

## B. Spinoza como defensor de los derechos humanos

---

**Summary:** *Spinoza is a defender of the freedom of thinking and expression as human rights and as purposes of political society.*

*The natural right doctrine is studied, and is examined the complicated relation between human liberty and the absolutism of the State, born from social contract and carrier of a rationality, that must manage the passions.*

*Is considered too the relation between freedom of conscience, religions and State's powers, likewise the contribution (inspired in humanism and founded in humanistic culture) of Spinoza to the modern democracy.*

**Resumen:** *Spinoza es un defensor de las libertades de pensamiento y expresión como derechos humanos y fines de la sociedad política.*

*Se estudia su doctrina del derecho natural y se examina la compleja relación entre libertad humana y absolutismo del Estado, nacido del contrato social y portador de una racionalidad que debe gobernar las pasiones. Se analiza la relación entre libertad de conciencia, religiones y poderes del Estado, así como el aporte, de corte y tradición humanista, de Spinoza a la democracia moderna.*

El *Tratado Teológico-Político (TTP)* de Spinoza, publicado anónimo en Amsterdam en 1670, lleva como subtítulo, o mejor dicho como declaración de intenciones de la obra las palabras: “en donde están contenidas algunas disertaciones con las que se muestra cómo la libertad de filosofar no solamente puede ser concedida quedando a salvo la piedad y la paz del Estado,

sino más bien no puede ser negada si no es destruyendo al mismo tiempo la piedad y la paz del Estado”.

### La libertad como fin del hombre y del Estado

La finalidad principal del *Tratado* es, efectivamente, la defensa de este primordial derecho humano: la libertad de pensamiento y de palabra y, en este sentido, el *Tratado* se complementa con la posterior *Ética*: si la finalidad del hombre es alcanzar el tercer nivel de conocimiento, la convivencia política, cuya finalidad es la utilidad, no puede sino permitir la máxima utilidad y realización, a saber: el pensamiento totalmente desplegado y su expresión. Estamos de acuerdo con Emilia Giancotti-Boscherini, autora y comentarista de la más reciente traducción al italiano de la *editio princeps* del *TTP*, que la multiplicidad de temas tratados en el *TTP*: la Profecía, la elección del pueblo judío, la ley divina, las ceremonias y las historias sagradas, los milagros, el método crítico de la interpretación de la Sagrada Escritura, la palabra de Dios, la esencia de la fe y su separación de la filosofía, el tratar los temas políticos deduciéndolos del análisis de la Escritura y de la historia del pueblo elegido, todo ello encuentra su unidad y su finalidad en la afirmación de la libertad de pensamiento y palabra y en la afirmación que tales libertades deben ser el fin de la sociedad civil. Escribe la autora: “La afirmación de la independencia recíproca de teología y filosofía - que a duras penas esconde

la personal convicción del autor, de la prioridad de la filosofía 'absolute' - es preliminar a la reivindicación de la libertad de pensamiento, que para ser realmente tal no puede sufrir limitaciones ni de parte de las autoridades políticas, ni de parte de las autoridades religiosas."<sup>1</sup> Todo se basa sobre el nuevo método de interpretación de la Escritura, inaugurado por Spinoza, que separa los dos reinos, el de la teología, gobernada por el principio de la obediencia, y la filosofía basada sobre las ideas claras y distintas. Tal distinción, según la autora, sirve para liberar el terreno de los prejuicios que limitan el libre ejercicio del pensamiento, de modo que el *TTP* es sobre todo un texto polémico, un desafío al conformismo y una declaración de guerra contra la opresión religiosa y política.<sup>2</sup>

Entre todos los fines posibles del Estado, Spinoza escoge la libertad. Así reza un famoso texto del cap. XX, y conclusivo, del *TTP*:

"El fin del Estado, digo, no es el convertir en bestias los hombres dotados de razón o el hacer de ellos unos autómatas, sino, al contrario, el hacer que su mente y su cuerpo puedan con seguridad ejercer sus funciones y ellos puedan servirse de la libre razón y no luchan el uno contra el otro con odio, ira o engaño, ni se dejen arrastrar por sentimientos inicuos. El fin verdadero del Estado es, pues, la libertad."

El ideal político de Spinoza es el de un Estado cuyos ciudadanos vivan en libertad, justicia, solidaridad y concordia. Sin embargo, tal cosa no es posible si no se ha educado la mente a conocer la verdad. Libertad ética y libertad política son dos términos correlativos, porque la libertad, que es el fin del Estado, es más que la simple reivindicación de un derecho y es ilusoria, si no se fundamenta en una liberación interior, que constituye el mismo destino humano. Haber cultivado la propia mente; actuar movidos por la razón y no por la pasión; "hacer el bien y ser feliz";<sup>3</sup> responder al odio con el amor; estar libres de prejuicios, mitos y temores. Este "humanismo ético", basado en una religiosidad teocéntrica, pero racional, para Spinoza caracteriza la existencia del sabio.

Según el autor, la razón del derecho a la libertad de pensamiento es ética. Ya al inicio del *Trata-*

*do sobre la Reforma del Intelecto (TIE)*, se afirmaba que la verdadera bienaventuranza consiste solamente en la sabiduría y en el conocimiento de la verdad, doctrina ética que, como bien se sabe, encuentra su madurez y cumplimiento en la *Ética (E)* y, particularmente, en la V parte de ésta.

Tal vida del intelecto, que es vida humana realizada, para Spinoza, como para Aristóteles, sólo en la *polis* puede darse, en vista (y la justificación es más bien propia de los contractualistas modernos) de la seguridad otorgada por el pacto social. Ahora bien, la seguridad es elemento necesario pero no suficiente, porque lo que es el fin del individuo solo se puede dar en una *polis* que permita que el pensamiento se desenvuelva sin ataduras, o en un Estado que reconozca el espacio necesario a la libertad de pensamiento.

La libertad ética y la libertad política son dos términos correlativos, ya que la sabiduría conlleva la convivencia en la paz y en el amor y ésta sería imposible sin la sabiduría.

Por tanto, la afirmación spinoziana que el fin del Estado es la libertad, va más allá de la simple reivindicación de un derecho y se extiende hasta las raíces mismas del ser humano y hasta su destino.

Spinoza es considerado como uno de los padres de la democracia moderna sobre todo porque afirma la libertad de pensamiento, de conciencia y expresión como derechos imprescriptibles de la naturaleza humana.

Sin embargo, para nuestro autor, la libertad de pensamiento y palabra no es una simple concesión admisible en vista de que ella no perjudica la paz del Estado y el derecho de las autoridades supremas, sino que es su negación la que pone en peligro la paz y el bienestar del Estado.<sup>4</sup>

Los únicos derechos que Spinoza defiende con pasión son aquellos vinculados con la libertad de conciencia y de palabra y, esto, es coherente con su visión de la perfección humana. Puesto que el *conatus* humano tiende hacia la verdadera libertad, que es el tercer nivel del conocimiento, sería absurdo adscribirse a un Estado que no permitiera desarrollar el pensamiento y su expresión, o que de múltiples maneras lo constriñera.

## Determinismo y libertad política

Como es sabido, la libertad política y jurídica no se basa, para Spinoza, en una condición natural de libre albedrío y más bien, de modo aparentemente paradójico, el concepto de la libertad de pensamiento tiene que verse en relación con la negación del libre albedrío y con la afirmación de una estricta determinación causal.

“Los hombres - dice el escolio de la prop. XXXV de la II parte de la *Ética* - se engañan al creerse libres y tal opinión consiste sólo en ésto, que ellos son conscientes de sus acciones, pero ignorantes de las causas de las que son determinados”.

Incluso, la proposición siguiente, la XXXVI, afirma que las ideas inadecuadas y confusas (a saber, todo el espacio no sólo de la ignorancia, sino también de la afectividad, ya que las pasiones y los afectos son ideas inadecuadas) se siguen con la misma necesidad que las ideas claras y distintas. Esto, de paso, fundamenta la posibilidad de un conocimiento científico (o sea, aristotélicamente, *per causas*) de las pasiones y afectos.

En la prop. XLVIII de la II parte de la *Ética*, se dice que “En la Mente no hay ninguna voluntad absoluta o libre, sino que la Mente es determinada a querer una cosa u otra por una causa que también es determinada por otra, y así al infinito”.

Como la Mente es modo cierto y determinado del pensar (*modus cogitandi*) no puede ser causa libre de sus acciones. Solo Dios, en efecto, es causa libre, o sea, tal que actúa “por la sola necesidad de su naturaleza”. Por tanto, como se afirma en el escolio de la prop. XLIX, la idea de una pretendida indiferencia del arbitrio es consecuencia de escasa conciencia racional.

Spinoza está convencido que la doctrina de la determinación de la voluntad tiene gran utilidad ética y para la convivencia. Saber que actuamos exclusivamente por la voluntad de Dios nos produce tranquilidad y nos enseña que nuestra felicidad consiste sólo en el conocimiento de Dios, por el cual somos inducidos al amor y a la piedad. La virtud y el servicio de Dios no son algo

por lo cual se deba esperar recompensa, sino que son la misma felicidad y la suprema libertad. El saber que no tenemos libre albedrío nos conduce también a la aceptación de las cosas que no provienen de nuestra naturaleza, sino del eterno decreto de Dios. La sociabilidad, la tolerancia, la solidaridad del que está bajo la guía de la razón también son producto de esta doctrina que, de negativa (negación de la libertad), se convierte en afirmación, muy positiva, de la libertad de Dios, en el cual y por el cual somos y somos concebidos.

Por último, Spinoza considera su doctrina de la libertad como sumamente útil en la política, “por cuanto enseña de cual manera los ciudadanos deben ser gobernados y dirigidos, no para que sirvan como esclavos, sino para que cumplan libremente con lo que es mejor”.<sup>5</sup>

A parte estas aplicaciones éticas y políticas de la doctrina de la determinación del albedrío, es importante insistir sobre el carácter ético y no antropológico de la libertad en Spinoza, la cual no pertenece a una definición del hombre, sino que constituye un punto de llegada y su destino.

Ya en los años sesenta, Romeo Crippa, en sus estudios sobre la conciencia ético-religiosa moderna y sobre su vinculación con el surgir de la conciencia civil de la democracia moderna, había puesto de relieve la raíz religiosa (que se remontaría a la reforma protestante) de tal concepción, en donde se niega la libertad como libre albedrío, a saber, como dato antropológico, y se afirma como liberación y como testimonio ético concreto.<sup>6</sup>

Es necesario notar que en el mismo *TTP*, no obstante que Spinoza reivindique con fuerza la libertad como derecho civil, sin embargo no la define en sí y, cuando lo hace, se refiere a ella como adquisición de perfección ética: es libre quien “*integro animo solo ductu rationis vivit*”.<sup>7</sup>

## Doctrina del conatus y derecho natural

Las doctrinas políticas de Spinoza están profundamente vinculadas con su sistema, tanto, que los temas propiamente políticos no se pueden desvincular del teocentrismo, de la doctrina de la

modalidad como fundamento antropológico y de los *ordines rerum atque idearum*, so pena de no poder entender cabalmente los mismos temas políticos. Creemos encontrar una continuidad doctrinal entre la *Ética* y los dos *Tratados*, el *Teológico-Político* y el *Político*, y tal continuidad es patente, por ejemplo, en la doctrina del derecho natural individual.

Hay pruebas documentales, expresadas sobre todo en el *Epistolario* de los años entre 1661 y 1670, que los principios fundamentales de la metafísica spinoziana estaban ya establecidos a la hora en que el autor redactaba y publicaba el *TTP*, pero, además, hay afirmaciones en el mismo *TTP*, que aluden a los principios de la *Ética*, o se basan en ellos. Las principales tesis críticas, polémicas y políticas del *TTP* se encuentran definidas en la *Ética*: la crítica bíblica; la separación de los ámbitos recíprocos de filosofía y teología; la teoría del derecho natural; el concepto de democracia; el concepto de la racionalidad del Estado; la reivindicación de la libertad de pensamiento y palabra.<sup>8</sup>

La teoría política de Spinoza supone también las concepciones metafísicas del hombre como modo de la Substancia; de la identidad entre Dios y Naturaleza; del hombre como parte de la Naturaleza; de la identificación de libertad y necesidad; de la negación del libre albedrío; de la identificación, en el hombre, entre libertad y racionalidad. Supone la teoría del *conatus* y de las pasiones, como asimismo el concepto del sumo Bien como "*bonum commune*".

En particular, como decíamos, tal continuidad entre sistema y política es patente en la doctrina del derecho natural individual. En el *TTP*, como en la *Ética*, "*Homo pars est naturae*"<sup>9</sup> y es propiamente el ser "parte de la naturaleza" lo que fundamenta el derecho natural del hombre. Este, "*quatenus pars est naturae, eatenus partem potentiae naturae constituit*".<sup>10</sup>

Por otra parte, en el cap. XVI del *TTP* se dice que: "(...) el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde se extiende su potencia, al ser la potencia de la naturaleza la misma potencia de Dios, el cual tiene pleno derecho a cada cosa; pero, puesto que la potencia universal de la naturaleza entera no es sino la potencia suma-

da de todos los individuos, se sigue que cada individuo tiene pleno derecho a todo lo que está en su poder, es decir que el derecho de cada uno se extiende hasta donde se extiende su potencia determinada".

Así pues, derecho natural y potencia (o poder) individual coinciden y el hombre tiene los mismos derechos que tiene la naturaleza de la cual es parte, en la medida de la potencia que él individualmente posee.

La potencia de la que habla Spinoza es algo intrínsecamente dinámico, puesto que el hombre es modo individual de la Substancia y, lo que lo constituye, o constituye su "esencia actual", es el *conatus*, o "esfuerzo con el cual cada cosa se esfuerza de perseverar en su ser".<sup>11</sup> Tal esfuerzo es la potencia real con la cual la cosa y, en este caso, el hombre, existe.

Modo individual de una Substancia, o Dios, que es "*essentia actuosa*",<sup>12</sup> "*Causa sui*", cuya esencia coincide con su potencia<sup>13</sup> y tal que de ella se siguen "infinitas cosas, de infinitos modos",<sup>14</sup> el hombre refleja tal dinamismo, o, en el lenguaje spinoziano, "expresa de cierta y determinada manera la potencia de Dios",<sup>15</sup> en el hecho de ser *conatus*. En este sentido se ha observado, correctamente, que, en Spinoza, cada cosa (y cada hombre, en cuanto cosa individual) "se define no por la finitud, sino por la actividad y la productividad".<sup>16</sup>

Una visión naturalista, utilitarista, unitaria y anti-anropocéntrica, fundamenta la teoría spinoziana del derecho natural. Visión naturalista, porque tanto el hombre tomado individualmente, como la sociedad, son parte del *ordo rerum*, que coincide con la naturaleza, cuya potencia, como se vio, es "la potencia misma de Dios".<sup>17</sup>

Se da, en Spinoza, un parecido con Hobbes, en la coincidencia del derecho natural con la potencia o poder. Sin embargo, en el contexto spinoziano, el derecho así entendido, aunque parezca una pura justificación de la fuerza y del hecho, tiene un carácter teocéntrico, por ser manifestación del individuo y, éste, de Dios. Aún así, el pensamiento spinoziano podría presentarse como una sacralización de la fuerza y del hecho, tal vez legitimada en el contexto político. Volveremos más adelante sobre este tema, aunque limitada-

mente a las relaciones entre la autonomía del individuo y la autoridad estatal. Por el momento, bastará con decir que la diferencia con respecto al naturalismo hobbesiano y a las consecuencias políticas de éste (la fundamentación del absolutismo soberano) consiste en el desarrollo diferente que el *conatus* humano tiene en Spinoza, según el cual este se encamina por naturaleza hacia la racionalidad, que tiene derecho a ser respetada al manifestarse en pensamiento y palabra.

Sin embargo, en el estado natural, no sólo la razón tiene derechos: "Y, puesto que es ley suprema de la naturaleza que cada cosa se esfuerce de persistir por cuanto puede en su propio estado, y, esto, no en razón de otra cosa, sino solamente de sí misma, se sigue que cada individuo tiene pleno derecho (...) a existir y obrar así como es naturalmente determinado".<sup>18</sup>

En la perspectiva naturalista de Spinoza, el *conatus* parece tener una doble tendencia: que el individuo se esfuerce para persistir en su estado y que, al mismo tiempo, tienda a ser más. Cabe entonces el pleno derecho de quien ha llegado a ser sabio a vivir según las leyes de la razón, como también de quien ha permanecido ignorante a vivir según lo que el instinto le dicta. El "*ius naturale uniuscuiusque*", o "derecho natural de cada uno" impulsa a que todo aquello "que cada uno, considerado bajo el sólo poder de la naturaleza, juzga útil para él, sea porque está guiado por la sana razón, o porque arrastrado por las pasiones," le sea "lícito perseguirlo de pleno derecho natural, sea por la fuerza, sea por el dolo, sea con súplicas, sea con cualquier otro medio que le resulte más cómodo".<sup>19</sup>

En el *ordine rerum* entra tanto el deseo de los individuos, como la racionalidad; todo es divino y necesario. "La esencia de la mente es constituida por ideas adecuadas e inadecuadas"<sup>20</sup> y, sea en cuanto tiene unas, sea en cuanto tiene otras, ella "se esfuerza de perseverar en su ser por una duración indefinida y es consciente de su esfuerzo".<sup>21</sup> Esto significa que el *conatus* constituye la racionalidad, al igual que la ignorancia, y todas las acciones y las pasiones humanas.

Las pasiones nos constituyen porque somos *conatus* y estamos inmersos en las cosas externas y vinculados a ellas, que influyen sobre nuestro

ser individual, aumentando o disminuyendo nuestra potencia de ser. El derecho natural del individuo no es, por lo tanto, otra cosa que su poder real y concreto en cada momento concreto, ya que la influencia de las causas externas es cambiante, como lo atestigua el fluir de nuestras pasiones, que constituyen la respuesta natural, de tristeza o alegría, de amor o de odio, al aumento o disminución de nuestro ser y a la idea de una causa externa que los produce.<sup>22</sup>

Todo, en el hombre, es deseo y búsqueda de mayor poder; por lo tanto, como se insiste en la Introducción del *Tratado Político (TP)*, la verdadera tarea de la filosofía política es mantenerse adherida a la condición real de la naturaleza humana y ser coherente con la experiencia y la práctica.<sup>23</sup> En general, en Spinoza el derecho y la moral reflejan la situación natural de las cosas y del hombre y, como bien lo dice Robert Misrahi, "la filosofía no tiene que proponer otro fin que la naturaleza misma".<sup>24</sup>

La visión unitaria en la teoría spinoziana del derecho natural se da en virtud del hecho que el *conatus*, o deseo actual y consciente, es la raíz única de toda actividad humana, sea ésta instintiva, pasional, o racional, individual, social o institucional.<sup>25</sup>

En la *Ética*, Spinoza enfoca particularmente el *conatus* en cuanto éste tiende hacia la liberación del hombre, la cual, una vez realizada, encierra toda una dimensión de virtudes sociales y de politicidad, como existencia plenamente realizada del sabio. En cambio, en el *TTP*, nuestro autor se enfrenta con la problemática de cómo el Estado, en cuyo ámbito subsiste en gran medida el *conatus* como pasionalidad, conciliará tal situación con su propio fin, que es la libertad del hombre.

El derecho, como la moral, no tienen que negar, ni transfigurar el *conatus*, que es la esencia de ellos: así como el derecho natural coincide con la fuerza, lo bueno y lo justo coinciden con aquello "útil", a lo cual el hombre tiende "por ley universal de la naturaleza humana",<sup>26</sup> ya que los hombres actúan siempre en vista de un fin: su utilidad, que constituye el objeto de su deseo.<sup>27</sup> En la perspectiva de Spinoza, que es utilitarista por naturalista y por unitaria, el Bien verdadero es la

verdadera utilidad y la verdadera potencia. El sabio es consciente que lo más útil para el hombre es la vida según razón y la convivencia con el hombre que vive bajo la guía de la razón.

El *conatus* constituye el principio unitario que corre entre deseo y razón, siendo ésta última simplemente más útil para el hombre y expresión de una superior potencia de éste. “Puesto que la razón nada exige en contra de la naturaleza, ella entonces exige que cada uno se ame a sí mismo, busque su propia utilidad, lo que es verdaderamente útil y desee todo aquello que conduce verdaderamente al hombre hacia una perfección mayor y, absolutamente hablando, que cada uno se esfuerce de conservar su propio ser, por cuanto de él depende”.<sup>28</sup> “(...) Los hombres que son guiados por la razón, o sea, los hombres que buscan su propio útil bajo la guía de la razón, no desean nada para sí que no deseen para los otros hombres y por eso son justos, fieles y honrados”.<sup>29</sup>

Constituido, en lo fundamental, por el deseo, el hombre juzga bueno o útil aquello que desea y no desea aquello que, con anterioridad, haya juzgado bueno o útil. Spinoza muestra su utilitarismo y anti-intelectualismo éticos en afirmaciones como: “Resulta por lo tanto de todo esto que hacia ninguna cosa nos esforzamos, que ninguna cosa queremos, apetece, o deseamos porque la juzgamos buena; sino, al contrario, nosotros juzgamos bueno algo porque nos esforzamos hacia ello, lo queremos, lo apetece y lo deseamos”.<sup>30</sup>

En Spinoza – recuerda R. Misrahi<sup>31</sup> – “no se puede definir el bien, sino solamente el bien para nosotros”, “no es el valor del objeto el que impone el deseo que tenemos de él, sino que es nuestro deseo, o sea, la búsqueda de nuestro poder de existir, el que determina el valor del objeto”.<sup>32</sup> Sin embargo, no podemos dejar de notar que un eventual utilitarismo subjetivista no tiene cabida en Spinoza (y el mismo crítico citado reconoce que la concepción de Spinoza no es “ni, dogmática, ni subjetiva”) por cuanto la razón es objetivamente más útil y buena para el hombre que cualquier otro objeto de deseo. Lo que explica tal cosa no es un residuo intelectualista, sino el hecho que la razón es expresión de mayor potencia de la mente que los instintos, por esto tiene

más derecho de prevalecer, si seguimos entendiendo el derecho a la manera spinoziana, no como un “deber ser”, sino como una potencia real de existir y actuar. La superioridad de la razón, como lo veremos más adelante, debe entonces encontrar una vía para imponerse que no es, obviamente, la de la brutalidad y la fuerza, sino la creación de instituciones políticas que constituyen la única manera civilizada de gobernar la violencia de pasiones e instintos. Cabe sin embargo preguntarse si y hasta qué punto la razón puede, de claridad que es, convertirse en fuerza real. En efecto, el Estado, a través de sus instituciones, somete y gobierna las pasiones de los hombres, pero lo hace, no en cuanto es claridad, sino en cuanto es fuerza, lo cual es coherente con lo que Spinoza mismo plantea en la IV parte de la *Ética* (prop. XXXVII, escolio II), que ninguna pasión es vencida por la razón, sino por una pasión contraria y más fuerte.

No sobraría hacer referencia, aquí, a las observaciones acertadas de aquellos críticos que han hecho ver la diferencia que existe entre el jusnaturalismo spinoziano y el de la mayoría de los teóricos modernos, entre los que podríamos citar aquí a Grocio y Locke, que vinculan los derechos naturales a la naturaleza racional del hombre. Por ejemplo, R. Misrahi muestra como, en vista que en el hombre todo es búsqueda de un mayor poder de existir, el “derecho de naturaleza” del que habla Spinoza no se puede confundir con el “derecho natural” entendido como una especie de norma universal dada al hombre en cuanto “agente moral”.<sup>33</sup> En la misma línea, M. Alledsalazar Olaso observa que, al ser pasiones y acciones expresión de la misma fuerza natural por la que el hombre se esfuerza de perseverar en su ser, “el derecho, en vez de definirse por la razón como casi siempre (...) lo habían hecho los filósofos, se definirá por la potencia o deseo que mueve a todos los hombres, sabios o ignorantes, locos o cuerdos sin distinción, a actuar”.<sup>34</sup>

El “derecho natural de cada uno”, para Spinoza, no es un derecho innato y cuyos límites se den como previamente configurados, tal que, por ejemplo, norme los límites de mi propiedad por el respeto a la propiedad de otro; o de mi libertad

por la libertad de otro; o bien garantice que, en condiciones normales, nos respetemos recíprocamente el derecho a la vida. De hecho, independientemente de normas preestablecidas o impuestas desde lo exterior, en el estado de naturaleza, la vida individual se protegerá mientras pueda sobreponerse a las causas externas adversas. En cuanto al derecho a la propiedad, de manera parecida a la situación descrita por Hobbes, el estado natural es de igualdad, en el sentido que todo es de todos, y la posibilidad de apoderarse de bienes depende exclusivamente de la fuerza y potencia de cada quien. Asimismo, como se vio, la libertad natural de cada uno consiste en buscar con cualquier medio lo que se considera útil para sí, según el nivel de conocimiento alcanzado.

La negación explícita de la perspectiva antropocéntrica, que constituye uno de los pilares de la metafísica y de la ética spinozianas, en la política y en la doctrina del derecho natural se extiende hasta la relativización de la razón y su limitación al fin de “la verdadera utilidad y conservación de los hombres”.<sup>35</sup> En efecto, la razón no abarca la totalidad de la naturaleza, sino que más bien es circunscrita por ella, que se manifiesta con las “infinitas otras leyes”, “que tienen que ver con el orden eterno de toda la naturaleza, de la cual el hombre es sólo una pequeña parte”.<sup>36</sup>

Tal relativización de la razón confirma una vez más el hecho que el derecho de naturaleza spinoziano no es determinado por la razón, sino que ésta es abarcada por la *cupiditas* y la fuerza como leyes propias de la naturaleza, a las cuales, sin embargo, la vincula el hecho de ser una forma de potencia y la cumbre del *conatus* humano.

En la II parte de la *Ética*, la razón se define como el conocimiento de segundo género, a saber, la deducción lógico-matemática, caracterizada por “ideas adecuadas de las propiedades de las cosas”.<sup>37</sup> Conocimiento “necesariamente verdadero”<sup>38</sup> y tal que “nos enseña a distinguir lo verdadero de lo falso”,<sup>39</sup> puesto que la “idea de la idea”, a saber, la mente, nunca ignora tener una idea verdadera. La razón, además, contempla las cosas como necesarias<sup>40</sup> y bajo “cierta especie de eternidad”.<sup>41</sup> Ahora bien, esta necesidad lógico-matemática de las cosas debe ser vista en sentido pleno e identificada, entonces, con aquel *ordo re-*

*rum* que es Dios mismo, en cuanto que “*sive Natura*”. La esencia de cada cosa implica la esencia eterna e infinita de Dios, cuya idea adecuada tenemos cuando poseemos ideas adecuadas del cuerpo propio y de los demás cuerpos,<sup>42</sup> de modo, que el conocimiento de la necesidad de las cosas implica el de la necesidad de la naturaleza eterna de Dios.

En la *Ética*, el conocimiento racional, complementado, pero no relativizado, por el conocimiento del tercer género, o “*scientia intuitiva*”,<sup>43</sup> es el único conocimiento posible de la realidad natural, conocimiento de lo eterno y necesario. En cambio, según el tipo de naturalismo expresado en el *TTP*, naturalismo aparentemente más vitalista y menos matemático, pero, quizás también más apegado al principio de los “infinitos modos” en que las “infinitas cosas” se siguen de la naturaleza infinita de Dios, la razón se convierte y se reduce a norma de vida, aunque sea ésta la más útil para el género humano.

## El contrato social

Aunque la razón sea tan natural y tan expresión del *conatus* como lo son el instinto y las pasiones, ella no prevalece en el estado natural, el cual es, por lo menos potencialmente, conflictivo. Escribe Spinoza: “(...) el derecho e instituto de la naturaleza, bajo el cual todos nacen y en máxima parte viven, no prohíbe sino aquello que nadie desea y nadie puede hacer; no excluye ni las disputas, ni los odios, ni la ira, ni los engaños, ni absolutamente nada de lo que el instinto aconseja (...)”.<sup>44</sup>

En los Capítulos del XVI al XX del *Tratado Teológico-Político*, Spinoza, como también lo hace Hobbes, nos presenta un estado natural no sujeto a la razón y muestra que, por los inconvenientes que éste presenta, es necesario entrar a la sociedad civil, en donde la obediencia sustituye la voluntad individual: “Y si consideramos que los hombres, sin la práctica del socorro mutuo y sin el culto de la razón, viven necesariamente en pésimas condiciones (...) veremos claramente que ellos, para vivir en seguridad y en el mejor de

los modos, debieron necesariamente unirse y hacer de manera de tener colectivamente el derecho que cada uno por naturaleza tenía sobre todas las cosas y que ésto fuera determinado, ya no por la fuerza y el instinto de cada uno, sino por el poder y la voluntad de todos".<sup>45</sup>

El pacto social, entonces, persigue un fin de utilidad: el que el hombre pueda vivir "con seguridad y sin temor", cosa imposible cuando le es lícito a cada uno hacer lo que le place. Aquí es donde la razón muestra su utilidad; de hecho, los hombres se constituyen en sociedad porque llegan a reconocer la necesidad de "regular toda cosa según el dictamen de la razón".<sup>46</sup>

La vida según razón implica también que la convivencia sea determinada no ya por la fuerza y el instinto de cada uno, sino por el poder y la voluntad de todos".<sup>47</sup>

La vida en sociedad está basada sobre la obediencia. Obedecer al Estado es de ley natural porque "Es ley universal de la naturaleza humana que nadie descuide lo que juzga bueno, sino por la esperanza de un bien mayor o por el temor de un mayor daño; y que no soporte ningún mal, si no es para evitar uno mayor o por la esperanza de un bien mayor. (...) Esta ley es tan firmemente esculpida en la naturaleza humana, que debe ser incluida en el número de las verdades eternas que nadie puede ignorar".<sup>48</sup> De modo que, para Spinoza, el pacto político tiene sentido sólo en razón de la utilidad del que lo suscriba y cada uno está obligado a la observancia por la esperanza de un bien mayor y por el temor de un mal peor. El "mal peor" al que se refiere Spinoza es el castigo que el Estado debe estar en grado de infligirle al que desobedezca; no es el regreso al estado natural lo que Hobbes veía como riesgo supremo. La diferencia entre ambos pensadores se debe, evidentemente, a que el estado natural, para Spinoza, no es tan ferino ni tan desventurado como en Hobbes.

En cambio, el pensamiento de Spinoza se acerca al de Hobbes, casi hasta coincidir con él, al afirmar que, en vista de la necesidad que el Estado pueda obligar, la transferencia del derecho natural a la sociedad debe ser tal que cada uno transfiera la totalidad de su derecho. Solo así el Estado es eficaz y tiene fuerza. De otra manera,

sería precario su poder, si cada uno que tuviera la fuerza de no obedecer, tuviera también el derecho de no hacerlo.

El naturalismo de Spinoza parece quebrarse al decir él que, en el momento de entrar en la comunidad política y transferir a otro la facultad de defenderse, cada uno transfiere también el derecho de vivir a su antojo y los que tienen el sumo poder son los únicos custodios del derecho y de la libertad. De hecho, Emilia Giacotti-Boscherini, en sus comentarios en notas a la traducción italiana citada del *TTP* (capítulos del XVI al XX), insiste sobre la ambigüedad existente en el pensamiento de Spinoza entre la definición del derecho de naturaleza y la casi identificación con la doctrina de la cesión de los derechos implícita en el *pactum subiectionis* de Hobbes. La autora se refiere a expresiones muy tajantes, contenidas en los cap. XVI y XX del *TTP*, en que aparece ser total la cesión, no sólo del poder, sino del derecho natural a la sociedad, "la cual, como unión que es de todos los hombres, "tiene colegialmente pleno derecho a todo aquello que está en su poder". Esto es lo que Spinoza llama "democracia", y en un primer momento, podríamos pensar en la sociedad como institucionalización y, por lo tanto, como protección de los derechos naturales de todos y cada uno. Pero Spinoza, parece identificar el poder-derecho de la sociedad con el poder absoluto de las "supremas potestades" del Estado, independientemente del régimen político de que se trate. Estas "no están sujetas a ninguna ley", sino que todos deben obedecerle en todo, "porque tal cosa debe haber sido tácita o expresamente pactada entre todos, cuando transfirieron en la sociedad todo poder propio de defenderse y por lo tanto todo derecho propio".<sup>49</sup> "La justicia depende solamente del decreto de la suprema potestad" y por lo tanto no puede ser justo sino aquel que vive según los decretos de ella.<sup>50</sup> "Nada – se dice en el cap. XX del *TTP* se puede hacer contra la ley y el dictamen de la propia razón, hasta cuando se actúe en conformidad a las disposiciones del poder público, puesto que, por sugerencia de la misma razón, cada uno ha decidido transferir en él su derecho de vivir según su talento". Dice nuestro autor que "(...) si no queremos ser enemigos del poder constituido

y actuar contra la razón, que sugiere defenderlo con todas nuestras fuerzas, estamos obligados a ejecutar absolutamente todas las órdenes de la suprema autoridad, aún cuando ella imponga unas cosas absurdas.”<sup>51</sup> Tal identificación del ejercicio de la razón con el de la obediencia parece colocarnos frente al problema radical de la efectiva defensa de los derechos humanos con respecto a los poderes políticos, por parte de Spinoza, cuya doctrina podría identificarse con cualquier justificación del absolutismo e incluso del despotismo. De todo modo, no debemos perder de vista que el problema que nos ocupa en este momento es el de la continuidad o ruptura entre el derecho natural y el derecho positivo en Spinoza, dejando para más adelante el de la autonomía del individuo frente al Estado.

Afirma el autor que la diferencia entre él y Hobbes consiste “en ésto, que yo sigo manteniendo íntegro el derecho natural y afirmo que al sumo poder en cualquier ciudad no le corresponde sobre los súbditos un derecho mayor que la autoridad que él tiene sobre los mismos súbditos, como siempre acontece en el estado natural”.<sup>52</sup> Dicho de otra manera, la diferencia con respecto a Hobbes parece ser la voluntariedad con que cada uno se somete al pacto social y la conservación de aquellos derechos que no se le pueden quitar sin grave peligro del Estado. En vista de que “nadie puede privarse de la facultad de defenderse hasta el extremo de dejar de ser hombre”,<sup>53</sup> se sigue que nadie puede privarse de modo absoluto de su propio derecho natural y los súbditos mantienen por derecho natural algunas prerrogativas que les son reconocidas de manera tácita, o que ellos han estipulado de manera expresa con quienes tienen el poder político.<sup>54</sup>

La continuidad entre derecho natural y derecho civil es garantizada, entonces, por dos elementos: la permanencia, en el estado civil, de derechos naturales, de los cuales el derecho civil es llamado a ser protección y garantía, y el principio de utilidad, en razón de la cual, solamente, el pacto social tiene validez. Incluso, en vista de que, por ley natural, estoy obligado a escoger el menor entre dos males, puedo romper un pacto o contrato, si de él me deriva más daño que utilidad. Tal utilitarismo constituye sin embargo, al

mismo tiempo, la razón del poder coactivo del Estado: “Es, por lo tanto propio de un necio exigir de otro fidelidad eterna, si al mismo tiempo no se procura que de la violación del pacto le resulte al violador más daño que utilidad, y esto debe ser tenido muy en cuenta en la constitución de la sociedad política”.<sup>55</sup>

Ninguna sociedad puede subsistir sin un poder coercitivo, sin embargo, la naturaleza humana no tolera la constricción absoluta, ni un régimen, que, por estar basado solamente en el temor, induce a los hombres a hacer las cosas que menos quisieran hacer, sin preocuparse ni de la utilidad ni de la necesidad de lo que hacen, por miedo a los castigos o a la pena capital.<sup>56</sup> No es por derecho ( de revocatoria del pacto, o de revuelta, a lo Locke) sino por la ley natural de la utilidad, que un imperio basado sobre la violencia y la tiranía no se sostiene, y cae de hecho. “Por tanto, puede suceder muy raras veces que las supremas autoridades den mandados del todo absurdos, puesto que el primer deber que les incumbe, si quieren cuidarse y mantenerse en el poder, es el de proveer al bien común y ordenar cada cosa según el dictamen de la razón. Nadie, en efecto, como dice Séneca, pudo nunca conservar por mucho tiempo un poder fundado sobre la violencia”.<sup>57</sup>

Parece que esta caída “de hecho “ del gobernante despótico se relaciona con la utilidad por la cual se suscribió el pacto, que queda anulado cuando aquella ya no exista; de modo que queda relativizado, por parte de Spinoza, el principio, presentado por Hobbes como una de las leyes fundamentales de naturaleza: “*pactis standum*, o “*pacta sunt servanda*”.<sup>58</sup> En efecto, ninguna ley u orden puede alienar el hombre de su naturaleza y vedarle el ejercicio de algunos derechos fundamentales que permanecen aún después del pacto, para que el hombre sea llamado tal. Tales derechos son irrenunciables, proceden directamente del hecho que el hombre es constitutivamente *conatus* e incluyen la “libertad de juzgar”: “Nadie, en efecto, podrá nunca trasladar a otro su propio poder, ni por consiguiente, su derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre; y tampoco se dará nunca un poder tan absoluto, que pueda hacer todo lo que quiere. Así pues, inútilmente éste le ordenaría al súbdito odiar al que le benefició; amar

al que le hizo daño; no reaccionar ante las ofensas; no desear liberarse del miedo, y tantas otras cosas semejantes, que proceden necesariamente de las leyes de la naturaleza humana. (...) Los hombres no renunciaron nunca tan definitivamente a su propio derecho, ni transfirieron nunca a otros tan enteramente su propio poder hasta no infundirles ya ningún temor a aquellos que tal derecho y poder han recibido".<sup>59</sup>

Nadie, aunque quiera, puede transferir a otro su facultad "de razonar libremente y de expresar su propio juicio sobre cualquier cosa" y "se juzga violento un poder que se ejerce sobre las conciencias".<sup>60</sup>

Spinoza, como sabemos, vincula su afirmación de la libertad de conciencia a la necesidad que tiene el que busca la sabiduría de poder ejercer su pensamiento sin ataduras. Tal búsqueda de la sabiduría le corresponde por naturaleza a todos los hombres, puesto que hacia ello los lleva su *conatus*. El sabio spinoziano, precisamente por ser guiado por la razón, no vive por encima de la ley, o más allá del bien y del mal, sino que realiza plenamente su libertad en la obediencia activa e independiente, no servil, "a un decreto común", en el ámbito del Estado, en donde vive según normas de justicia y caridad y busca "hacer el bien y estar alegre".<sup>61</sup> No le es lícito ningún acto de rebeldía, ni a él, ni a sus conciudadanos y sin embargo ni él, ni los conciudadanos han trasladado de tal manera sus derechos, como para dejar de representar ellos mismos "un peligro para el gobierno constituido, más grave que aquel representado por los enemigos".<sup>62</sup>

El peculiar jusnaturalismo spinoziano, que procede del hecho que el hombre es *pars naturae*, hace que el derecho natural, implícito en la propia naturaleza del ser humano, sea lo que impulsa al hombre a entrar en sociedad para lograr seguridad y utilidad. También, al ser el hombre *pars naturae*, la sociedad que él constituye es naturaleza y no representa nunca lo puramente artificial, positivo y convencional. Esta sea tal vez la razón más fundamental de la continuidad entre derecho y estado natural y derecho y estado civil en Spinoza.

## Autonomía del individuo y autoridad del Estado

Los fundadores de la democracia moderna son objeto de nuestra reflexión por los principios, luego consagrados, que ellos anticipan, como, en Spinoza, el derecho a la libertad de pensamiento y de expresión. Lo son por valores profundos, contenidos en su pensamiento, con frecuencia no realizados, todavía, en el camino histórico de la democracia, como la sabiduría en la convivencia humana; el profundo conocimiento de la humanidad y la dedicación al bien del Estado de parte de quien legisla y gobierna y la búsqueda de la participación y del bien común, todos valores que Spinoza sostiene. Estos pensadores son objeto de reflexión también por los problemas que dejan abiertos y que el pensamiento y la historia posteriores descubrirán, resolviéndolos en algunos casos, dejándolos irresueltos en otros, o dando soluciones cargadas de problemáticas posteriores.

Spinoza no es excepción por cuanto, como numerosos críticos han observado, existe ambigüedad, en su pensamiento, entre las libertades que él le reivindica al ciudadano y la fuerza con que plantea la categoría de obediencia. Por un lado, la afirmación, de carácter hobbesiano, que el contrato social implica la transferencia total del derecho natural, para que el Estado sea eficaz y tenga fuerza, en vista de que cada uno, por naturaleza, tendría derecho de no obedecer, si tuviera la fuerza de no hacerlo, podría encontrar explicación en la circunstancia histórica de Spinoza, detrás de cuyas palabras, como de las de Hobbes y Maquivelo, se vislumbra la afirmación del Estado moderno, fuerte y centralizado, por encima de fueros, privilegios y feudos. De este modo, la insistencia sobre la obediencia a las autoridades seguramente contiene, en nuestro autor, la conciencia de la igualdad de los ciudadanos frente a las leyes e instituciones del Estado.

Lo que parece de más difícil solución es el problema de la posible salida autoritaria de la política spinoziana, en vista de las pasiones humanas. Como se dijo, en el capítulo XVI del *TTP*, se establece la condición sobre todo pasional del

estado de naturaleza y de las acciones que en él se dan y la necesidad que tuvieron los hombres de convenir entre ellos “regular todas las cosas según el dictamen de la razón”, por su propia seguridad y utilidad. El Estado que surgió del pacto social fue dotado de un poder absoluto, para garantizar que las cosas fueran regidas según la razón y no según las pasiones. En efecto, mientras que la racionalidad, como se ha visto, une a los hombres, las pasiones y sobre todo aquellas basadas sobre la tristeza, el odio y el temor, como asimismo el egoísmo, las supersticiones y las ambiciones excesivas, los esclavizan y dividen. Escribe Spinoza en el capítulo V: “Ahora bien, si los hombres fuesen constituidos por naturaleza de modo que no desearan sino aquello que la verdadera razón indica, la sociedad no tendría necesidad de leyes (...). Pero la naturaleza humana está constituida de modo muy distinto. Buscan todos, sin duda, su utilidad, pero no según el dictamen de la sana razón; al contrario, la mayoría de las veces ellos desean las cosas y las juzgan útiles bajo el impulso únicamente del capricho y de las pasiones.(...) Resulta, de esto, que ninguna sociedad puede subsistir sin un poder coactivo, ni, por consiguiente, sin leyes, que constriñan y regulen los apetitos y los deseos desenfrenados de los hombres”. Así pues, el papel del Estado resulta ser el de una racionalidad que debe imponerse, en vista de la naturaleza pasional del género humano.

Hay una evidente contradicción entre este Estado, derivado del contrato social y dispuesto para obligar, incluso por la fuerza, en que, por lo tanto, la obediencia a la ley es heterónoma, y la comunidad de sabios, que encontramos en la proposición XXXV de la parte IV de la *Ética*, en que los hombres que viven bajo la guía de la razón, “por naturaleza”, y no por imposición externa “conciuerdan siempre necesariamente entre sí” y “son al máximo útiles los unos a los otros”.<sup>63</sup> Por otra parte, que la comunidad de sabios es perfecta pero no realizable, parece indicarlo el mismo Spinoza en el escolio de la proposición citada, que es el mismo en que él menciona la expresión *Homo homini Deus*. Escribe, en efecto: “Sin embargo, raras veces acontece que los hombres vivan bajo la guía de la razón, y, en cambio, se les

han dispuesto las cosas de tal manera que, por lo general, son envidiosos y molestos los unos para con los otros”. El *zoon politicón* aristotélico es relativizado y reducido a la esfera de la socialidad y de la utilidad, pero no negado: “Y, con todo, difícilmente ellos pueden pasar la vida en soledad; de suerte que la conocida definición que el hombre es un animal social ha sido muy aprobada por la mayoría; y en realidad las cosas están de tal manera que de la sociedad común de los hombres nacen muchos más beneficios que daños”.

La visión spinoziana, científica y no ilusoria, del hombre y su afectividad, lo lleva a reconocer que las pasiones, con frecuencia, superan la fuerza de la razón y que nunca pueden ser dominadas por el dictado racional, sino sólo por una pasión contraria y más fuerte.<sup>64</sup> De modo, pues, que así como el individuo está llamado a dominar las pasiones negativas por afectos opuestos y positivos (afectos de alegría y amor), también el Estado spinoziano parece tener la importante función de saber manejar y utilizar las pasiones de todos en el interés de todos. Por lo menos, tal es la interpretación con que G. Solari<sup>65</sup> trata de superar la contradicción entre el Estado de la “verdadera política”, representado en la *Ética*, y el de la política real, contenido en el *Tratado*. La irreductibilidad de las pasiones a la razón requiere sin embargo una reflexión a propósito de la heteronomía de la racionalidad y de la ley del Estado spinoziano. En efecto, mientras que en el hombre sabio es su propia mente la que, concedora de las pasiones, las opone una a otra y logra desarrollar afectos activos, como la fortaleza, la *animositas*, y la generosidad que, sólo, pueden combatir eficazmente los pasivos y disgregadores,<sup>66</sup> en el Estado, este papel de la sabiduría es externo a la gran mayoría de los ciudadanos y, a veces, incluso a aquellos que viven según la razón, en vista de que, a veces, aún en ellos, prevalece la fuerza de las pasiones.<sup>67</sup> En cuanto a eso, nos parece interesante lo que escribe Hubbeling sobre el realismo político de Spinoza: “La mayoría viven según la imaginación, e incluso los llamados sabios, que viven sin duda según la razón, sólo parcialmente lo consiguen, porque son demasiado fuertes los movimientos pasivos del ánimo. Spinoza es un realista. No es un soñador, ni un

mero teórico, que opine que por el hecho de saber el bien también lo hacemos”; y agrega el autor, citando a Opzoomer, : “Liberales de primera fila pensaron con más optimismo en el siglo pasado: Lo que gastamos en enseñanza, podemos ahorrarlo luego en prisiones”.<sup>68</sup> Estamos de acuerdo que no parece creíble que la acción coercitiva del Estado “induzca a los hombres a vivir socialmente, a saber, *ex ductu rationis*”,<sup>69</sup> a menos que con esto se quiera indicar no que el Estado pueda obligar a ser sabio, sino a vivir según una racionalidad exterior: “Hombres, mujeres y niños, pueden todos actuar conforme a un mandado, pero no ser sabios”.<sup>70</sup> Volvemos, entonces, de cierta manera, al punto de partida, a saber, el carácter coactivo y heterónimo del Estado nacido del contrato social, en contraste con aquel, perfecto y fundado en las normas nacidas autónomamente en la mente, pero probablemente utópico, de la comunidad de los sabios. Para Emilia Giancotti-Boscherini, tal problema no solo no es superable, sino que, incluso, su superación no estaba en las intenciones de Spinoza: “La respuesta al problema de cómo se realiza la razón social, no se encuentra en la doctrina spinoziana. Tampoco puede decirse que tal cosa representa una contradicción entre la “verdadera política” de la *Ética* y la propedéutica del *Tratado*, cuyo fin, como repite el autor, no es de instituir una ciencia del Estado, sino solamente de reivindicar, frente a él, la libertad del filósofo. No hay contradicción entre las dos políticas, sino solo aquella separación que estaba en la intención del autor, y que no es conveniente frustrar, al mezclar la metafísica de la una con la índole teológico-política de la otra”.<sup>71</sup>

Al reconocer el dualismo de las teorías políticas de Spinoza, no podemos sin embargo ignorar el problema implícito en el hecho que el resultado final de la teoría política spinoziana podría consistir en un Estado real, que gobierna a los hombres no por la razón, sino por la fuerza, o, por lo menos, por una racionalidad exterior a los seres humanos individuales, y que podría terminar siendo opresiva, al pretender guiar sus pasiones hacia una sana convivencia. Podría parecer paradójico que la sociedad organizada, el Estado y el derecho, nacidos como exigen-

cias del individuo y de su *conatus sui conservandi*, terminen constituyendo un sistema basado en la férrea heteronomía de las normas jurídicas y en la sumisión a unas autoridades “a las cuales todo les es lícito por derecho”.<sup>72</sup> Podrían incluso estar en peligro los derechos humanos y aquellas intenciones libertarias que Spinoza sostiene a lo largo de todo el *TTP*. La respuesta, como se vio anteriormente, está en la permanencia, aún en la sociedad política, de derechos inherentes a la naturaleza humana y en el principio de utilidad como móvil principal del actuar humano, que hacen intolerable y de hecho no duradero un sistema absolutamente represivo, de modo que “solamente un poder moderado se mantiene”.<sup>73</sup>

El Estado teológico-político está muy involucrado con las pasiones humanas, porque nace con el fin de gobernarlas e impedirles ser dañinas para la convivencia y además parece estar llamado a realizar, con respecto a ellas, aquel juego de contraposiciones de las más fuertes con respecto a las más débiles y de los afectos activos (de amor y alegría) con respecto a las pasiones, que la mente del sabio hace en el ámbito individual. Esto puede sugerir que, en determinadas circunstancias, la heteronomía del gobierno con respecto a los ciudadanos no sea tan extránea a las mejores inclinaciones humanas. El soporte y la materia teórica de lo que decimos está ofrecido básicamente en la *Ética*, pero consideramos lícito trasladarlo al ámbito de la práctica política. Para Spinoza, como se vio, la unión entre los hombres es seguramente sólida y beneficiosa, pero solo cuando ellos están bajo la guía de la razón. Sin embargo hay modalidades de unión más frágiles, sí, pero útiles para la convivencia, que probablemente son aquellas que el Estado está interesado en favorecer, aún de forma heterónoma. También en el primer nivel del conocimiento, en particular, de la imaginación y la memoria, hay inclinaciones afectivas de la mente que son útiles para la convivencia y constituyen aquellas pasiones sociales que, por ser basadas en la alegría y en el amor, son más fuertes y eficaces que las de odio y tristeza. Así pues, la prop. XXVII de la III parte de la *Ética*

introduce la *afectuum imitatio*, de donde surgen, a lo largo de las veinticinco proposiciones siguientes, y por mecanismos y combinaciones variados, pasiones de todo tipo, negativas y destructivas, pero también afectos útiles para la convivencia humana. Así, por ejemplo, se da el esfuerzo de promover aquello que conduce a la alegría, o que nos produce el amor de nuestros semejantes; el odio puede ser vencido por el amor y surgen afectos como la benevolencia, la verecundia, la admiración, o la gratitud.

Causa de la servidumbre humana, pero también energía que favorece la vida y el esfuerzo por existir, las pasiones spinozianas, como observa Mercedes Allendesalazar, pueden favorecer la existencia individual y social o, por supuesto, debilitarla. Por eso, “Los dos tratados políticos mostrarán cuáles son, en un contexto dado, sus posibles combinaciones, con el fin de obtener siempre la mayor potencia, tanto del cuerpo político en su conjunto como de las partes que lo componen”.<sup>74</sup>

Una vida social basada sobre las pasiones, entonces, es frágil e inestable, pero no necesariamente, ni siempre, brutal, conforme al estado de naturaleza hobbesiano, de modo, que la acción represiva del Estado no se organiza necesariamente con base en la dureza y la fuerza, sino que puede actuar según mecanismos más sutiles: “(...) la obediencia no es tanto un acto externo, cuanto, más bien, una disposición interna del ánimo; y por lo tanto está más sometido al poder ajeno quien decide en plena conciencia ejecutar todos sus mandatos, y por consecuencia posee el máximo poder aquel que reina en las almas de los súbditos; (...) Además, aunque no pueda mandarse a los ánimos como a la lengua, también los ánimos, sin embargo, están sujetos a la autoridad del poder soberano, el cual de muchas maneras puede hacer que la enorme mayoría de los hombres acepte creer, amar y odiar, etc., lo que él quiere”.<sup>75</sup> Que Spinoza esté refiriéndose a lo que nosotros llamaríamos una acción manipuladora de quien posee el poder político, lo cual, finalmente, puede representar un ejemplo de “dictadura de la razón”, que hoy tanto se reprocha a la modernidad, a la cual Spinoza pertenece, también es cierto.

Después de todo, en la teoría spinoziana del *conatus* y de las pasiones y de su destino de racionalidad, al haber un abandono del criterio de la irreductibilidad de lo irracional, podría estar contenida, como inevitable, una posible solución autoritaria en el plano social y político.<sup>76</sup> Un matiz que hay que tomar en cuenta consiste sin embargo en que, al establecer su autoridad, ya sea al interior del individuo, como nivel superior de conocimiento, ya sea a través de las instituciones del Estado, la razón no impone un bien o una virtud que ella de forma autoritaria defina *a priori*, y de forma independiente, o a contrapelo de las exigencias de la naturaleza humana. La proposición XVIII de la parte IV de la *Ética*, inicia toda una argumentación sobre lo que podríamos definir una restauración de la dignidad humana por vía natural. En el escolio de dicha proposición, nuestro autor escribe: “Puesto que la razón nada exige en contra de la naturaleza, entonces ella exige que cada uno se ame a sí mismo; que busque su propia utilidad, aquello que es verdaderamente útil, y apetezca todo aquello que de verdad conduce al hombre a una perfección mayor, y absolutamente hablando, que cada uno se esfuerce de conservar su propio ser, por cuanto de él depende”. Por otra parte, “bueno” o “malo”, se identifican, respectivamente, con aquello que deseamos o adversamos, porque “cada uno, según su afecto, juzga una cosa buena o mala, útil o inútil”.<sup>77</sup> El fundamento de la virtud y de la moralidad es, para cada uno, buscar la utilidad propia,<sup>78</sup> y la virtud “es la misma potencia humana que se define mediante su esencia o naturaleza”, de modo que, a nuestro juicio, el peculiar naturalismo spinoziano sería la única posible respuesta a las objeciones acerca de un autoritarismo racionalista que se quisiera ver en él.

### La democracia spinoziana

En la noción de la democracia spinoziana se funden los dos conceptos de Estado: el del absolutismo y la heteronomía y el de los derechos humanos y la autonomía. El autor llama “democracia”

“la unión de todos los hombres que tienen en forma colegiada pleno derecho a todo aquello que está en su poder”,<sup>79</sup> a saber el derecho natural “no en cuanto es determinado por la potencia de cada individuo, sino de todo un pueblo, como si fuera guiado por una única voluntad”.<sup>80</sup>

La democracia así entendida no está en contraste con el poder absoluto del Estado, el cual no hace que los súbditos sean esclavos, porque (y aquí volvemos a la noción ética de la política, y en particular de las relaciones entre ciudadano y Estado) lo que caracteriza al esclavo no es la noción de obediencia, sino el objeto de la obediencia. Así, pues, el que es arrastrado por sus propias pasiones hasta el punto de no reconocer su propia utilidad es “en sumo grado siervo”, mientras es libre el que obedece a la razón. Una cierta protección del ciudadano o, mejor dicho, una valoración ético-política del Estado se da en la afirmación que si la utilidad buscada es la del imperante y no la de quien cumple una acción mandada, entonces el sujeto de esta última es esclavo.<sup>81</sup>

El absolutismo de la democracia spinoziana involucra las acciones, pero no los pensamientos, que permanecen libres, al igual que su expresión, ya que la libertad de palabra es vista siempre por Spinoza como necesariamente unida a la de opinión. “Hemos demostrado, en efecto, que en un ordenamiento democrático (...) todos se comprometen, es cierto, a actuar según un orden común, pero no a juzgar y razonar de la misma manera”.<sup>82</sup>

Más que otra cosa, característica de la democracia “el gobierno (...) más natural y más conforme a la libertad que la naturaleza le permite a cada uno”<sup>83</sup> es la igualdad. Todos, en la democracia, “siguen siendo iguales como lo eran en el precedente estado de naturaleza”, porque si bien es cierto que cada uno traslada la totalidad de su derecho a la sociedad, en el caso de la democracia no lo transfiere de manera tan definitiva como para no poder ser más consultado.

Tal democracia, igualitaria y absolutista y, además, colectivista en lo político, por ser la unión de todos los hombres que tienen “*collegialiter* pleno derecho a todo lo que está en su poder”, plantea la cuestión del verdadero lugar de Spinoza en las teorías de la democracia moderna.

Creemos que, con respecto a ésta, Spinoza es anticipador de principios y derechos importantes, como la igualdad natural de los seres humanos, además de su igualdad ante la ley; el derecho a la libertad de pensamiento y de expresión; el carácter laico del Estado; la ilegitimidad de tribunales y juicios de conciencia (el derecho, tantas veces proclamado por él, de ser juzgado por sus actos y no por sus pensamientos y palabras); la búsqueda de la participación en el conocimiento y en la sabiduría que se sugiere, sobre todo en la *Ética*.

Se trata, como es evidente, de una democracia imperfecta, o, mejor dicho, rudimentaria e incipiente, en la que no hay división de los poderes, ni contrapesos de los mismos; ni oposición organizada; no hay elecciones formales, aunque el autor haga referencia a que los ciudadanos serán consultados. Falta la noción de representatividad, puesto que el poder queda, entero, en la colectividad, de modo, que la teoría spinoziana constituye un interesante caso de democracia directa, pero en donde la participación al poder y a las decisiones no les es reconocida a los individuos, sino a la colectividad. La raíz de todo esto se encuentra en que en nuestro autor existe, no sin razón, temor a que las pasiones gobiernen y el autoritarismo del Estado constituye, para él, garantía de que lo más potente entre lo humano, que es la razón, guíe la convivencia. Parece en efecto que, en la vida política, la función primordial de la razón es persuadirnos a la obediencia y a someternos en todo a los supremos poderes. Una de las manifestaciones del hombre sabio es la sociabilidad y la observancia “del derecho común del Estado”,<sup>84</sup> mientras que el derecho a disentir es lícito en tanto y en cuanto es asimilable al de pensar, opinar y expresarse, pero no en la medida en que pretenda concretarse en acción modificadora de las leyes e instituciones del Estado: “(...) mientras nadie actúe contra el decreto de las potestades soberanas, es lícito de todos modos a cada uno, sin lesionar el derecho de aquellas, pensar y juzgar y por lo tanto también hablar, en contra de su decreto, siempre y cuando hable o enseñe simplemente, y sostenga lo que dice siguiendo la pura razón, y no con engaño, ira y odio, ni con la intención de introducir algo en la administración del Estado, basado en

la autoridad de la propia decisión. Así, por ejemplo, si alguien demuestra que una ley es contraria a la sana razón y por lo tanto considera que debe ser derogada, y al mismo tiempo somete tal parecer suyo al juicio de la suprema potestad (a la cual sola le corresponde el promulgar y derogar las leyes), y mientras tanto no hace nada contra lo dispuesto por la misma ley, es benemérito del Estado, ni más ni menos que cualquier otro óptimo ciudadano" (...) "Nada, en efecto, puede hacerse contra la ley y el dictamen de la propia razón, mientras se actúa en conformidad con las disposiciones del público poder, puesto que por sugerencia de la misma razón, cada uno ha decidido trasladar en aquel su derecho de vivir con arreglo a su propio juicio".<sup>85</sup>

Por otra parte, frente a este carácter pendular de la teoría política spinoziana (entre absolutismo y democracia; entre heteronomía y libertad; entre racionalidad y pasionalidad), no podemos evitar recordar que, en el acontecer histórico-político y, en particular, en aquellos mecanismos reales que hacen que se caigan de hecho los regímenes tiránicos, y que Spinoza supone, pero no define, ni analiza, parece ser que el elemento de dinamismo y energía que promueve el cambio no es la razón, sino pasiones, afectos, intereses y acciones concretas que finalmente logran reconstituir la moderación y permitir el mismo ejercicio de la racionalidad.

## Religión y libertad

La libertad de conciencia pertenece al *ius uniuscuiusque*, al derecho individual, y no se renunció a ella en el momento del pacto social.<sup>86</sup> Su proclamación lleva a Spinoza a enfrentar el problema de la religión y de su papel como favorecedora o como obstáculo para dicha libertad. Las religiones institucionalizadas son vistas con recelo o con actitud polémica por nuestro autor, en cuanto a su capacidad de promover la libertad de conciencia. En cambio, lo que él llama "religión verdadera", es una religión natural, cuyos principios coinciden o son armonizables con la metafísica y la ética spinozianas; sin embargo, lo

que más le merece el adjetivo de "verdadera", no es su contenido especulativo, sino su capacidad de promover la práctica de "justicia y caridad".

Cabe aclarar, a este propósito, que Spinoza no es un espíritu volteriano, contrario a todo tipo de religión positiva. Aunque la religión no tenga un fundamento racional y en ideas adecuadas, él tampoco la considera como fundada únicamente en pasiones como el miedo y la esperanza, o en la ignorancia, como lo hará, entre otros, Hume. Por ejemplo, en el capítulo XV del *TTP*, nuestro autor aclara que, en la Sagrada Escritura, uno de los signos de los verdaderos profetas es "una natural inclinación hacia lo justo y lo bueno" y que ellos "no por malvado engaño, sino con ánimo sincero enseñaron que los hombres alcanzan la bienaventuranza mediante la fe y la obediencia" y "(...) no hay en ellos ninguna enseñanza moral que no concuerde en pleno con la razón". Asimismo, en el capítulo XII afirma que "la religión católica (...) es sumamente natural", recordándonos, dicho sea de paso, las búsquedas renacentistas de una religión "natural", y, en aquel ámbito, las distinciones, de Campanella, entre *religio indita* y *religio addita*. Podríamos entonces observar que, en Spinoza, la fe puede cumplir, con respecto a la moral y la convivencia, la misma función que cumplen los afectos de alegría y amor. En efecto, el cap. XV del *Tratado Teológico-Político* se concluye diciendo que la Escritura "ha traído un alivio muy grande a los mortales", ya que "Todos indistintamente están en grado de ejercitar la obediencia, mientras que son muy pocos, en comparación con la totalidad del género humano, aquellos que adquieren el hábito de la virtud bajo la guía de la sola razón".

La crítica radical de Spinoza se dirige a aquellas concepciones y manifestaciones religiosas que alientan pasiones de tristeza y odio, supersticiones, o bien luchas, divisiones y actos de inhumanidad o injusticia. Basada en afectos, imaginaciones o, de todo modo, sobre ideas inadecuadas, la religión positiva no está en grado de garantizar la libertad de conciencia y, por tanto, Spinoza busca tal garantía en la institución estatal, y llama a cuenta el Estado no tanto para que asuma el principio de la *tolerancia*, como si la libertad de conciencia fuese una concesión graciosa,

sino para que reconozca tal libertad como un derecho enajenable de la naturaleza humana. Por tal razón, y por el contexto naturalista en el que se sitúa Spinoza, la religión le interesa en su relación con los efectos civiles que produce, como sucedía con Bodin, Grocio y Hobbes. Lo interesante en el autor es su afirmación de la incompetencia del Estado en las doctrinas y disputas religiosas. Como escribe en el Prefacio y como luego profundiza particularmente en el cap. XX del *Tratado Teológico-Político*, que constituye una apasionada defensa de las libertades de conciencia y de palabra, las luchas religiosas y las calamidades consecuentes se deben a que la autoridad civil interviene a aprobar como verdaderas o a reprobar como falsas las opiniones religiosas atribuyendo así un valor legal, a lo que entra únicamente en el campo de conciencia individual o de la especulación teológica. De esto se deriva que las opiniones, como si fueran delitos, son inculminadas y condenadas; "con lo cual los defensores y sostenedores de ellas son sacrificados, no a la salud pública, sino solamente al odio y a la violencia de los adversarios. En cambio si, con base en el derecho del Estado, *se juzgaran sólo las acciones y las palabras quedarán impunes*, semejantes conflictos no podrían de ninguna manera asumir aspecto jurídico, ni las disputas mismas se convertirían en conflictos".<sup>87</sup>

Si bien es cierto que, en una perspectiva jurídica actual, las palabras pueden ser consideradas como hechos y juzgadas, aún penalmente (y ya Hobbes decía que los hombres, a falta de otra arma natural, a veces se agravan recíprocamente con la lengua, lo cual, por cierto, constituye uno de los abusos del lenguaje),<sup>88</sup> sin embargo, lo que menciona Spinoza son palabras que no ofenden a la sociedad, sino que, sin producir daños reales a nadie, contravienen eventualmente a las doctrinas establecidas por las autoridades del Estado. Para nuestro autor, "son verdaderos Anticristos quienes persiguen los hombres honestos y amantes de la justicia por el hecho de profesar opiniones diferentes de las suyas y no se les asocian en la defensa de los mismos dogmas de fe. En efecto, quienes aman la justicia y la caridad, solo por eso se reconocen como fieles; y quien persigue a los fieles es el Anticristo".<sup>89</sup>

Las leyes "con las cuales, por un lado, se ordena a cada uno lo que debe creer, y, por otro, se le prohíbe escribir o hablar en contra de una u otra opinión"<sup>90</sup> no proceden de una virtuosa preocupación por defender la verdad, sino de alguna pasión, como la ira de quien no puede soportar los espíritus libres y, con su "torva autoridad", es capaz de torcer contra ellos la devoción del vulgo. Mientras tanto, la moral pública se corrompe en un clima de intolerancia, que induce el Estado no a frenar las pasiones del vulgo, sino la vida intelectual independiente y termina por "reducir el Estado a tanta angustia de no poder sostener a los hombres libres". Un semejante Estado, que persigue y injusticia a los espíritus liberales, no favorece la libertad y el amor a la justicia y a la verdad, ni la franqueza, sino la flaqueza de espíritu, el servilismo, la adulación y el disimulo. En él, "se corrompe la fe" y "se favorece la corrupción de las buenas costumbres". En cambio, la seguridad y el bienestar de la sociedad política no se verían en peligro, si la piedad y la religión consistieran exclusivamente en el ejercicio de la justicia y de la caridad y si la jurisdicción del Estado, sea en materia religiosa, como en materia civil, se limitara a las acciones, de modo "que se le permitiera a cada ciudadano, no sólo de pensar lo que quiere, sino de decir lo que piensa".<sup>91</sup>

Ideas como las aquí reportadas no presentan ninguna duda en cuanto a la enunciación de principios fundamentales de la democracia moderna, que se pueden clasificar entre aquellos "valores profundos", que, en el camino histórico de la democracia, y en nuestra misma convivencia cotidiana e institucional, no han terminado de manifestar toda su riqueza desde el punto de vista ético y social.

Como se vio, la afirmación de la incompetencia del Estado en las creencias religiosas hace de Spinoza uno de los defensores de la libertad religiosa como libertad de conciencia, independientemente de la religión positiva de la cual se trate. Sabemos sin embargo que lo que más le importa es la *libertas philosophandi*, que defiende por medio de la proclamación del derecho natural al libre pensamiento frente al Estado y también por medio de la afirmación de la independencia recíproca de religión y filosofía. Tal independencia es una de las ideas principales contenidas en el

*Tratado Teológico-Político* y tiene la función de proteger, en cualquier sociedad, la libertad del filósofo de la intromisión de las autoridades religiosas. Así, pues, en el Prefacio de dicho *Tratado* se lee: "(...) adquirí la firme convicción que la Escritura deja la razón absolutamente libre y que no tiene nada en común con la filosofía, sino que ésta, como aquella, tiene un fundamento propio". "El fin de la filosofía - se afirma en el cap. XIV de la misma obra - no es otra cosa que la verdad; mientras que el de la fe (...) es solamente la obediencia y la piedad."

Esperanza y temor, o miedo, son, según el Prefacio del *Tratado*, los orígenes de la superstición religiosa, que, entre otra cosa, produce la convicción "que Dios haya escrito sus decretos en las vísceras de los animales en lugar que en la mente de los hombres" y origina el poder de los adivinos e interpretes de la voluntad de Dios, como asimismo de aquel "*regimen Monarchicum*" que engaña a los hombres y que "encubre con el nombre hermoso de religión el miedo con que los reprime". Spinoza contraponen a dicho régimen, bajo cuyo nombre indica, genéricamente, todo gobierno que es "en tanto más despótico", "en cuanto que no reconoce la libertad de juicio",<sup>92</sup> la "libre República", en la cual no es concebible "ahogar con los prejuicios o de cualquier manera forzar la libre opinión individual", en vista de que tal cosa repugna a la libertad común. La verdadera fe, por lo tanto, según las palabras que encontramos en el cap. XIV del *Tratado Teológico-Político*, es la que "(...) concede a cada uno suprema libertad de filosofar y de profesar sin culpa las opiniones que quiere con respecto a cada cosa, condenando ella como herejes y cismáticos solo a quienes enseñan doctrinas aptas para suscitar rebelión, odio, discordia e ira, y considerando en cambio como fieles solo a aquellos que, en proporción a la fuerza de su razón y de sus facultades, difunden la justicia y la caridad."

En Spinoza, la visión fideísta con respecto a la religión, debida al fundamento imaginativo y afectivo de ésta, se acompaña con otra, propiamente racional, no sólo de una religión situada, kantianamente, en los límites de la simple razón, sino de un teocentrismo metafísico, que resume todo el siste-

ma del autor. Así pues, al final del cap. I del *Tratado Teológico-Político*, después de haber vinculado la profecía con la imaginación, la cual, como sabemos, pertenece al primer nivel del conocimiento, él se refiere a perspectivas metafísicas que se conectan con el naturalismo y el teocentrismo de la *Ética*: "Todas las cosas en verdad son producidas por la potencia de Dios; más bien, como la potencia de la Naturaleza no es otra cosa que la misma potencia de Dios, es cierto que nosotros no entendemos la potencia de Dios, en tanto y en cuanto ignoramos las causas naturales; por lo tanto, es estulticia recurrir a la potencia de Dios cuando ignoramos la causa natural de alguna cosa." En el cap. III, se dice que, al revelarles la Escritura a los Hebreos que Dios los había escogido entre todas las naciones, lo que perseguía era "hablar según la capacidad de comprensión de quienes (...) ignoraban la verdadera bienaventuranza", aquella cuya doctrina, como sabemos, está expresada en la parte V de la *Ética*, en donde, en la Prop. XX, se dice que el Amor intelectual de Dios "no puede ser contaminado ni por un afecto de envidia, ni por un afecto de celos; más bien, es en tanto más alimentado cuanto más numerosos son los hombres que imaginamos unidos con Dios por el mismo vínculo de amor." Y agrega Spinoza en el capítulo citado del *Tratado*: "Sin duda en efecto ellos no hubieran sido menos bienaventurados, si Dios hubiera destinado igualmente a todos a la salvación; ni Dios les hubiera sido menos propicio, si hubiera estado igualmente cerca también de los demás; ni sus leyes hubieran sido menos justas y ellos menos sabios, si hubieran sido prescritas a todos; ni los milagros hubieran sido menos demostrativos de la potencia divina, si se hubieran hecho también en favor de las otras naciones; tampoco, por fin, los Hebreos hubieran sido menos obligados al culto de Dios si él hubiera distribuido todos estos dones igualmente para todas las gentes". En el mismo contexto de ideas, que manifiesta la intención de reconducir a causas naturales o a un orden metafísico y racional aquello que la fe religiosa atribuye a un orden sobrenatural, se coloca la identificación de la *Dei directio* con "el orden fijo e inmutable de la naturaleza, a saber, la conexión de las cosas naturales" y de la sabiduría profética se dice que no es más divina que cualquier otra, "dictada por la

naturaleza de Dios, en cuanto somos partícipes de ella".<sup>93</sup>

Proclamación de derechos naturales, como la libertad de pensamiento, de conciencia y de expresión; naturalismo antropológico y utilitarismo como fundamentación de la ética, del derecho y de la política; contractualismo; proclamación de la democracia; carácter laico y civil del Estado y de sus instituciones; crítica a las religiones institucionalizadas: todos estos elementos están en el pensamiento político y jurídico de Spinoza. No tenemos sin embargo que olvidar la base metafísica y ética presente en todas estas doctrinas spinozianas. Más que un deísta preilustrado, Spinoza es un metafísico cuyo teocentrismo le da sentido a toda su especulación.

Típico representante de la cultura racionalista moderna, Spinoza sostiene con claridad, para la época que le es contemporánea y para las siguientes, la necesidad de instituciones políticas laicas. Consideramos que, en esto, el autor está inspirado por una visión teocéntrica de la religión y humanista de la política, sin contaminaciones recíprocas; sin confusión de la religiosidad con pasiones de poder y sin justificaciones posibles de una política utilizadora de la religión como *instrumentum regni*.

Consideramos a Spinoza como heredero o bien como pensador cercano (dejaremos para un estudio posterior la dilucidación de estas diferencias) de movimientos renacentistas como la reforma católica, sobre todo erasmiana, y el naturalismo del Renacimiento, caracterizados, ambos, en la perspectiva religiosa, por unas concepciones irénicas, tolerantes, pluralistas, armonizadas con la libertad del filosofar, e interesados en una religiosidad, y concretamente, en un cristianismo, originario y no comprometido con el poder.

Tales aspectos, numerosos y significativos, del pensamiento de Spinoza, nos disponen a reconocer y recuperar, en la hoy tan cuestionada modernidad filosófica, un filón lleno de significado humanista, válido en la actualidad e, incluso, en una perspectiva de futuro.<sup>94</sup>

## Notas

1. *Introduzione a TTP*, Torino, Einaudi, 1980, pp. XIV-XV.
2. Cfr. *op. cit.*, p. XV.
3. *Bene agere et laetari* (Ética, IV, prop. LXXIII, Escolio.
4. Cfr. *TTP*, Prefacio.
5. Cfr. *E II*, prop. XLIX, escolio.
6. Véase: R. Crippa, *Studi sulla coscienza Ética e religiosa del Seicento. Ontologia e libertà in Cartesio*, Brescia, La Scuola, 1960; *Studi sulla coscienza Ética e religiosa del Seicento. Le passioni in Spinoza*, Milano, Marzorati, 1965; *Libertà e responsabilità*, Roma, Armando, 1969.
7. *TTP*, cap. XVI.
8. Cfr. E. Giancotti-Boscherini, *op. cit.*, pp. XV-XVI.
9. *TTP*, cap. IV; *E*, IV, prop. II.
10. *TTP*, *ibid.*
11. *E*, III, prop. VII y demostración.
12. *E*, II, prop. III, escolio.
13. *E*, I, proposiciones II y XXXIV.
14. *E*, II, prop. III, escolio; prop. IV.
15. *E*, I, prop. XXXVI, demostración.
16. M. Allendesalazar Olaso, *Spinoza: filosofía, pasiones y política*, Madrid, Alianza Edit., 1988, p. 71.
17. *TTP*, cap. XVI.
18. *Ibid.*
19. *Ibid.*
20. *E*, III, prop. III.
21. *E*, III, prop. IX.
22. *E*, III, prop. IV; prop. XI y escolio; prop. XIII, escolio.
23. *Tractatus Politicus*, in Benedicti De Spinoza, *Opera quotquot reperta sunt*, recognoverunt J. Van Vloten et J.P.N. Land, volumen prius, Hagae Comitum, apud Martinum Nijhoff, MDCCCLXXXII.
24. *A political treatise, en Works of Spinoza*, Dover Publications Inc. New York, 1951, pp. 287-288.
25. R. Misrahi, *Spinoza*, Madrid, EDAF, 1975, p. 102.
26. Cfr. también R. Misrahi, *op. cit.*, pp. 100-105.
27. *TTP*, cap. XVI.
28. Cfr. *E*, I, Apéndice.
29. *E*, IV, prop. XVIII, escolio.
30. *Ibid.*
31. *E*, III, prop. IX, escolio.
32. *Op. cit.*, p. 101.
33. *Op. cit.*, p. 100.

33. Cfr. *Op. cit.*, p. 103.
34. *Op. cit.*, p. 73.
35. *TTP*, cap. XVI.
36. *Ibid.*
37. *E*, II, prop. XL, escolio II.
38. *E*, II, prop. XLI.
39. *E*, II, prop. XLII.
40. *E*, II, prop. XLIV.
41. *E*, II, prop. XLIV, corolario II.
42. *E*, II, prop. XVI, XVII y corolario.
43. *E*, II, prop. XL, escolio II.
44. *TTP*, cap. XVI.
45. *Ibid.*
46. *Ibid.*
47. *Ibid.*
48. *Ibid.*
49. *Ibid.*
50. *TTP*, cap. XX.
51. *TTP*, cap. XVI.
52. *Epistolaria*, carta L, a J. Jelles, 2 de junio de 1674, Torino, Einaudi, 1951.
53. *TTP*, Prefacio.
54. Cfr. *ibid.*
55. *TTP*, cap. XVI.
56. Cfr. *TTP*, cap. V.
57. *TTP*, cap. XVI. Cfr. también cap. V: "... la naturaleza humana no tolera sin embargo la coacción absoluta ; ni, como dice Séneca el trágico, el imperio de la violencia tuvo nunca una larga duración".
58. Cfr. T. Hobbes, *Del ciudadano*, cap. III, Caracas, Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela, 1966; *Leviatán*, cap. XV, Barcelona, Editorial Universidad de Puerto Rico, 1978.
59. *TTP*, cap. XVII.
60. *TTP*, cap. XX.
61. *E*, IV, prop. LXXIII, demostración y escolio.
62. *TTP*, cap. XVII.
63. *E* IV, prop. XXXV, Corolario II.
64. *E*, IV, prop. VII: " Un afecto no puede ser reprimido ni eliminado, sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto por reprimir".
65. G. Solari, *La dotrina del contratto sociale in Spinoza*, en "Studi storici di Filosofia del diritto", Torino, 1949, pp. 99-100.
66. Cfr. E III, proposiciones LVIII y LIX.
67. Cfr. H. G. Hubbeling, *Spinoza*, Barcelona, Herder, 1981, p. 85.
68. *Ibid.*
69. G. Solari, *op. cit.*, p. 100.
70. *TTP*, cap. XIII.
71. E. Giancotti-Boscherini, *Notas a TTP*, cap. XX, p. 493.
72. *TTP*, cap. XVI.
73. *TTP*, cap. V.
74. M. Allendesalazar Olaso, *op. cit.*, p. 76.
75. *TTP*, cap. XVII.
76. Tal abandono de la irreductibilidad de lo irracional, por parte de Spinoza nos explica que Elena Pulcini, para la cual hay una "irreductibilidad de lo irracional", "que no tolera ni de ser negado, ni de ser aprehendido al interior de un modelo holístico, como el de la teoría sistémica, el cual puede asumirlo como fundamento del orden, sólo silenciando o debilitando los aspectos más oscuros y desagregadores" *Teorie delle passioni*, Bologna, Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 17. casi no haga mención de Spinoza que, con su naturalismo, constituye sin embargo una de las superaciones modernas del dualismo entre pasiones y razón.
77. *E*, III, prop. XXXIX, escolio. Cfr. también *E*, IV, definiciones I y II ; prop. XIX.
78. Escolio cit.
79. *TTP*, cap. XVI.
80. *TP*, III, 2
81. *TTP*, cap. XVI.
82. *Ibid.*
83. *Ibid.*
84. Cfr. *E*, IV, prop. LXXIII.
85. *TTP*, cap. XX.
86. *Ibid.*
87. *TTP*, Prefacio.
88. Cfr. *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, cap. IV.
89. *TTP*, cap. XIV.
90. *TTP*, cap. XX.
91. *Ibid.*
92. *Ibid.*
93. *TTP*, cap. I.
94. Para una propuesta actual de lectura de la modernidad y del pensamiento spinoziano en términos humanistas, véase: D. Pastine, *Cristianesimo e modernità. In ricordo di Romeo Crippa*, "Rivista di storia della filosofia", n. 1, 1995, pp. 175-183. Del mismo autor: *Animale non politico*, "Belfagor", año L, n. 297, 31-5-1995, pp. 266-277.