída del proyecto republicano le afecta más porque Spinoza entiende que Jan de Witt no supo establecer un verdadero régimen republicano. Spinoza le critica a Jan de Witt que conservara algunas instituciones del antiguo régimen monárquico, porque,

finalmente, fueron esas instituciones las que, con la intervención de la familia Orange, determinaron la muerte de Jan de Witt, y precipitaron la caída de la república de Holanda, y con ella todos los planes de libertad, tolerancia y paz de Spinoza.

Otra característica que le permite a Spinoza concebir la democracia como régimen natural es la igualdad, para Spinoza la igualdad es la condición primordial de la sociedad (TP, VII, 316), por eso asume una concepción de propiedad privada muy restringida, puesto que sabe que la propiedad privada es causa de la desigualdad entre ciudadanos. Como lo explicamos antes, Spinoza prefiere que exista una propiedad común estatal, que sea entregada en arriendo a los ciudadanos a que cada ciudadano tenga su propia casa. La restricción a la propiedad privada, y la imposición de impuestos elevados es para Spinoza una buena estrategia para proteger el bien común, defender la paz, y podríamos concluir, evitar la desigualdad (TP, VIII, 345).

La virtud es un tercer elemento de la concepción republicana de Spinoza, además es uno de los componentes más estimados por Spinoza, puesto que permite alcanzar la felicidad, en tanto que el fin supremo de la ética. Spinoza reflexiona en torno a la virtud en sus tres grandes obras, es decir, es una categoría transversal al pensamiento de Spinoza. En la *Ética*, la virtud para Spinoza es ante todo un acto del entendimiento, por eso “[n]o se puede afirmar que el hombre obra por virtud, en cuanto que es determinado a obrar por el hecho de tener ideas inadecuadas, sino tan sólo en cuanto que es determinado por el hecho de

entender” (E4P23). Además, el acto virtuoso, que se deriva del conocimiento adecuado, conduce al aumento del *conatus* (E4P22C), por lo tanto para Spinoza solo se actúa cuando se actúa de forma virtuosa, cuando las acciones causan un aumento en la capacidad de existir.

De otra parte, Spinoza considera que la virtud es coextensiva a la libertad, es decir, que solo quien actúa de forma virtuosa es libre⁷⁹. Esta relación entre libertad y virtud es importante para nuestros intereses puesto que la libertad⁸⁰ para Spinoza solo se realiza plenamente en el Estado, y por lo tanto de esta manera se establece una conexión entre el comportamiento ético virtuoso y el comportamiento ciudadano virtuoso.

Spinoza parte de que la libertad es una tarea que tiene el hombre (E4P68), puesto que si los hombres naciesen libres no concebirían la idea de mal. También demuestra que no siempre enfrentar los peligros es un acto racional y que a veces huir es mejor, y que por lo tanto, la libertad es la consecuencia del actuar de acuerdo con lo dicte la razón en cada circunstancia. Finalmente, con E4P72 concluye que en el Estado los ciudadanos virtuosos adquieren un estado supremo de libertad.

⁷⁹ En este sentido, no estoy de acuerdo con Peña en tanto que sostiene que “la virtud ha de verse más bien como consecuencia que como causa de la viabilidad de la república” (Peña, 2012, 26)

⁸⁰ La defensa que hace Spinoza de la libertad es muy semejante a la definición de libertad republicana que propone Pettit en el tercer capítulo de su libro, a saber, “cuando se habla de libertad y del valor de la libertad en la tradición republicana, el punto focal es la no-dominación: la condición en que viven ustedes cuando están en presencia de otros, pero a merced de ninguno” (Pettit, 1999). En el caso de Spinoza esta condición se cumple en la democracia en cuanto todos comparten el mismo poder y ninguno es dominado, pero tampoco quieren dominar a otros.

En los dos tratados Spinoza conserva la misma idea. En el TP Spinoza explica que uno de los fines del Estado es hacer que sus ciudadanos vivan de forma virtuosa, es decir preocupados por el bien de los demás, de conservar la paz y la libertad. Para Spinoza el gran riesgo que enfrentan los Estados consolidados, los Estados que han alcanzado la paz es que sus ciudadanos caigan en lo opuesto a la virtud, a saber, en el vicio. Spinoza considera que el tiempo libre que comienza cuando los hombres viven sin miedo, antes que contribuir a que los hombres sean cada vez más virtuosos, los transforma “paulatinamente de feroces y bárbaros en civilizados o humanos, y de humanos en blandengues e inactivos” (TP, X, 355/10). Esta decadencia se debe a que los ciudadanos sienten hastío de las virtudes cívicas o en términos de Spinoza a que sienten hastío de las “costumbres patrias” (TP, X, 355/20). Entonces, por vía negativa podemos comprender el sentido político que tienen las virtudes cívicas o las “costumbres patrias”, en tanto que son las prácticas con las cuales los ciudadanos participan en la consecución del fin del Estado.

9.4 Deliberación

En el capítulo IX del *Tratado Político*, que concierne a la aristocracia descentralizada o federal, Spinoza plantea una reflexión que rompe los límites de la reflexión en torno a la política aristocrática y que adquiere el nivel de un concepto democrático, y en general un concepto político. Spinoza plantea su reflexión en términos del procedimiento que deben seguir los patricios de cada ciudad para cuidar el derecho de la ciudad. Spinoza recomienda, en primer lugar,

que cuiden el derecho con el apoyo de la multitud, pero que no lo hagan recurriendo al miedo (TP, IX, 351).

Spinoza recuerda que una aristocracia está compuesta por un conjunto de cuerpos colegiados de senadores, de patricios, de síndicos, y que todos estos cuerpos, que es lo que queremos destacar aquí de lo que dice Spinoza, se caracterizan por seguir el mismo procedimiento para decidir, que además es el procedimiento más pertinente de los cuerpos colegiados, la deliberación. En su reflexión sobre la deliberación, Spinoza parte de una premisa, que especialmente en una época acostumbrada a las monarquías, y donde se escribía a favor del absolutismo, debió sonar radical cuando no subversiva.

Además, Spinoza sabe que con su defensa de la deliberación se opone al pensamiento común de su tiempo, del que da cuenta una sentencia de Tito Livio: “mientras los romanos deliberan, se pierde el Sagunto” (TP, IX, 352/5). Los políticos que citaban esta sentencia de Tito Livio criticaban la deliberación como el mejor procedimiento político para discernir lo mejor para el Estado, partían de la petición de principio de que lo importante y lo urgente es decidir más que el camino para llegar a ella, podríamos decir que, Spinoza con su defensa de la deliberación, propone elementos para oponerse al decisionismo.

Ahora bien, puesto que Spinoza no está de acuerdo con la sentencia de Tito Livio que se apresura a decidir, considera que en lo que respecta a la deliberación nunca se incurre en exceso. Por el contrario, para Spinoza, tomar una decisión sin

las consideraciones suficientes, de las implicaciones que tendrá la decisión, o lo que sería análogo, si una decisión es tomada solo por una pequeña fracción del cuerpo deliberante, de acuerdo con los intereses y criterios de los miembros que participan de esa pequeña fracción, conducirá en los dos casos a que “perezcan la libertad y el bien común” (TP, IX, 352/20). Entonces, de acuerdo con Spinoza, la deliberación es el principio que fortalece el Estado, pues es el procedimiento de participación política más apto para cuidar el bien común, es decir, Spinoza nuevamente insiste en que las decisiones políticas tienen como objeto cuidar el bien común, y que no tiene sentido simplemente decidir o decidir sin la participación de todos los patricios, en el caso de una aristocracia o de todos los ciudadanos, en el caso de una democracia.

La deliberación es el procedimiento para salvaguardar el bien común puesto que permite a todos los sujetos políticos de un Estado la expresión de sus ideas, sus intereses y sus necesidades, por eso la participación de todos los miembros es fundamental para defender la libertad y el bien común. Concebida la deliberación de esta forma nos remite a una democracia directa. No obstante, en una aristocracia, que es lo más cercano a una democracia indirecta, supondría que los miembros de los distintos cuerpos colegiados se comprometían, o como lo dice Spinoza juren proteger el bien común.

Spinoza no está de acuerdo con la idea, que se encuentra en el trasfondo de la sentencia de Tito Livio, que critica la deliberación por considerarla un proceso demasiado lento para tomar decisiones, porque es un proceso en el que

intervienen demasiadas personas. Spinoza tiene otro enfoque sobre la deliberación. Parte del principio de que las capacidades humanas son limitadas, es decir, parte del principio de que las condiciones epistémicas del hombre en cuanto individuo son restringidas y por lo tanto no puede saber todo ni comprender todo. Spinoza parte del principio de que “Los talentos humanos son demasiado cortos para poder comprenderlo todo al instante” (TP, IX, 352).

Por lo tanto, la deliberación no sólo es un procedimiento político también es un instrumento epistemológico, una especie de lente, como los que estaba acostumbrado a pulir Spinoza, para aumentar las capacidades epistémicas de los participantes en cuanto que individuos. Spinoza describe el proceso deliberativo en cuatro fases: está compuesto de consulta, escucha, discusión, y ensayo hasta obtener el resultado buscado, y el resultado de la deliberación no se obtiene por votación sino por la consideración de los mejores fines y de los mejores medios para logra el fin. Spinoza considera que cuando los sujetos políticos emplean este instrumento aumentan en conjunto la capacidad, que en particular era limitada. Es decir, Spinoza concibe la deliberación como un proceso mediante el cual los individuos vencen sus limitaciones, pero solo en cuanto se disponen a deliberar, a trabajar en comunidad política “como una sola mente”. En conclusión Spinoza diría que mediante la deliberación “los talentos humanos se agudizan” (TP, IX, 352/10).

En cuanto a la calidad de la decisión, a diferencia de las decisiones en las que se imponen los intereses particulares de una de las partes y por consiguiente desconocen el bien común. Esta decisión, que se deriva del incremento en común

de lo que eran capacidades limitadas de cada individuo. El aumento de las capacidades por medio de la deliberación se corrobora, en tanto que el resultado al que se llega o la decisión que se tomó finalmente es completamente nueva, distinta a las ideas o a las decisiones que cualquiera de los miembros del proceso hubiese pensado en particular antes de entrar en la deliberación, pues finalmente “todos aprueban aquello que nadie había pensado antes” (TP, IX, 352/10; TP, V, 296, y TP, VII, 309-320).

Para Spinoza la deliberación no es, como se critica hoy de la participación en la política, un proceso de transacción de ideas en el que se intercambian ideas, como si fueran propiedad privada, en el mejor de los casos. Pero que, en el peor de los casos, que también suele ser el más frecuente, se compra (entiéndase se coopta) el juicio de los participantes para que decidan a favor de cierta idea haciendo del juicio o de su acto objetivo, el voto, una mercancía.

De forma completamente contraria a lo que propone Spinoza en estos dos casos las decisiones se han tomado antes del proceso de deliberación, y si, además, la transacción o compra se hace por fuera del momento deliberativo, entonces se puede concluir que la deliberación no es más que un acto simbólico para conferirle legitimidad a una decisión impuesta. Por supuesto, en estas decisiones lo que menos se tiene en cuenta es el detrimento de la libertad o del bien común, puesto que, como lo entrevé Spinoza, en este tipo de decisiones se imponen los intereses particulares.

La calidad del proceso deliberativo también es examinada por Spinoza no solo en cuanto al proceso sino en cuanto al resultado, en cuanto al producto. Spinoza nos propone como parámetro de verificación del ejercicio de la deliberación la novedad de la decisión que se toma. En esa medida cuanto más novedoso sea el resultado de la deliberación en relación con las ideas de los participantes podría pensarse que la deliberación fue más honesta, y en consecuencia más pertinente para los intereses del Estado, es decir, para el bien común.

Encuentro en la explicación de la deliberación, la respuesta a la consideración de Spinoza de que en la institución del Estado la multitud no solo une sus fuerzas como un solo cuerpo, sino que obra como una sola mente. La multitud actúa como una sola mente en cuanto que al participar en la deliberación los individuos participan en igualdad de condiciones, en conjunto agudizan sus capacidades, de tal manera que finalmente obtienen una conclusión completamente nueva, que antes de la decisión a ningún miembro deliberante se le hubiese ocurrido. Por lo tanto, esta unidad no es espontánea como lo sugiere Negri, ni es, como piensa los liberales, mera transacción o imposición de intereses particulares. Con la explicación de deliberación, que expone Spinoza, queda aún más claro que su pensamiento está más cercano al pensamiento republicano que al pensamiento liberal o al materialista.

El capítulo del TP en el que Spinoza estudia la democracia no lo pudo terminar, sin embargo el problema no es la explicación de su concepción de la democracia, porque tanto en el TTP donde parte de la certeza de que la democracia es el

mejor régimen: “He preferido tratar de [la democracia] por parecerme la más natural y la más apropiada a la libertad que la naturaleza dio a todos los hombres” (TTP, XVI, 168), y adelanta una explicación al respecto, como en el TP donde incluye breves explicaciones de la democracia en medio de sus explicaciones de los otros regímenes, da suficientes elementos para comprender la idea general y algunos aspectos particulares de su concepción de democracia.

Pensamos que la pregunta que queda pendiente del capítulo inconcluso del TP sobre la democracia no es sobre la democracia en general sino ¿cómo hacer operativa la deliberación en una democracia directa? O lo que es lo mismo, ¿cómo hacer que todos los ciudadanos participen en política? Como lo ha explicado Spinoza, la democracia es el mejor régimen y el régimen más natural, es el régimen que se implementa cuando los hombres comparten el mismo poder, y esto se presenta “cuando una multitud que busca territorios nuevos los ha hallado y cultivado, [y] todos sus miembros mantienen el mismo derecho de gobernar” (TP, VIII, 329/15).

Spinoza solo concibe la democracia directa, y esta democracia directa “natural” es coextensiva a una multitud conquistadora de nuevos territorios. Y aunque no lo dice explícitamente, la multitud constituyente no es muy grande, y precisamente el número reducido de participantes es lo que hace operativa esa primera democracia. Pero el crecimiento de la población bien sea por reproducción natural o por la llegada de extranjeros, perturba el régimen democrático pues los primeros colonos se oponen a compartir el derecho, que tienen y que han ganado con

esfuerzo, con los recién llegados. Por eso concluye Spinoza: “yo estoy plenamente convencido de que muchos Estados aristocráticos fueron antes democráticos” (TP, VIII, 329/10).

Por eso, la pregunta que, consideramos, quedo sin respuesta en el último capítulo del *Tratado Político* es: teniendo en cuenta que, para Spinoza, es posible la existencia de una democracia compuesta de un amplio número de ciudadanos, entonces ¿Cómo es posible que ese gran número de ciudadanos participe directamente en el gobierno de la democracia?, es decir, ¿cómo pensaba, Spinoza, hacer operativa la deliberación en una democracia amplia?

Consideramos que la deliberación es la categoría articuladora del pensamiento democrático republicano de Spinoza, y aunque en la bibliografía que hemos consultado suele citarse el carácter deliberativo de Spinoza, ese carácter suele juzgarse como tal en tanto que Spinoza desde el TTP remite el ejercicio de la democracia a un ejercicio de la razón (TTP, XVI, 169). Sin embargo, no se ha profundizado en la explicación que Spinoza presenta en el TP, pensamos que eso se debe a que los intereses investigativos cambian o como lo dice Droysen a que “la interpretación de la historia no trata de comprender el pasado, sino lo que se conserva en el presente del pasado” (Grondin, 1999, p.25). Hoy las investigaciones sobre democracia deliberativa le dan un nuevo sentido y valor a la deliberación y eso nos permite rescatar que en el pensamiento de Spinoza estaba presente la deliberación como un elemento fundamental de la democracia.

CONCLUSIONES

Spinoza con su análisis del miedo como instrumento político se opone a las concepciones antropomórficas de Dios, porque bajo estas concepciones se engaña a los hombres en tanto que los induce a creer que el mundo opera de una forma contingente, de acuerdo con la voluntad divina. Este engaño también induce a los hombres a concebir el orden natural desde la aporía de la excepcionalidad, en la cual se estima que los milagros contradicen el orden necesario natural, pero que son conformes a la voluntad de Dios.

Pero, para Spinoza, no se trata solo de un error epistemológico puesto que demuestra que detrás del error se encuentra el miedo, en su forma mistificada, y que, en tanto superstición el engaño tiene efectos políticos. La hipótesis de la contingencia del mundo es conveniente para los teólogos puesto que pueden convencer a la multitud de que es incapaz de comprender el orden del mundo, de que el mundo es misterioso, y que supera las capacidades humanas. Además, la concepción de la contingencia del mundo es útil a los teólogos porque de esta forma la multitud deviene más vulnerable a sus manipulaciones, pues no tendrá más opción que confiar en los intérpretes, y en quienes han sido, ungidos por Dios para gobernar, precisamente porque cuentan con el respaldo divino. En cambio, para Spinoza todo lo que ha sucedido, incluso los hechos bíblicos, ha sucedido de forma natural, es decir, conforme a las leyes necesarias de la naturaleza.

La denuncia de Spinoza demuestra que el sometimiento a la superstición no se debe a que el orden del mundo supere las capacidades intelectuales de los hombres para comprender el mundo, por el contrario, para Spinoza los hombres poseen todas las condiciones para comprender el mundo, por lo tanto la superstición es, más bien, un problema de conocimiento inadecuado del mundo. De esta forma Spinoza plantea que si bien la superstición tiene consecuencias políticas, esas consecuencias tienen un origen epistémico, en otras palabras, Spinoza comprende que el problema del conocimiento inadecuado del mundo no se restringe a un problema meramente teórico, sino que tiene consecuencias prácticas, en este caso el sometimiento de la multitud al poder de los gobernantes, por medio de las interpretaciones de los teólogos. Además, Spinoza descubre que los teólogos y los gobernantes han ocultado sus intenciones para que sus explicaciones adquieran la apariencia de explicaciones naturales, es decir, como estrategia política, se han propuesto la naturalización de sus explicaciones e interpretaciones temerarias. Por esta razón, los teólogos asumen como amenaza toda explicación que intente dar cuenta del mundo tal como es, es decir, asumen como amenaza y persiguen las explicaciones lógicas o científicas.

Por su parte, Spinoza concluye que el problema no son las interpretaciones temerarias de los teólogos, puesto que estas no soportan un examen, y en general, pueden ser refutadas con argumentos de reducción al absurdo, el problema es que la multitud está convencida de esas interpretaciones. En consecuencia, para Spinoza, la refutación de las interpretaciones temerarias de los teólogos no sólo tiene un fin epistemológico, es decir, no solo pretenden

establecer un conocimiento adecuado del mundo sino que tienen un efecto emancipador, puesto que una adecuada interpretación de la Escritura libera a la multitud de la superstición.

El método emancipador de Spinoza consiste en elaborar una historia de la Escritura, de forma similar a la historia de la naturaleza, y en buscar definiciones seguras, que se puedan inferir de la Escritura, para Spinoza este es el camino para interpretar de forma segura, puesto que se restringe a los límites del texto. De esta manera, Spinoza se opone a las pretensiones de los teólogos, que con sus interpretaciones van más allá de los límites de la Escritura, en tanto que buscan la confirmación de sus interpretaciones por medio de signos.

Ahora bien, parte del engaño consiste en convencer a la multitud de que existen, al menos, dos tipos de individuos, los comprenden cómo opera el mundo y los que no lo comprenden. En este sentido Spinoza nuevamente cambia la comprensión de los teólogos puesto que advierte que la tendencia a caer en la superstición es común a todos los hombres, luego no existe la supuesta división entre los que comprenden el mundo y los que no lo comprenden, por consiguiente para Spinoza, incluso teólogos, y lo que encuentra aún más desconcertante, algunos filósofos también incurrir en superstición.

Puesto que todos los hombres son susceptibles de caer en superstición, Spinoza establece como primer objetivo de la filosofía la emancipación política, y para lograr su objetivo propone empezar con una crítica epistemológica, es decir, su

objetivo se cumple solo en cuanto se establezca un conocimiento adecuado del mundo. Spinoza comprende la posibilidad de que todos interpreten las escrituras como un acto de libertad de pensamiento, y de oposición ante quienes han usurpado esa libertad. Para Spinoza esta usurpación también tiene, además de la consecuencia política del sometimiento, otra consecuencia puesto que afecta uno de los fines más apreciados de la vida en el Estado, la paz. Por lo tanto, para Spinoza, la emancipación política requiere de una epistemología capaz de comprender de forma adecuada la ontología.

En su estudio de la superstición Spinoza descubre que una causa de la superstición es el uso de la hermenéutica temeraria de la Escritura por parte de los teólogos. En el estudio de la hermenéutica temeraria de los teólogos, Spinoza entiende que tales interpretaciones están determinadas por un uso excesivo de la imaginación, de tal manera que el conocimiento que se desprende de ese uso excesivo deviene abstracto. Además, la elección de la imaginación en lugar de la razón, por parte de los teólogos, para elaborar sus interpretaciones es un claro indicador, de acuerdo con Spinoza, de que los teólogos no poseen aptitudes para el conocimiento puramente intelectual, puesto que el conocimiento imaginativo no comporta certeza. Ahora bien, aunque Spinoza plantea su propio método de interpretación de la Escritura, propone que todos los hombres tienen la capacidad de interpretar la Escritura, de ahí que la interpretación de la Escritura no se puede tomar como una tarea que solo compete a los teólogos.

Para Spinoza la Escritura puede ser interpretada por todos los hombres, porque la Escritura solo tiene como fin la trasmisión de enseñanzas morales sencillas, y que, precisamente, por su sencillez pueden ser comprendidas por todos. De esta manera, Spinoza se opone al planteamiento y a las interpretaciones tendenciosas de los teólogos, que han inventado interpretaciones temerarias, y que han añadido enseñanzas que no se encuentran en la Escritura, para justificar que sólo ellos pueden interpretar la Escritura.

Ahora bien, aunque parecería contradictorio que Spinoza de una parte sostenga que todos detentan las capacidades para interpretar las escrituras, pero que de otra parte, proponga un método para interpretar las escrituras. Podríamos decir que Spinoza no plantea un método hermenéutico con un interés puro o un método normativo, es decir, con el sólo ánimo de interpretar, sino que tiene un interés político, por lo tanto el método de interpretación que propone Spinoza tiene como objeto: primero refutar las interpretaciones de los teólogos, segundo demostrar que las escrituras poseen enseñanzas sencillas, y tercero, liberar a los hombres para que todos puedan interpretar la Escritura.

Spinoza, con lo que podríamos denominar el contra-método, también asume el problema de la intervención de la Teología en cuestiones de Filosofía. En el cálculo de sus acciones los teólogos comprendieron que no era suficiente la interpretación de la Escritura, entendieron que también era menester revestir sus interpretaciones de verdad, es decir, de presentar sus interpretaciones de suerte que aparentasen poseer la certeza de conocimiento capaz de superar el

conocimiento dado por la ciencia y la filosofía. No obstante, para Spinoza el problema no es la intromisión de la teología en la filosofía, pues sabe que los argumentos teológicos no soportan un examen de reducción al absurdo; todo lo que se opone a la naturaleza se opone a la razón, y lo que se opone a la razón es absurdo. Para Spinoza lo que es realmente preocupante son las consecuencias políticas de la intromisión de los teólogos, pues comprende que de esa forma se coarta la libertad de los hombres, en tanto que se condena toda opinión o conocimiento que se oponga las verdades de la doctrina.

Para Spinoza las enseñanzas de la Escritura no tienen que ver con explicaciones sobre el mundo, y por lo tanto no se enfrentan al problema de verdad, sino con el conocimiento del sentido verdadero de las escrituras. Con esta diferencia se explica que la interpretación de la Escritura no se ocupa de verdades matemáticas, racionales, científicas, legales o políticas, pues todo el mensaje de la Escritura, a diferencia de lo que intentan decir los teólogos, se concentra en la enseñanza de cuestiones morales muy sencillas, que pueden ser comprendidas por todos, y a partir del solo texto. Pero además, es pertinente, como lo explica Spinoza, tener en cuenta que la interpretación ha de privilegiar las enseñanzas más universales, que son las que todos los profetas comparten, como la existencia de Dios, frente a las más particulares. Además, Spinoza considera que el mensaje de la Escritura tampoco requiere de una fundamentación argumental, ni un sustento institucional, bien sea de judíos, católicos, protestantes etc., puesto que las enseñanzas de la Escritura son prácticas. Y precisamente, porque son prácticas, el mensaje central de la Escritura no tiene que ver con la confesión de

un determinado credo. De esta forma, Spinoza contribuye a la discusión moderna sobre la secularización.

En medio de estas reflexiones en torno al engaño de los teólogos Spinoza se adelanta a los estudios hermenéuticos, que posteriormente en el círculo hermenéutico concebirán los prejuicios, preconceptos o como los denomina Spinoza, las opiniones previas, como un elemento fundamental para la comprensión. Sin embargo, este ejercicio también establece una tarea compleja porque plantea como tarea establecer la diferencia entre el hecho y las opiniones previas que están involucradas en el hecho. En esta reflexión, que podemos denominar meta hermenéutica, Spinoza también se pregunta si la interpretación es susceptible de error con lo cual se opone a quienes suponen que toda interpretación es correcta, y un último elemento destacable del método hermenéutico de Spinoza establece que la interpretación de las escrituras se concentra en comprender lo que dicen las escrituras y no en lo que quisieron decir los profetas. A partir de estos elementos se puede concluir que para Spinoza la interpretación tiene un límite de certeza que no puede superarse, pues no se cuenta con toda la información, de las opiniones previas por ejemplo, para hacerlo.

Por último, en cuanto a la superstición, Spinoza le da un giro a la comprensión del miedo. Parte de que la superstición es la forma mistificada del miedo, por lo tanto Spinoza comprende que son las pasiones, y no la razón las que determinan el comportamiento humano. En estado natural, dice Spinoza, los hombres padecen de miedo a la soledad, pues saben que en la soledad no pueden hacer nada,

porque comprenden que la soledad es, de facto, la imposibilidad de vivir, luego ante el temor de la soledad los hombres se unen, se asocian para poder vivir, y en esa unión adquieren poder. Spinoza regresa los términos del miedo a su orden real, puesto que demuestra que el miedo lo produce el más fuerte, y en este caso la multitud es más fuerte que el gobernante. De acuerdo con Spinoza este es el origen de la superstición; la inversión del miedo que, originalmente sentían los gobernantes por la multitud, y que con ayuda de los teólogos logran invertir los gobernantes, de tal forma que en el Estado sea la multitud la que teme a los gobernantes. Por otra parte, teniendo en cuenta la relación entre la ontología y la política de Spinoza, podemos comprender que para Spinoza, puesto que las leyes de la naturaleza son universales y necesarias, no es posible ni siquiera pensar que el hombre ocupa un lugar especial en ese orden o pensar que el hombre es el centro de la naturaleza, y que por consiguiente todas las leyes conspiran para su beneficio.

Una de esas leyes universales establece que todo lo que existe se esfuerza por existir, es decir, que todo lo que existe posee *conatus*, y precisamente del *conatus* Spinoza infiere el Derecho natural de los individuos. Ahora bien, en el caso del hombre Spinoza explica que el *conatus* no se reduce a la mera conservación de su existencia o al aumento de la vida biológica, y por lo tanto el *conatus* del hombre no se satisface solo con la supervivencia, pues el *conatus* del hombre también comporta la realización de su dimensión espiritual. Ahora bien, puesto que el *conatus* establece exigencias que van más allá de la mera supervivencia, Spinoza comprende que en estado natural, es decir en un estado más próximo a

la soledad, no es posible cumplir con la ley que exige aumentar el *conatus* ni alcanzar, plenamente, la libertad.

Desde otra perspectiva podemos concluir que, para Spinoza, el derecho natural del hombre está determinado por el imperativo de garantizar y promover su capacidad de existir, pero puesto que en la soledad del estado natural el hombre carece de poder los hombres no pueden cumplir con esta ley, y en consecuencia deciden asociarse. De hecho, Spinoza concluye, que el derecho natural solo empieza a ser efectivo a partir del momento en el que los hombres empiezan a asociarse constituir el Estado.

Ese paso que les permite a los hombres abandonar la soledad del estado natural es consecuencia del imperativo del *conatus*, pero Spinoza no solo explica la causa, también explica cómo se da ese cambio. Spinoza, puesto que sabe que no todos los hombres o no siempre los hombres actúan conforme a su razón expone dos lógicas para la asociación. Una lógica explica que los individuos determinados por sus pasiones deciden asociarse por un cálculo que elaboran desde el temor, en función del cual eligen obtener un bien mayor o evitar un mal mayor, y la asociación cumpliría con uno de estos dos preceptos. La otra lógica de la decisión está dada por la razón, de acuerdo con ésta los hombres se asocian porque entienden que es el mejor camino para aumentar su *conatus*.

De la consideración de que el hombre solo puede cumplir con la ley de conservar y aumentar su capacidad de existir junto a otros hombres se puede concluir que

para Spinoza el Estado no es negación del estado natural sino la consecuencia natural del estado natural, que el Estado es el lugar donde los hombres pueden realizarse completamente como hombres. Podríamos decir que este es un elemento que diferencia a los hombres de los demás individuos de la naturaleza, en tanto que los demás individuos de la naturaleza pueden cumplir con el imperativo de su *conatus* inmediatamente en el estado natural, en cambio el hombre necesita de la mediación del Estado. Para que el Estado pueda cumplir su función los individuos se comprometen a obedecer las leyes, es decir, desde el momento que deciden asociarse otorgan a la ley la fuerza vinculante necesaria para prohibir o permitir acciones, de esta manera se entiende que sólo bajo una ley común es posible decretar sobre lo prohibido y lo permitido.

No obstante, esta decisión que toman los individuos para someterse a una ley común, no implica, para Spinoza, que pierdan todos sus derechos o que cedan para siempre todo su derecho, pues la asociación y la obediencia de la ley solo está condicionada a que el Estado cumpla su fin. Este condicionamiento de la observación de la ley por el cumplimiento de del fin del Estado, también se puede interpretar como una forma de control del poder del soberano, en cuanto se delimita sus funciones se condiciona su ejercicio.

Pero, una de las características, con la que Spinoza expone mejor la originalidad de su pensamiento político se relaciona con su concepción del Estado, pues si bien lo concibe como la unión de fuerzas, también lo concibe como unión de entendimientos. En cuanto Spinoza piensa el Estado como mente, establece que

la sola fuerza del Estado, aunque tiene el poder vinculante para que los ciudadanos cumplan la ley, no es suficiente para gobernar, pues la fuerza puede ser engañada. Además, detrás de la concepción del Estado como unión de sus individuos se encuentra la concepción spinoziana de las nociones comunes, y en ese sentido las nociones comunes posibilitan que los individuos conozcan más y mejor de que son capaces, y así pueden actuar en consecuencia para aumentar su *conatus*.

De la anterior explicación también podemos concluir que, en el Estado, los ciudadanos que actúan conforme a su razón comprenden que asociarse es la única posibilidad que tienen para conocer de qué son capaces, y en consecuencia para aumentar su *conatus*. Este conocimiento permite que los ciudadanos, que son causa adecuada de sus propias acciones, estén dispuestos incluso a obedecer leyes absurdas en la medida que es útil para ellos, y por lo tanto comprenden que aún si una ley es absurda es razonable obedecerla. En cambio, los ciudadanos que no son causa adecuada de sus acciones, y están determinados por sus pasiones no obedecen las leyes absurdas, y en general, las leyes porque comprendan la utilidad en términos del *conatus*, sino como resultado del cálculo del temor que los obliga a evitar el mal mayor o a buscar el bien mayor.

A partir de esta reflexión en torno a la obediencia de la ley Spinoza también concluye que quien obedece una ley común es más libre que aquel que vive en la soledad y solo sigue sus propios criterios. Esta conclusión nos permite apreciar que Spinoza concibe la libertad en función del *conatus*, en consecuencia solo

puede llamarse libre a quien conoce de que es capaz y es causa adecuada de sus propias acciones, en función de aumentar su *conatus*. No obstante, puesto que en la soledad del estado natural los individuos no poseen la fuerza, ni les es posible adquirir el conocimiento para aumentar su *conatus*, entonces en el estado natural si los individuos logran ser libres, en todo caso son, menos libres, que en el Estado.

Además, si el fin del Estado pasa por la libertad de sus ciudadanos, entonces Spinoza concluye que un Estado también es susceptible de concebirse como libre en cuanto todas sus políticas están orientadas a satisfacer el bienestar de sus ciudadanos. Esto implica que, si bien en el momento instituido, en el interior del Estado cohabitan quienes son causa adecuada de sus propias acciones, y quienes están determinados por sus pasiones, el fin del Estado obliga a que sus gobernantes procuren la libertad para todos. Por lo tanto, para Spinoza, el Estado solo se puede realizar plenamente como Estado o en términos políticos solo se puede hablar de un Estado plenamente constituido cuando realiza su fin, es decir, cuando logra que todos sus ciudadanos sean libres.

Otra novedad que presenta la política de Spinoza es la concepción de la multitud como fundamento instituyente del Estado en lugar del pacto. No obstante, es pertinente recordar que la concepción de la multitud libre, que participa activamente en política, hasta instituir el Estado, y que sigue interviniendo aún después del momento constituyente, Spinoza la expone en el TP, pues en el TTP tiene una idea completamente distinta de multitud. Spinoza tiene una concepción

completamente opuesta en el TTP, pues la considera no como el fundamento sino como un peligro que enfrenta todo Estado, pues es variable, inconstante, ambiciosa etc. con lo cual es causa de luchas al interior del Estado, lo que puede desatar la destrucción del mismo Estado.

Sin embargo, Spinoza no explica por qué cambia de idea, de forma tan radical, pero nos atrevemos a proponer que su cambio obedece a que se dio cuenta, que, incluso él, había incurrido en un engaño de clase. El engaño consiste en que una minoría de la sociedad convence a todos, que la mayoría de los individuos de una sociedad se caracterizan por ser variables, inconstantes, impulsivos, soberbios etc. y que, en esa medida, no merecen detentar ningún cargo de poder por el riesgo que implican para el Estado. Hoy el libertarismo aún defiende esta idea, en una especie de moral del éxito afirma que los pobres son pobres porque son perezosos o flojos etc., y que, los ricos, lo son porque se han esforzado para alcanzar esa riqueza, y en consecuencia unos y otros se merecen lo que tienen. No obstante, Spinoza comprende que esta descripción, de la supuesta mayoría, no corresponde a la mayoría sino a todos los hombres, y que no importa quien llegué a gobernar caerá en los mismos vicios si está determinado por sus pasiones. Por lo tanto, con Spinoza podemos responderle a los libertaristas que ni los ricos son buenos por poseer bienes, ni los pobres malos por no poseerlos, y que, desde la perspectiva de un orden necesario, intervienen muchas más variables que están por fuera del dominio de ricos y pobres.

En cuanto a la interpretación de “multitud” por parte de Negri, estamos de acuerdo en que Spinoza, en la institución del Estado, piensa que los individuos conservan sus derechos, pues el Estado es una consecuencia del estado natural, y no es negación del estado natural, y que la democracia es el mejor régimen de gobierno, puesto que es el que más conviene a las condiciones de igualdad del estado natural, es decir, porque es el mejor medio para que la multitud haga efectivo su poder constituyente, y de esta forma participe, activamente, en la política. No obstante, Negri establece un análisis unilateral de “multitud”, en tanto que solo tiene en cuenta las reflexiones que Spinoza establece en el *Tratado Político*, pero no considera que, en el *Tratado Teológico Político*, Spinoza concibe “multitud” de una manera completamente distinta. Puesto que Negri solo sigue la concepción de “multitud” del *Tratado Político*, y puesto que no propone una explicación al respecto, consideramos que, al menos, en lo que se refiere a “multitud” fragmenta el pensamiento de Spinoza. Negri, en ese afán de querer conciliar la reflexión de Spinoza con sus investigaciones políticas, mistifica la multitud, en la medida que le concede propiedades que van más allá de lo que Spinoza piensa de multitud. Una prueba de la mistificación de la multitud la encontramos en cuanto Negri explica que la multiplicidad de individuos deviene unidad en la multitud por una fuerza mágica capaz de cohesionar a todos, el amor. Pensamos que la multitud carece unidad, y en consecuencia de potencia, inmediatamente como lo sugiere Negri, y que por lo tanto que se requiere de una explicación más lógica para comprender el paso de la multiplicidad a multitud.

Spinoza, al igual que la filosofía liberal, acepta la separación entre los intereses particulares, y los intereses comunes, y ubica a la religión en el ámbito de los intereses particulares, de los intereses privados, de esta manera, defiende, una vez más la separación de los poderes temporal y espiritual. Para Spinoza ni la religión debe intervenir en cuestiones políticas ni el Estado puede intervenir en cuestiones de fe, pues son dos esferas completamente separadas.

Spinoza se refiere a otras categorías que, nominalmente, se presentan como iguales a las categorías liberales, razón por la cual algunos intérpretes suelen concluir que, junto a las consideraciones en torno a lo público y a lo privado, Spinoza es un filósofo liberal. Sin embargo, un análisis más detallado de esas categorías, que tenga en cuenta el lugar de esas categorías en la estructura filosófica de Spinoza, puede demostrar que, aunque nominalmente las categorías se presenten iguales, el sentido que se les confiere, tanto en el liberalismo como por parte de Spinoza, es distinto. La categoría más representativa de esta confusión es la libertad. Tanto el liberalismo como Spinoza la consideran un elemento central de su reflexión política, pero mientras en Spinoza la libertad está relacionada con un actuar en virtud del *conatus*, lo cual implica que el individuo es causa adecuada de sus acciones, y que en esa medida aumenta su *conatus*, en el liberalismo, la libertad se entiende en términos de no coacción y de no afectación o intervención en la libertad de los demás.

En cambio, es evidente la oposición de Spinoza, a la concepción liberal de propiedad privada, que considera la propiedad privada como uno de los rasgos

más importantes de la política, puesto que es la expresión concreta de la libertad. Por su parte, Spinoza considera que la propiedad privada atenta contra la igualdad, y puesto que la igualdad para Spinoza es uno de los pilares fundamentales sobre los que se erige la democracia y el Estado, entonces la propiedad privada es un riesgo para el Estado. En lugar de la propiedad privada Spinoza propone que solo exista propiedad común.

Consideramos que la política de Spinoza es más próxima al pensamiento republicano, puesto que a diferencia del pensamiento liberal, que privilegia los intereses particulares por encima de los comunes, y que concibe el Estado como un garante de los intereses particulares, en el pensamiento republicano se plantea la importancia de una ponderación de los intereses particulares y de los intereses comunes. Además, en el pensamiento republicano se suscita la participación de los ciudadanos en las cuestiones políticas, por medio de la deliberación, que va más allá de la mera defensa de los intereses particulares de cada ciudadano.

Para Spinoza la asociación, y la vida en comunidad es un imperativo para los individuos puesto que desde que viven en la soledad del estado natural comprenden que solo junto a otros hombres pueden realizar su libertad. Por lo tanto, desde el momento constituyente se concibe la pertinencia y la importancia de la participación de todos los individuos en política, por eso, Spinoza espera que la participación de los individuos, tanto en el momento constituyente como posteriormente, se procure de tal manera que procedan como una sola mente. Desde el imperativo de la asociación también se puede comprender por qué

Spinoza no se puede caracterizar como un filósofo liberal, puesto que si los individuos se asocian para superar la soledad del estado natural, en el que se encuentran limitados, entonces no tiene sentido instituir un Estado que tenga como fin primordial la defensa de los intereses particulares de los individuos.

Para Spinoza la democracia es el régimen de gobierno que más conviene para la institución del Estado, de hecho, considera que la democracia es el régimen connatural al poder constituyente de la multitud, en tanto que vehicula de mejor manera la participación de todos los ciudadanos. Además, la democracia es el régimen connatural al momento constituyente de la multitud puesto que asume y se despliega a partir de la igualdad entre los individuos. Una tercera razón para comprender por qué la democracia es el régimen connatural a la multitud destaca que si el fin del Estado es la defensa de la paz, de la libertad, y del bien común, entonces la democracia, que es el régimen en el que participan todos los ciudadanos, es el mejor régimen para que todos los ciudadanos participen en la consecución del fin. En cambio, para Spinoza, la monarquía y la aristocracia son regímenes desviados en los que cae la democracia cuando se debilita, y entonces en la consecución de fin del Estado ya no intervienen todos, sino algunos, y muy pocos ciudadanos.

La reflexión en torno a la virtud es otra característica que comparte Spinoza con el pensamiento republicano. En Spinoza la virtud es una práctica en la que los hombres son causa adecuada de sus propias acciones, es decir, es una práctica en la que el hombre obra con conocimiento de lo que es capaz, es decir, con

conocimiento de lo que aumenta su *conatus*. Además, como se ha insistido a lo largo de la tesis, para Spinoza solo quien obra en virtud de su *conatus* es libre, pero esta libertad se puede entender como un primer grado de libertad, pues aunque en estado natural es posible alcanzar cierta libertad, las limitaciones de la soledad del individuo, hacen que no le sea posible realizar completamente su libertad. Desde esta perspectiva también se puede comprender por qué los individuos en el estado natural deciden asociarse, puesto que quieren ser libres, y entienden que en la soledad del estado natural no lo podrán lograr, por eso se asocian, porque saben que serán más libres junto a otros hombres, puesto de esa forma compensarán la debilidad individual. Para Spinoza, de esta manera, se puede entender por qué las acciones virtuosas son fundamentales para la institución y conservación del Estado, y por qué las acciones opuestas a la virtud son la causa de la destrucción del Estado, puesto que están determinadas por el egoísmo, la ambición y el engaño.

Del estudio de los tres regímenes políticos que desarrolla Spinoza en el TP nos interesa, en orden al objetivo de la tesis, las conclusiones que obtiene de la aristocracia. De la aristocracia, en tanto que régimen conformado por varios cuerpos colegiados, Spinoza infiere que la deliberación es el mejor instrumento para decidir en los cuerpos colegiados, y por lo tanto el mejor instrumento para gobernar en una aristocracia. La importancia que Spinoza le concede a la deliberación reside en que considera que es tan importante el camino que se toma para decidir como la decisión misma, y que en lo que respecta a las decisiones en

las que hay varios implicados, lo más pertinente es que todos intervengan en la decisión.

De su estudio de la deliberación en la aristocracia Spinoza concluye que la deliberación también es el instrumento más pertinente para la participación de todos los ciudadanos en una democracia directa, puesto que la deliberación posibilita la participación de todos los miembros que conforman un cuerpo colegiado, en el caso de una aristocracia o de todos los ciudadanos, en el caso de una democracia. Además, para Spinoza la participación efectiva de todos los ciudadanos, en una democracia, ofrece más garantías para que se pueda cumplir el fin del Estado, es decir, la defensa de la paz, la libertad, y el bien común.

No obstante, Spinoza enfrentó una fuerte crítica por su defensa de la deliberación, pues los políticos de profesión consideraban que lo importante es decidir, sin tener en cuenta la vía que se siga para tomar la decisión. Esta objeción le permite a Spinoza explicar que lo importante no es decidir, sino tomar la decisión correcta. Para Spinoza no toda decisión es correcta, la decisión no es correcta solo porque la toma el soberano, para Spinoza la decisión es correcta en la medida en que intervengan en la deliberación todos los potenciales afectados por la decisión. Por lo tanto, para Spinoza no es posible pensar que una persona, una especie de profeta, representante, líder o de genio tenga la capacidad de tomar la decisión correcta en nombre de todos los implicados o, en el caso de una aristocracia, que un pequeño grupo, que una facción decida correctamente en nombre de todos.

Para Spinoza todos los hombres son iguales, y considera que su igualdad, en parte, reside en que poseen capacidades limitadas. Ahora bien, para superar esa limitación de las capacidades, al menos en lo que respecta a las cuestiones políticas, propone que la deliberación es la mejor opción. Luego, la deliberación para Spinoza no es un mero instrumento para decidir, sino el medio, por excellence, para superar los límites de las capacidades individuales. Con la participación de todos los interesados en la deliberación se logra superar la limitación de cada individuo en particular pues todos deliberan como una sola mente. Spinoza espera que la decisión que se tome sea de tal manera novedosa, que a nadie se le hubiese ocurrido antes del proceso deliberativo, lo cual sería prueba de que esta decisión es el resultado un ejercicio en común, que supera las capacidades de cada uno en particular.

No obstante su optimismo, la lectura de Spinoza también nos plantea un nuevo interrogante: ¿cómo garantizar la deliberación en una democracia directa? si, como lo explica Spinoza, el aumento de la población, el interés por el cuidado de los negocios particulares, el afán de lucro y la propiedad privada pueden afectar tan profundamente a la democracia que la transforman en monarquía o en aristocracia. En las democracias indirectas de nuestro tiempo la crítica de Spinoza resuena aún con más fuerza, y nos exigen pensar cuán reales son nuestras democracias o si, en cambio, vivimos en monarquías o en aristocracias revestidas bajo el especioso nombre de democracia.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, L. (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.

Berlin, I. (2014). *Dos conceptos de libertad*. Madrid: Alianza.

Bacon, F. (2011). *La Gran Restauración (Novum Organum)*. Madrid: Tecnos.

Balibar, E. (1989). *Spinoza, the anti-Orwell: The fear of the masses* en *Rethinking Marxism*, V. 2, Issue 3. pp.104-139.

_____ (2009). *Spinoza de la individualidad a la transindividualidad*. Córdoba: Ed. Brujas.

_____ (2011). *Spinoza y la Política*. Argentina: Prometeo.

Bennett, J. (1990). *Un Estudio de la Ética de Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bermudo J. (2006). *Fascinante Spinoza* conferencia en *Simposio Internacional "A Fundação da soberania democrática na Filosofia Moderna (Homenaxe a Spinoza)*. Universidade de Santiago de Compostela. Lugo.

Biblia de Jerusalen (2009). Bilbao: Desclée de Brower.

Bove, L. (1996). *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin.

Brykman, G. (1972) *Sagesse et Sécurité Selon Spinoza* en *Les Études philosophiques*, No. 3, Spinoza (JUILLET-SEPTEMBRE 1972), pp. 307-318.

Accessed: 16-09-2015 20:07 UTC. <http://www.jstor.org/stable/20846310>

Castoriadis, C. (1983). *La institución Imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets.

Chauí, M. (2004). *Política en Spinoza*. Argentina: Gorla.

_____ (2013). *Os conflitos no seio da multidão* en *Anacronismo e Irrupción*, V. 4 N° 6 - Mayo 2014 a Noviembre 2014, Argentina. pp. 11-30.

Deleuze, G. (1975). *Spinoza y el Problema de la Expresión*. España: Muchnik.

Delahanty, M. (2005). *El mundo de Spinoza en Argumentos*, No. 49. pp.109-142.

Domínguez, Atilano (1995). *Baruch de Espinoza (1632 – 1677)*. Madrid: Ediciones del Orto

Dworking, R. (2008). *La Democracia Posible*. Barcelona. Paidós

Ezquerro, J. (2007). *Ulises atado al mástil (el monarca spinoziano)* en *Isegoría: revista de filosofía moral y política*, No. 36, pp. 219-238.

Fernández, E. (1996). *Articulación crítica de Ontología y Política en B. Spinoza*, en *Revista Filosofía*, Vol. IX, No. 15, Universidad Complutense, Madrid. pp.97 a 126

Feuer, L. (1964). *Spinoza and the Rise of Liberalism*. Boston, MA: Beacon Press

Field, S. (2012). *Democracy and the Multitude: Spinoza against Negri en Theoria*, V. 59, No. 131. pp. 21-40

Forte, J. (2008). *Historia y filosofía en la hermenéutica bíblica de Spinoza*, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, V. 25 (2008), pp.313-327.

Gadamer, (2005). *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme.

Garrido, J. (1992). *Comentario Ético-Político a la afirmación spinocista: "Homini nihil inter res singulares utilius datur quam homo"*. en *Ética de Spinoza. Fundamentos y Significado*. (Actas del congreso internacional: Almagro, 24-26 de octubre, 1990), Universidad de Castilla-La Mancha, Castilla-La Mancha, pp. 371-387.

Gatens, M. y Lloyd, G. (1999). *Collective Imaginings. Spinoza past and present*. London: Routledge.

Gleizer, M. (2011). *Remarques sur le problème de la vérité chez Spinoza en Philonsorbonne*, consulté le 23 septembre 2015. URL : <http://philonsorbonne.revues.org/361>

Grondin, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.

Gueroult, M. (1968). *Spinoza 1*, Paris: Aubier Montaigne

Havers, G. (2007). *Was Spinoza a Liberal?* en *Political Science Review*, V. 36, No. 1 pp. 143-174.

Hardt, M. (1995). *Spinoza's Democracy: The Passions of Social Assemblages en Marxism in Postmodern Age*. New York: The Guilford Press.

Hardt, M. y Negri, A. (2000). *Imperio*. Barcelona: Paidós Ibérica S.A.

_____ (2004). *Multitud. Guerra y Democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Paidós.

Herold, A. (2014). *Spinoza's Liberal Republicanism and the Challenge of Revealed Religion* en *Political Research Quarterly* 2014, V. 67(2). pp. 239–252.

Hobbes, T. (2007). *Leviatán*. España: Losada.

Israel, J. (2010). *La ilustración radical*. México: Fondo de Cultura Económica.

Israel, J. (2014). *Epílogo a la traducción del TTP en Spinoza (2014) Tratado Teológico Político*, Pamplona: Laetoli. Trad. Luis Gil Aristu.

Jarret, Ch. (2007). *Spinoza a guide for the perplexed*. New York: Routledge.

Kaminsky, G. (1990). *Spinoza: la política de las pasiones*. Gedisea: Barcelona.

Klajnman, A. (2009). *Vraie Méthode et interpretation de l'Écriture chez Spinoza*. En *Revue de Metaphysique et de Morale*, 2009/2, No. 62, pp.205-225. DOI: 10.3917/rmm.092.0205

Lagrée, J. (2004). *Spinoza et le débat religieux en Lectures du Traité théologico-politique*. Rennes: Presses Universitaires.

Levene, N. (2004). *Spinoza's Revelation: Religion, Democracy, and Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

Locke, J. (1990). *Segundo Tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Madrid: Alianza Editorial.

Lloyd, G. (ed), (2001). *Spinoza, Critical Assessments of leading philosophers*. Vol. I a Vol. IV. New York: Routledge.

Macherey, P. (1992). *Avec Spinoza*. Paris: PUF

Mara, G. (2001). *Spinoza's liberal politics* en *Spinoza Critical Assessments of Leading Philosophers*, V. III. Political writings, New York: Routledge

Marx, K. (1982). *Sobre la cuestión judía en escritos de juventud*. México: Grijalbo. Trad. Wenceslao Roces.

_____ (1983). *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, en Marx y el derecho, escritos de juventud*. Bogotá: Argumentos. Trad. Rubén Jaramillo Vélez.

_____ (1993). *Manuscritos: economía y filosofía (1844)*. Barcelona: Altaya. Trad. Francisco Rubio Llorente.

Matheron, A. (1971). *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Paris: Aubier.

_____ (1969). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Editions de Minuit.

Meinsma, K. (2006). *Spinoza et son cercle*. Paris: Vrin.

Melero, J. (2003). *El método de la interpretación de la naturaleza aplicado a la Biblia en el Tratado Teológico-político de Spinoza*, en *Revista de Estudios de la Escuela Universitaria de Magisterio de Albacete*. pp. 155 – 173.

Mill, J. (1980). *Sobre la libertad*. Madrid: Aguilar.

_____ (1993). *On Liberty and Utilitarianism*. New York: Bantam Books.

Moreau, P-F. (2005). *Spinoza. État et Religion*. Lyon: ENS-Editions.

_____ (2002). *Le Traité Théologique-Politique*, Kriterion, No. 106 Dez/2002, pp.77-88, Belo Horizonte.

Negri, A. (1993). *La Anomalía Salvaje*. Ensayo sobre el poder y potencia en Baruch Spinoza, México: Anthropos.

_____ (1998). *Reliqua Desideratur: A Conjecture for a Definition of the Concept of Democracy in the Final Spinoza'*, en W. Montag and T. Stolze (eds), *The New Spinoza*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 219–47.

_____ (1991). *L'antimodernité de Spinoza* en *Les Temps Modernes*, No. 539

_____ (2004). *Guías; Cinco Lecciones en torno al Imperio*. Barcelona: Paidós

_____ (2000). *La antimodernidad de Spinoza en Spinoza Subversivo*. España: Akal.

_____ (2011). *Spinoza y Nosotros*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Peña, J. (2012). *La Filosofía Política de Spinoza, entre el republicanismo y la razón de Estado*, en *Revista de Filosofía Laguna*, No. 30-31. pp. 23-36.

Peña, V. (1974). *El materialismo de Spinoza; Ensayo sobre la ontología spinozista*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.

Persch, L. (2002). *A Questao do Pacto na Teoría Política de Spinoza* en *Revista Portuguesa de Filosofia* T. 58, Fasc. 2, (apr-jun 2002) pp. 347-357.

Pettit, Ph. (1999). *Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.

Platón (2007). *Íón, Timeo, Critias*. Madrid: Alianza.

Ramos-Alarcón, I. (2007). *El Ingenio de la Multitud en El saber filosófico: antiguo y moderno*. México: Siglo XXI.

Rawls, J. (1995). *Liberalismo Político*. México: FCE.

Ricoeur, P. (2001). *¿Qué es un texto?* en *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ross, K. (2009). *Démocratie à vendre* en Agamben (ed). *Démocratie, dans quel état?* Paris: La fabrique editions.

Rodríguez, I. (2011). *Democracia Deliberativa, una oportunidad para la emancipación* en *Revista Internacional de Filosofía, Astrolabio*, No. 11. pp. 415-423

Smith, S. (2007). *Spinoza y el libro de la vida*. España: Biblioteca Nueva.

_____ (2008). *How to Commemorate the 350th Anniversary of Spinoza's Expulsion, or Leo Strauss' Reply to Hermann Cohen* en *Hebraic Political Studies* Vol. 3, No. 2 (spring 2008), pp. 155-176.

_____ (1994). *Spinoza's Democratic Turn: Chapter 16 of the "Theologico-Political Treatise"* en *The Review of Metaphysics*, Vol. 48, No. 2 (Dec., 1994), pp. 359-388. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20129676>

_____ (1997). *Spinoza, Liberalism and the Jewish Identity*. New Haven: Yale University Press.

Spector, C. (2007). *Le spinozisme politique aujourd'hui* en *Esprit*, mai 2007, pp. 27-45.

Spinoza, B. (2005). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.
Trad. Atilano Domínguez.

_____ (1988). *Spinoza. Correspondencia*. Madrid: Alianza Editorial. Trad.
Atilano Domínguez.

_____ (2014). *Tratado de la Reforma del Entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos Metafísicos*. Madrid: Alianza. Trad. Atilano Domínguez.

_____ (2003). *Tratado Teológico-Político*. Madrid: Alianza Editorial. Trad.
Atilano Domínguez

_____ (2010). *Tratado Político*. Madrid: Alianza Editorial. Trad. Atilano Domínguez.

_____ (1996). *Tratado Teológico Político y Tratado Político*. Madrid: Tecnos.
Trad. Enrique Tierno Galván.

_____ (1990). *Tratado Breve*. Madrid: Alianza Editorial.

_____ (1994). *Traité des autorités théologique et politique*. Paris: Gallimard.

_____ (2005). *Traité Politique*. Paris: PUF.

_____ (2002). *The Complete Works*. Edited by Michael L. Morgan and translated by Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett.

Strauss, L. (1947). *How to Study Spinoza's "Theological-political Treatise"* en *American Academy for Jewish Research*, Vol. 17 (1947), pp. 19-131

_____ (1962). *The preface to the English translation en Spinoza's Critique of Religion*. New York: Schocken Books.

_____ (1968). *Preface to Spinoza's Critique of Religion* en Strauss. *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago: The University of Chicago press.

Tatían, D. (2001). *La Cautela del Salvaje; pasiones y política en Spinoza*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Turner, D. (1999). *Religión: Illusions and liberation* en *The Cambridge companion to Marx*, United Kingdom: Cambridge. pp.320-338

Vaysse J-M. (2012). *Spinoza et le problème de la peur: metus et timor*, Philonsorbonne [En ligne], 6 | 2012, mis en ligne le 04 février 2013, consulté le 19 décembre 2013. URL : <http://philonsorbonne.revues.org/410>.

Villaverde, M.(2008). *La ilusión republicana: ideales y mitos*. Madrid: Tecnos.

Yovel, Y. (1994). *Spinoza, el marrano de la razón*. Madrid: Anaya.

Yebra, A. (2013). *El concepto de Multitud en la Filosofía de Negri* en *Revista Internacional de Pensamiento Político*, I Época, V. 8, pp.319-339.

Hyper Spinoza. <http://hyperspinoza.caute.lautre.net/>

Spinoza et Nous. <http://spinozaetnous.org/wiki/Accueil>

Association des amis de Spinoza <http://www.spinozaeopera.net/>