

## La filosofía política de Spinoza

**Resumen:** Este artículo considera el contexto político y social de Spinoza para comprender cómo valoraba su realidad política. Se discute el Estado como marco racional de identidad del individuo frente a las fidelidades nacionales y sectarias. Se trata la introducción del concepto "dependen del derecho de otro" (*juris alterius esse*).

**Summary:** The article considers Spinoza's political and social context in order to understand how he valued its political reality. It discusses the State as rational framework of the individual's identity in front of the national and sectarian fidelities. Finally it introduces the concept "to depend on the right of other" (*juris alterius esse*).

Se considera comúnmente que el acuerdo de la Unión de Utrecht (1579), por el que distintas ciudades y provincias de los Países Bajos se comprometían a actuar *como una única provincia* en su resistencia frente a España, llegó a constituir la fundación de un nuevo Estado independiente conocido en adelante como Provincias Unidas o República Holandesa. El reconocimiento formal del nuevo Estado por España no se produjo, sin embargo, hasta la paz de Westfalia (1648), que puso fin a la guerra de los Treinta Años. Durante el siglo XVII las Provincias Unidas florecieron económica y culturalmente; es lo que se ha llamado la Edad de Oro de la República Holandesa, cimentada sobre la formación de un extenso y riquísimo imperio colonial. Desde 1650 hasta 1672 el país fue gobernado sin el *estatuderato*, órgano de poder heredado de los tiempos en que los Países Bajos eran un Condado de España, que entrañaba el liderazgo militar

del Estado e importantes prerrogativas en la selección de los gobiernos de las ciudades. Este poder político y militar venía recayendo tradicionalmente en la casa de Orange; sus oponentes gobernaron el país durante las dos décadas en que estuvo vacante. Jan de Witt, pensionario de la preponderante provincia de Holanda desde 1653 hasta el año 1672 en que fue asesinado, se convirtió en el líder político de las Provincias Unidas durante el período que se considera más brillante dentro de la Edad de Oro de la República Holandesa. Un reciente y exhaustivo estudio de los factores históricos, sociales e intelectuales que convergen en la República Holandesa del siglo XVII y, en particular, en el período que más nos interesa, esto es, los años del gobierno de De Witt, puede encontrarse en la obra de Jonathan Israel, *The rise and decline of the Dutch Republic*, 1994. En el presente artículo, sin entrar a fondo en análisis propios de la sociología del conocimiento, expondremos algunos elementos de la vida y el pensamiento de Spinoza que permitan comprender cómo valoraba la realidad política de su tiempo.

Parece ser que los antepasados de Spinoza procedían de la provincia de Burgos;<sup>1</sup> durante el siglo XVI muchos judíos, empujados a la conversión o perseguidos, pasaron de España a Portugal, así lo hizo la familia Spinoza. Sin embargo, la creciente represión ejercida también en ese reino determinó que los judíos buscasen otras tierras donde acomodarse. A finales del siglo XVI llegaron los primeros grupos de judíos hispano-portugueses a Amsterdam, ciudad en la que encontramos al abuelo de Baruch Spinoza hacia 1600 y donde nacerá Baruch en 1632. El oscuro episodio de la excomunión de Spinoza

por la comunidad judía de Amsterdam en 1656<sup>2</sup> asunto sobre el que pueden encontrarse las más contradictorias opiniones entre sus biógrafos<sup>3</sup> pudo determinar en alguna medida el que procediera a sustituir su identidad religioso-nacional por la del Estado al que pertenecía por nacimiento. Las supremas potestades y las leyes de la patria son reconocidas en adelante por Spinoza como un ámbito protector; esto resulta bastante claro en el prefacio del *TTP*: “me siento obligado a advertir aquí, como haré al final de este tratado, que yo no escribo nada, que no lo someta gustosísimo al examen y al juicio de las supremas potestades de mi patria. Si juzgaran, en efecto, que alguna de las cosas que digo, se opone a las leyes patrias o que dificulta la salvación pública, la doy desde ahora por no dicha. Sé que soy hombre y que he podido equivocarme. Pero he puesto todo mi empeño en no equivocarme y, ante todo, en que cuanto escribía, estuviese absolutamente de acuerdo con las leyes de la patria, con la piedad y las buenas costumbres”.<sup>4</sup> El deseo de lograr la protección de las autoridades políticas estaba, por lo demás, presente en Spinoza desde tiempo temprano.

En la *Carta 13* dirigida a Henry Oldenburg, secretario de la Royal Society, Spinoza declara cuáles son las razones que le llevaron a publicar una de sus primeras obras, su exposición de Descartes titulada *Principia Philosophiae Cartesianae*:<sup>5</sup> “quizá con esta ocasión algunas personas, que ocupan el primer rango en mi patria, mostrarán su deseo de ver las demás cosas que he escrito y que reconozco como mías. En cuyo caso, procurarán que yo lo pueda hacer sin ningún inconveniente ni peligro de orden legal”.<sup>6</sup> Además de expresar el propósito de buscar el resguardo de las autoridades de la patria, Spinoza parece sugerir su paternidad sobre algún escrito que no habría reconocido como suyo. Los deseos de Spinoza se vieron cumplidos sólo en parte. Por su correspondencia consta que trabajó contacto con Jan van der Meer, personaje que, según anota Atilano Domínguez en su traducción de las *Epistolae*, “descendía de una importante familia de regentes de Leiden, dirigía una sociedad financiera en Amsterdam y se relacionaba con Jan de

Witt”,<sup>7</sup> y con políticos como Hugo Boxel, pensionario de Gorcum depuesto de su cargo en 1672 con el cambio del príncipe de Orange,<sup>8</sup> o Johannes Hudde,<sup>9</sup> perteneciente también al círculo de influencia de De Witt. La lista es con probabilidad mucho mayor, pero al publicarse su *Opera postuma* parece que fueron suprimidas cartas de amigos que podían resultar comprometedoras;<sup>10</sup> de hecho, es bastante verosímil que Spinoza llegase a relacionarse con el propio De Witt.<sup>11</sup> Sin embargo, el *Tractatus Theologico-politicus*, publicado en latín en 1670, tuvo que aparecer de forma anónima y con falso pie de imprenta, y cuando un año después Spinoza tiene noticia de que alguien pretende imprimirlo en holandés, pide a su amigo Jarig Jelles que se informe sobre ello “a fin de impedir, si es posible, su impresión. Este ruego no es solamente mío, sino también de muchos de mis conocidos y amigos, que no verían de buen grado que se prohibiera este libro, como ocurrirá, sin duda, si se publica en holandés. Confío firmemente en que usted nos prestará este servicio a mí y a la causa”.<sup>12</sup> Las denuncias contra el *TTP* estaban en la Corte de Holanda desde 1670, se escribieron refutaciones de la obra también muy tempranamente, provenientes no sólo del ámbito calvinista, sino de los arminianos, los colegiantes o incluso los cartesianos.<sup>13</sup> Sin embargo, las presiones de la Iglesia calvinista sólo lograron que la obra fuese oficialmente prohibida en 1674,<sup>14</sup> cuando el gobierno de De Witt había sido ya derribado; esto parece indicar que Spinoza contó con el consentimiento y protección de las autoridades políticas. De hecho, el *TTP* puede leerse como un apoyo intelectual a De Witt y su gobierno frente a las injerencias en la política de la Iglesia calvinista y frente a aquellos que trataban de restablecer el estatudero y el poder de los Orange.

En *Spinoza en De la Court. Politicke wetenschap in de zeventiende eeuw*, 1981, H. W. Blom<sup>15</sup> subraya la coincidencia entre la orientación política del *TTP* y la obra *Het Interest van Holland* (1662), trabajo escrito en su mayor parte por Pieter de la Court, pero atribuido popularmente al propio pensionario de Holanda Jan de Witt, en el que se contienen las bases fundamentales de la

política de las Provincias Unidas durante la segunda mitad del siglo XVII. La libertad es el tema recurrente en la obra de De la Court: la libertad religiosa se opone a la intolerancia calvinista; el republicanismo a la ambición dinástica de los Orange y a la centralización del poder; la libre competencia comercial a los monopolios; pero, por encima de todo, se apela a la libertad para rechazar la guerra, principal preocupación que guiaba la economía y la política holandesas: "Sobre todas las cosas la guerra, y principalmente por mar, es lo más perjudicial, y la paz muy beneficiosa, para Holanda".<sup>16</sup> En opinión de De la Court, sólo una provocación extrema puede justificar la guerra; las amenazas de agresión procedentes de otros Estados pueden combatirse en general por medio de la diplomacia, o económicamente a través de las importaciones. En el orden interno sólo una situación de esclavitud como la vivida bajo el reinado de Felipe II podría tener en la rebelión una respuesta adecuada.

Por el inventario de la biblioteca personal de Spinoza, elaborado a su muerte, se sabe que disponía del escrito de Pieter de la Court, así como de las *Consideratien van Staat ofte Polityke Weeg-schaal* (1661) de su hermano Jan van de la Court.<sup>17</sup> Los principios de libertad dominan claramente en los escritos de Spinoza, quien presta una especial atención en el *TTP* a las relaciones del poder político con las religiones. Spinoza propone en el *TTP* una religión universal de amor a la humanidad organizada alrededor de unos dogmas mínimos de obediencia a Dios; en ella sigue el modelo, relativamente difundido en la época, de otras colecciones de dogmas con aspiraciones de conciliación entre credos diferentes. Piénsese, por ejemplo, en los esfuerzos de Leibniz por lograr la unificación de los Estados alemanes, unos 350 por aquel tiempo, a través de la unificación de sus Iglesias respectivas.<sup>18</sup> La religión universal de Spinoza es una religión de obediencia, esto es, se apoya en las pasiones del miedo y la esperanza, pero, a diferencia de las religiones que persigue desplazar, se define por las solas obras de bondad y justicia, admitiendo todas aquellas creencias que, aunque distintas en cada uno, se confirmen con una "certeza moral"<sup>19</sup> al despertar en su ánimo afectos de amor

hacia el prójimo. Los afectos de amor hacia el prójimo tienen que imponerse sobre los afectos de odio, imposibilitando los conflictos y luchas que sólo tienen explicación dentro de religiones de dominación basadas en la superstición.<sup>20</sup> El tema spinoziano de la religión universal, organizada en torno al principio del amor a la humanidad, tiene dentro del *TTP* un inequívoco sentido político. En la fe universal, la ley de Dios inspira amor a la humanidad y no sólo a las personas que pertenecen al mismo Estado o secta. El amor a la humanidad sirve a los propósitos de aquellos Estados que no pretenden "vivir por sí solos y sin comunicación exterior, encerrados dentro de sus fronteras y separados del resto del mundo";<sup>21</sup> es decir, es útil para aquellos Estados "que necesitan comunicarse con los demás".<sup>22</sup> Y, no menos importante, el principio del amor a la humanidad es útil para promover la tolerancia entre diferentes sectas en el interior de cada Estado.

Según Spinoza, el principio del amor a la humanidad en su conjunto no es indispensable en la organización de la sociedad civil o política [civitas], puesto que ésta se concibe como un ente autónomo;<sup>23</sup> de hecho, no imperó en el Estado hebreo, en donde el odio hacia los extranjeros se integraba en el culto a Dios: "El amor de los hebreos a la patria no era, pues, simple amor, sino piedad, que, junto con el odio a las otras naciones, era fomentada y alimentada mediante el culto diario (...). En virtud de una especie de diaria reprobación, debió surgir en ellos un odio permanente, que arraigó en su interior más que otro ninguno, puesto que era un odio nacido de una gran piedad o devoción y tenido por piadoso, que es el mayor y más pertinaz que puede existir".<sup>24</sup> Sin embargo, el amor a la humanidad sí es la forma de obediencia a Dios aconsejable en un Estado moderno bien organizado; la justicia y la caridad que propugna la fe universal deben imprimir su talante particular al derecho civil del Estado, adquiriendo la fuerza de las leyes jurídicas. Pero, por encima de todo, el amor a la humanidad es la forma de obediencia a Dios que mejor sirve al *interés de las Provincias Unidas*, un Estado basado económicamente en el comercio exterior por vía marítima y, por tanto, precisado de relacionarse estrechamente con otros Estados. La comunicación entre

distintos Estados choca con barreras religiosas que el principio del amor a la humanidad ayudaría a franquear, dentro de una religión que valora las obras por encima de las creencias u opiniones como forma de culto a Dios; el contrato comercial de los holandeses con los japoneses a que alude Spinoza en el *TTP* es significativo a este respecto: "en el reino de Japón, donde está prohibida la religión cristiana, los holandeses que viven allí están obligados, por mandato de la Compañía de las Indias Orientales, a abstenerse de todo culto externo".<sup>25</sup>

Frente al partido orangista que vislumbra en la guerra la oportunidad de asumir la jefatura militar y las riendas del Estado, los republicanos tratan por todos los medios de asegurar la paz argumentando, como hace De la Court en su escrito, con base en intereses económicos y comerciales. El príncipe de Orange encontró su oportunidad en julio de 1672, obteniendo el mando militar con ocasión de la invasión del país por Francia; el linchamiento de los hermanos De Witt tendría lugar en agosto de ese mismo año. Spinoza aludirá a esta situación en el *TP*: "elegir, como se hace con frecuencia, a un rey con fines bélicos, porque los reyes dirigen con mucho más éxito la guerra, es una auténtica tontería, ya que, para hacer mejor la guerra, se hacen esclavos en la paz. Si es que cabe hablar de paz en un Estado en el que, sólo a causa de la guerra, se ha entregado a uno la suprema potestad, y es principalmente en la guerra donde éste puede manifestar su virtud personal y lo que en él tienen los demás".<sup>26</sup> Al mismo tiempo, prevenir que la guerra pueda resultar una actividad lucrativa para nadie en el Estado se convierte en una preocupación central de Spinoza que ocupa numerosas páginas del *TP*; se trata de organizar el Estado de modo que *los ciudadanos no estén dispuestos a hacer la guerra más que cuando su seguridad se encuentre en peligro y no por "avidez" o "deseo de gloria"*.<sup>27</sup>

Ahora bien, la guerra no es el único temor del pequeño Estado mercantilista con vecinos poderosos, también las agresiones intestinas constituyen una amenaza para la República holandesa. El problema de la existencia de sectas o sociedades [societas] diferentes en el mismo Estado, con formas específicas de obediencia a

Dios en cada secta, confiere sentido a la propuesta spinoziana de *tolerancia*. Existe una secta cuando las supremas potestades no son intérpretes de alguna religión del Estado, sino simples miembros de la misma sin autoridad moral en su seno y aquí debe incluirse desde la Iglesia calvinista dominante en las Provincias Unidas, que llegó a oponerse abiertamente al gobierno de Jan de Witt, hasta el judaísmo que en 1656 proscribió a Spinoza sin que hubiese quebrantado ninguna ley del Estado, pasando por las sectas enfrentadas de los menonitas, anabaptistas, socinianos, colegiantes, arminianos o remonstrantes, gomaristas o contrarremonstrantes, etc. Por lo demás, no es difícil extender la significación dada al término secta más allá del componente religioso para abarcar toda asociación que no reconoce la autoridad de las supremas potestades o las leyes del Estado. El hecho de la existencia de diferentes sectas en el mismo Estado recomienda a las supremas potestades tolerancia; para conciliar las prácticas de esas sectas con la paz y la prosperidad del Estado deben sólo censurarse las acciones y no los juicios de los ciudadanos: "no cabe pensar nada más seguro para el Estado que poner la piedad y el culto religioso en las solas obras, esto es, en la sola práctica de la caridad y la justicia, y dejar el resto al libre juicio de cada uno".<sup>28</sup> Incluso si las sectas no existiesen, el poder soberano no podría determinar cuáles son las creencias que inspirarán a cada hombre devoción hacia Dios, de modo que la tolerancia o el respeto del derecho individual debería imperar en estas materias. En todo caso, esta libertad individual de conciencia ha de tener también un límite en la propia paz del Estado y en el derecho de las supremas potestades: Son sediciosas en el Estado aquellas opiniones "cuya existencia suprime *ipso facto* el pacto por el que cada uno renunció al derecho a obrar según el propio criterio. Por ejemplo, si alguien está internamente convencido de que la potestad suprema no es autónoma, o de que nadie está obligado a cumplir sus promesas, o de que todo el mundo debe vivir según su propio criterio y otras cosas similares, que contradicen abiertamente a dicho pacto, es sedicioso".<sup>29</sup> Desde este planteamiento, la postura de los calvinistas apoyando a la casa de Orange frente al

gobierno establecido de Jan de Witt aparece como desobediencia política en cuanto se desentiende de la autonomía de la suprema potestad y abusa del púlpito para condenarla.<sup>30</sup> La subordinación del orden religioso al político trata de anular sediciones; al mismo tiempo, la pretensión de que el amor a la humanidad impere por encima de los mandatos de las sectas como principio fundamental de obediencia a Dios suaviza los efectos de la división social-religiosa del Estado, al tiempo que favorece, según se ha indicado, las relaciones comerciales con el exterior.

Spinoza fue un judío asimilacionista, cuya pretensión era acabar con la condición judía definida en términos de nación y religión para fundirse así con la sociedad gentil. Sin embargo, en un mundo en el que la religión profesada proporcionaba la identidad social, su negativa a convertirse al mismo tiempo a alguna de las religiones reconocidas socialmente impedía una completa integración. Spinoza contempla las religiones tradicionales como instrumentos políticos de dominación y sedición, basados, por lo mismo, en el engaño y el terror. Por este motivo, la propuesta spinoziana de una religión universal de amor a la humanidad trata de definirse por las obras y no por las creencias u opiniones. La obediencia a Dios sólo se da en aquellas acciones de caridad y de justicia, nunca de odio, que sirven a los fines del Estado: "nadie puede obedecer adecuadamente a Dios, si no adapta la práctica de la piedad a la utilidad pública, y si no obedece, por tanto, a todas las decisiones de la potestad suprema (...), a nadie le es lícito ayudar a uno, si ello redunde en perjuicio de otro o, sobre todo, de todo el Estado".<sup>31</sup> Obediencia, por tanto, a las supremas potestades y a las leyes del Estado, pero no a los doctores de Iglesias que no reconocen como intérprete a la suprema potestad, ni a intereses sectarios. Una Iglesia de la que no es intérprete la suprema potestad del Estado es forzosamente sectaria desde el enfoque spinoziano. El Estado es para Spinoza el correcto marco definitorio de la identidad social, en detrimento de la nación y la religión que pretenden usurpar su función. Por eso, la subordinación de la religión al poder político en el Estado se torna en Spinoza en rechazo cuando éste se asimila a la idea de nación, tal como ocurrió en el Estado hebreo.<sup>32</sup> Para Spinoza "la naturaleza

no crea las naciones, sino los individuos, los cuales no se distribuyen en naciones sino por la diversidad de lenguas, de leyes y de costumbres practicadas; y sólo de estas dos, es decir, de las leyes y las costumbres, puede derivarse que cada nación tenga un talante especial, una situación particular y, en fin, unos prejuicios propios".<sup>33</sup> Esta definición de nación no incluye explícitamente la religión, pero debe considerársela representada por las *costumbres*, o como aparece en otro pasaje del *TTP*, por la *forma de la sociedad* ("lo único por lo que se distinguen las naciones entre sí, es por la forma de su sociedad [ratione societatis] y de las leyes bajo las cuales viven y son gobernadas").<sup>34</sup> La reacción negativa de Spinoza contra la nación hebrea apunta, de hecho, al fundamento de su religión, según la cual Dios eligió a los hebreos como Su pueblo, con preferencia, y posponiendo, a las demás naciones (los hebreos "creyeron que su reinado era el reino de Dios y que sólo ellos eran hijos de Dios, mientras que las otras naciones eran enemigos de Dios, hacia los que sentían el odio más violento").<sup>35</sup> Este principio religioso sirvió al amor y a la unidad dentro del Estado hebreo, pero también a la disgregación respecto a todo lo extranjero. Es por ello propiamente un instrumento de dominación y no de obediencia, pues se basa en un engaño para imponer una *forma de vida*: "La verdadera felicidad y beatitud de cada individuo consiste exclusivamente en la fruición del bien y no en la gloria de ser uno solo, con exclusión de los demás, el que goza del mismo. Pues quien se considera más feliz, porque es más feliz y más afortunado que ellos, desconoce la verdadera felicidad y beatitud; ya que la alegría que con ello experimenta, si no es puramente infantil, no se deriva más que de la envidia o del mal corazón".<sup>36</sup> Los principios de la religión deben ser aceptados con *certeza moral*,<sup>37</sup> de modo que inclinen siempre el ánimo a la justicia y a la bondad, sin excluir en el amor a ninguno. La reducción de la religión a la simple realización de acciones de caridad y justicia busca evitar su utilización política como instrumento de dominación.

Spinoza defiende el Estado [imperium] como marco de referencia del individuo, que debe desplazar las identidades religiosa (cuanto distingue a

una Iglesia de las demás “es totalmente superfluo y, por tanto, producto exclusivo de la superstición”<sup>38</sup> y nacional (“en lo que toca al entendimiento y a la verdadera virtud, ninguna nación se distingue de otra”).<sup>39</sup> Los derechos establecidos por el dictamen de la razón y apoyados en el común afecto de los hombres es lo que hace posible que la multitud se conduzca *como por una sola mente* [una veluti mente ducuntur] en el Estado.<sup>40</sup> Ello supone: (i) que “la voluntad de la sociedad [civitas] debe ser considerada como la voluntad de todos”;<sup>41</sup> y, (ii) que han tenido que unirse los ánimos de la multitud en la sociedad civil [animorum unio in civitate],<sup>42</sup> unión que tiene carácter afectivo “el hombre, insisto, en ambos estados [en el natural y en el político] es guiado por la esperanza o el miedo a la hora de hacer u omitir esto o aquello. Pero la diferencia principal entre uno y otro consiste en que en el estado político todos temen las mismas cosas y todos cuentan con una y la misma garantía de seguridad y una misma razón de vivir (...); pues quien decidió obedecer a todas las normas de la sociedad [civitas], ya sea porque teme su poder o porque ama la tranquilidad, vela sin duda, según su propio entender, por su seguridad y utilidad”.<sup>43</sup> Las leyes aparecen de este modo como el instrumento que determina el cumplimiento del deber por parte de los súbditos, uniéndolos, al mismo tiempo, en idénticos miedos y esperanzas. Ahora bien, el término ley, y con él el concepto de Estado, adquiere en Spinoza una carga semántica característica; Spinoza propone una definición restringida de la ley que engloba por igual el fin del estado civil o político, esto es, la *seguridad de la vida*,<sup>44</sup> que la idea de *bien común o interés público* (“Por ley humana entiendo aquella forma de vida que sólo sirve para mantener segura la vida y el Estado [republicam]”).<sup>45</sup> El derecho de las supremas potestades a dictar leyes e interpretarlas tiene su base en el derecho de la sociedad civil, de ahí que en un Estado libre las leyes deben atender a la seguridad y comodidad del pueblo y no del que manda o, lo que es lo mismo, estar fundadas en la sana razón que es sinónima de libertad.<sup>46</sup> Por todo ello para Spinoza la diversidad religiosa y nacional, omnipresente en la Holanda del siglo XVII, sólo tiene cabida en el *interior del Estado en la medida en que se subordine a las leyes establecidas en él*.

Ahora bien, las sociedades [societas] religiosas existentes en las Provincias Unidas no sólo no han sido instituidas en orden a la sociedad civil [civitas] en su integridad, sino que tratan de dictar las decisiones políticas a las supremas potestades. Esto las convierte en una amenaza para el Estado. En un Estado pluri-religioso las religiones no desempeñan su función originaria de fusión de la sociedad civil, sino que, por el contrario, constituyen un elemento de división. Para Spinoza la religión más “natural”,<sup>47</sup> vale decir útil y verdadera, es por este motivo *universal*. Sin embargo, en tanto la religión universal no alcance primacía, toda solución pragmática pasa por acomodar del mejor modo posible las distintas sectas o sociedades religiosas existentes en el Estado con el derecho civil. La distinción introducida en el *TTP* entre obras y creencias resulta especialmente fructífera en este sentido. El equilibrio entre la autoridad de las supremas potestades y la libertad de juicio de los ciudadanos consiste, simplemente, en *no hacer* [agere] *nada contra lo que prescriben las leyes*.<sup>48</sup> Spinoza es consciente, no obstante, de los peligros que envuelve toda idea de tolerancia que no tenga en cuenta que los juicios y opiniones implican acciones y, por tanto, que también los juicios pueden oponerse al poder público. Por eso, advierte expresamente que su fórmula de conciliación debe entenderse como englobando en la prohibición aquellos juicios que suponen hechos contra la ley (“podemos determinar (...) qué opiniones son sediciosas en el Estado: aquellas cuya existencia suprime, *ipso facto*, el pacto por el que cada uno renunció al derecho a obrar según el propio criterio. Por ejemplo, si alguien está internamente convencido de que la suprema potestad no es autónoma, o de que nadie está obligado a cumplir sus promesas, o de que todo el mundo debe vivir según su propio criterio y otras cosas similares, que contradicen abiertamente a dicho pacto, es sedicioso. Pero no tanto por su juicio y opinión, cuanto por el hecho que dichos juicios implican; puesto que, por el simple hecho de que él piensa tal cosa, rompe la promesa de fidelidad, tácita o manifiestamente hecha a la suprema potestad”).<sup>49</sup> La obediencia a la ley en el sentido fuerte indicado garantiza la necesaria subordinación del poder de

las distintas comunidades religiosas, con distintas exigencias de fidelidad en cada una, a la autoridad de las supremas potestades. Spinoza admite, al mismo tiempo, una vía de contestación a las leyes por parte de los ciudadanos, dentro siempre del respeto a la autoridad: "Supongamos, por ejemplo, que alguien prueba que una ley contradice a la sana razón y estima, por tanto, que hay que abrogarla. Si, al mismo tiempo, somete su opinión al juicio de la suprema potestad (la única a la que incumbe dictar y abrogar las leyes) y no hace, entre tanto, nada contra lo que dicha ley prescribe, es hombre benemérito ante el Estado, como el mejor de los ciudadanos. Más, si, por el contrario, obra así para acusar de iniquidad al magistrado y volverle odioso a la gente; o si, con el ánimo sedicioso, intenta abrogar tal ley en contra de la voluntad del magistrado, es un perturbador declarado y un rebelde".<sup>50</sup> En este pasaje, Spinoza señala además al individuo o ciudadano como interlocutor ideal de la suprema potestad; a los ciudadanos puede dárseles iguales derechos porque el poder de cada uno, individualmente, es una *parte insignificante* del poder del Estado. El gran problema lo plantean los grupos de individuos.

Con la perspectiva que proporciona la caída del gobierno de De Witt, Spinoza se enfrenta en el *TP* a los poderes sectarios mediante la reorganización del Estado, en la pretensión de que no puedan imponerse, en lo sucesivo, al poder de las supremas potestades. Las razones que hicieron posible el final de la República Holandesa son, en opinión de Spinoza, *la deforme constitución de dicho Estado y el escaso número de sus gobernantes*: Los holandeses no reformaron la estructura de su Estado cuando éste dejó de ser un Condado del rey de España; prescindieron simplemente de la figura del Conde, sin reemplazarlo ni refundar el Estado sobre principios más racionales. Además, "quienes detentaban realmente el poder estatal, eran muchos menos de los necesarios para gobernar a la multitud y dominar a poderosos adversarios. De ahí que éstos lograron a menudo amenazarles impunemente y, al final, destruirles".<sup>51</sup> Incrementar el número de los gobernantes significa aumentar el poder que se puede oponer a los sectarios; Spinoza no aboga por

incorporar los sectarios al gobierno, sino, muy al contrario, por su exclusión. Esto resulta claro en su organización de los regímenes aristocráticos, donde "todos los patricios deben pertenecer a la misma religión, a saber, a la más simple y universal, tal como la hemos descrito en dicho tratado [el *TTP*]. Porque hay que evitar, ante todo, que los mismos patricios se dividan en sectas y que unos favorezcan más a éstos y otros a aquéllos; y que, además, víctimas de la superstición, intenten quitar a los súbditos la libertad de decir lo que sienten".<sup>52</sup> Por el sólo número de sus adeptos las sectas significan un poder muy considerable en relación al Estado que exige ser reconocido políticamente, la propia Iglesia calvinista no deja de ser mayoritaria en las Provincias Unidas, ¿por qué empeñarse entonces en ignorarla y anularla políticamente, cuando las expectativas de éxito eran irreales? De hecho, en las aristocracias descentralizadas o federales Spinoza había señalado, de modo más pragmático, que sería absurdo el proponerse no reconocer distinto derecho a cada una de las ciudades que las integran, porque "el poder de cualquier ciudad [urbs] constituye una parte notable del poder del mismo Estado y tanto mayor cuanto mayor es dicha ciudad [urbs]. No se puede, por tanto, tener a todas las ciudades [urbs] por iguales. Por el contrario, lo mismo que el poder, también el derecho de cada ciudad [urbs] debe ser medido por su tamaño".<sup>53</sup>

Una posible explicación remite al concepto spinoziano de *dependencia del derecho de otro* (juris alterius esse). La *obediencia política* supone que el súbdito es movido en su ánimo por las pasiones del miedo y la esperanza que logra infundirle, por cualesquiera medios, la autoridad política; el súbdito depende entonces en su derecho de la autoridad política, diciéndose también que *está bajo su potestad*: "cada individuo depende jurídicamente de otro [alterius esse juris] en tanto en cuanto está bajo la potestad de éste [alterius potestate est] (...). Tiene a otro bajo su potestad, quien lo tiene preso o quien le quitó las armas y los medios de defenderse o de escaparse, o quien le infundió miedo o le vinculó a él mediante favores, de tal suerte que prefiere complacerle a él más que a sí mismo y vivir según su criterio [ex sui animi sententia] más que según el

suyo propio. Quien tiene a otro bajo su potestad de la primera o la segunda forma, sólo posee su cuerpo, pero no su alma [mens]; en cambio, quien lo tiene de la tercera o la cuarta forma, ha hecho suyos tanto su alma [mens] como su cuerpo, aunque sólo mientras persiste el miedo o la esperanza".<sup>54</sup> El súbdito no renuncia a su capacidad de juzgar, aunque las pasiones que lo condicionan, y, por tanto, sus acciones, deban entenderse en virtud de la autoridad política. Ahora bien, "también la facultad de juzgar puede pertenecer jurídicamente a otro [alterius juris esse], en la justa medida en que el alma [mens] puede ser engañada por otro".<sup>55</sup> La obediencia política lo mismo que la dominación envuelven la idea de dependencia del derecho de otro; pero en la dominación esa dependencia se incrementa hasta absorber la libertad individual de juzgar, aquello, precisamente, que Spinoza trataba de proteger por todos los medios en el *TTP*.<sup>56</sup> La ausencia de esta libertad en un régimen político determinado significa que éste se soporta en la mentira y el engaño para gobernar. Los monarcas, por ejemplo, han hecho creer a sus súbditos que descienden de los dioses para afianzar su poder; y en las aristocracias se ha infundido a la multitud la creencia de que quienes gobiernan poseen una naturaleza superior y son *los más aptos o mejores*. Volviendo sobre la cuestión formulada más arriba, el peligro de elevar al sectario al poder está en que no se preocupe tanto por la utilidad común o el bien público como por favorecer a su secta, pero sobre todo en que, *víctima de la superstición*, pretenda que su mismo error pertenezca a la multitud, adueñándose mediante prejuicios y coacciones, desde su posición de poder, del libre juicio de cada cual.

Si en la organización de la aristocracia la propuesta spinoziana para prevenir la dominación consiste en que los aristócratas pertenezcan a la religión universal, y si en la elección de los consejeros en la monarquía cabe imaginar procedimientos similares, la gran dificultad es cómo organizar la democracia sin tener que prescindir en el gobierno de todos los sectarios, especialmente en el caso de que una cierta secta sea mayoritaria en el Estado. Sin duda Spinoza afirma reiteradamente que una asamblea de hombres ja-

más se pondrá de acuerdo en un despropósito, sino que, por el contrario, sus decisiones se aproximarán o coincidirán con las que dicta la razón, aunque cada uno se guíe por sus pasiones y no por la razón;<sup>58</sup> sin embargo, Spinoza también sostiene que la capacidad de juzgar del sectario depende del derecho de otro, lo que significa que, lejos de usar rectamente la razón, parte de absurdos y engaños que *cuanto más repugnan a la recta razón más cree que trascienden el entendimiento*.<sup>59</sup> Para Spinoza la existencia de Dios, su verdadera naturaleza y propiedades son cuestiones accesibles al entendimiento, así se pretende mostrar en su *Ethica* frente a la religión universal de obediencia de los tratados políticos, pero este conocimiento se ve enfrentado a las maquinaciones de "aquellos a quienes el vulgo adora como intérpretes de la naturaleza y de los dioses. Porque ellos saben que, suprimida la ignorancia, se suprime la estúpida admiración, esto es, se les quita el único medio que tienen de argumentar y de preservar su autoridad".<sup>60</sup> Las asambleas precisan, por consiguiente, de hombres que no dependan en su capacidad de juzgar del derecho de otro. La solución de Spinoza pasa por argumentar que un Estado debe considerarse democrático con sólo que sea la ley la que determine quienes son plenamente ciudadanos o quienes pueden ser destinados a gobernar el Estado, "aunque pudiera suceder que el Consejo Supremo [del Estado democrático] constara alguna vez de menos ciudadanos que el Estado aristocrático".<sup>61</sup> Spinoza advierte asimismo que pueden concebirse distintos *géneros* de Estado democrático, pero que su propósito es tratar tan sólo de "aquel en el que absolutamente todos los que únicamente están sometidos a las leyes patrias y son, además, autónomos [sui juris esse] y viven honradamente, tienen derecho a votar en el Consejo Supremo y a desempeñar cargos en el Estado".<sup>62</sup> Cuando aclara un poco después a quiénes excluye del gobierno con estas condiciones, Spinoza no hace ninguna referencia expresa a los nacionalismos y sectarismos, pero cabe interrogarse si las comunidades de hebreos residentes en las Provincias Unidas estaban sólo sometidas a las leyes de ese Estado o conservaban también leyes del antiguo Estado hebreo. Por otro lado, aquellos que dependen del derecho

de los ministros o doctores de una secta en lo más fundamental que es su capacidad de juzgar es evidente que no pueden ser al mismo tiempo autónomos. Esto lo ha visto con gran claridad Allendesalazar al señalar: "Sabemos por el final del último capítulo del Tratado Político que ser "*alterius juris*" significa no poder participar en la democracia".<sup>63</sup> En todo caso, como advierte no menos acertadamente Antonio Hermosa, la muerte de Spinoza en 1677 sin haber terminado aún de redactar el *TP* introduce muchos interrogantes sobre lo que dejó escrito sobre la organización de la democracia: "si bien es verdad que la exclusión de ciertos individuos de la titularidad del poder político es terminante, no podemos saber a ciencia cierta si habría alguna medida que facilitara la reinscripción de algunas categorías de ellos como, por ejemplo, harán más tarde Rousseau con los polacos y Diderot con los rusos".<sup>64</sup>

La fórmula spinoziana de la pertenencia de los aristócratas a la religión universal rompe el carácter pragmático de una construcción política articulada, en todo lo demás, por la idea de que los asuntos públicos del Estado "deben estar organizados de tal modo que quienes los administran, tanto si se guían por la razón como por la pasión, no puedan ser inducidos a ser desleales o a actuar de mala fe. Pues para la seguridad del Estado no importa qué impulsa a los hombres a administrar bien las cosas, con tal de que sean bien administradas".<sup>65</sup> Al mismo tiempo, introduce algunas dudas sobre la viabilidad del género específico de democracia que Spinoza se propone abordar en el *TP*, pero que dejó apenas iniciado. Es por otra parte importante observar que la repulsa de Spinoza hacia las sectas y religiones de dominación no se extiende a las sociedades o grupos de intereses económicos, como pone de manifiesto en su organización de las monarquías: "hay que elegir como consejeros a aquellos cuyas propiedades y utilidad dependen del bien común y de la paz de todos. Resulta claro, pues, que, si se eligen algunos de cada sector o clase de ciudadanos, la utilidad de la mayoría de los súbditos coincidirá con la que obtenga la mayoría de votos en este Consejo".<sup>66</sup> El liberalismo mercantilista atribuible a Spinoza está en todo caso suavizado por su republicanismo o concepción del

bien público: "prestar ayuda a cada indigente es algo que supera con mucho las posibilidades y el interés de un particular (...); por ello, el cuidado de los pobres compete a la sociedad entera [*integrae societati*] y atañe sólo al interés común".<sup>67</sup>

En otro lugar tendremos ocasión de abordar con detenimiento algunos de los problemas que se han planteado a lo largo de este artículo; nuestro propósito aquí ha sido, sencillamente, aproximarnos a la actitud de Spinoza ante la política de su tiempo. Si en el *TTP* Spinoza se proponía defender *por todos los medios posibles* la libertad de juzgar y de expresar el pensamiento, argumentando, en particular, a partir de la idea de tolerancia o respeto por el derecho individual, en el *TP*, en cambio, trata de reducir el poder de aquellos que *intentan quitar a los súbditos esa libertad*. Spinoza se plantea en el *TP* cómo organizar las distintas formas de gobierno de modo que el Estado se conserve siempre seguro; excluir a los sectarios, que son precisamente quienes impiden la libertad de juicio y expresión, de todo poder político en el Estado parece ser entonces una condición necesaria para que no se repita el caso de los hermanos De Witt, asesinados por una muchedumbre a la que los sectarios han incitado.

## Notas

1. Cf. ALLENDESALAZAR, M.; op. cit., p. 126.
2. Suceso ocurrido un año antes de que les fueran reconocidos los derechos civiles a los judíos. según subrayan algunos autores (Cf. SPINOZA, B. (1670): *Tratado teológico-político*, traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1986; introducción de A. DOMÍNGUEZ, p. 11).
3. DOMÍNGUEZ, A. (comp.): *Biografías de Spinoza*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
4. *TTP*, praef.; trad. cit., pp. 72-73.
5. La actitud de Spinoza frente a la filosofía de Descartes es crítica, aún reconociendo su deuda con él. Respecto a la formación y las fuentes del pensamiento de Spinoza, asunto que no abordaremos sino incidentalmente, el estudio de H. WOLFSON (*The Philosophy of Spinoza*, 1974) sigue siendo el más completo.
6. SPINOZA: *Correspondencia*, traducción de A. Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1988, Carta 13 (1663); trad. cit., p. 140.

7. *Ep.*, Carta 38 (1666), nota 255; trad. cit., p. 258.
  8. DOMÍNGUEZ, A. (comp., 1995); op. cit., p. 127.
  9. *Ep.*, Carta 34 (1666); trad. cit., p. 245.
  10. Cf. FREUDENTHAL, J. (1899): *Die Lebensgeschichte Spinozas*, en DOMÍNGUEZ, A. (comp., 1995); op. cit., pp. 226-227.
  11. Cf. KORTHOLT, C. (1700): *De tribus impostoribus* y LUCAS (1719): *La vida de Spinoza*, en DOMÍNGUEZ, A. (comp., 1995); op. cit., pp. 93, 159-160.
  12. *Ep.*, Carta 44 (1671); trad. cit., p. 292.
  13. Cf. VAN BUNGE, Wiep: *On the Early Dutch Reception of the Tractatus Theologico Politicus, Studia Spinozana*, 1989; pp. 225-259.
  14. FREUDENTHAL, J. (1899): *Die Lebensgeschichte Spinozas*, en DOMÍNGUEZ, A. (comp., 1995); op. cit., pp. 197-198.
  15. Las principales ideas de este estudio aparecen luego recogidas en BLOM, H. W.: *Morality and causality in politics. The rise of naturalism in Dutch 17th century political thought*, Amsterdam, 1994.
  16. DE WITT, J. and other Great Men in Holland (1662): *The True Interest and Political Maxims of the Republic of Holland and West-Friesland*, London, 1702, p. 230.
  17. FREUDENTHAL, J. (1899): *Die Lebensgeschichte Spinozas*, en DOMÍNGUEZ, A. (comp., 1995); op. cit., pp. 207, 213.
  18. Cf. DE LORENZO, J.: *El racionalismo y los problemas del método*, Cincel, Madrid, 1991, pp. 165-166.
  19. Cf. *TTP*, XV; trad. cit., p. 326.
  20. *Ep.*, Carta 76 (1676); trad. cit., pp. 395-401.
  21. *TTP*, XVIII; trad. cit., p. 381.
  22. *TTP*, XVIII; trad. cit., p. 381.
  23. Cf. Spinoza, B. (1677): *Tratado político*, traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1986; III, 11; trad. cit., pp. 107-108.
  24. *TTP*, XVII; trad. cit., pp. 371-372.
  25. *TTP*, V; trad. cit., p. 161.
  26. *TP*, VII, 5; trad. cit., pp. 144.
  27. ALLENDESALAZAR, M.; op. cit., p. 116.
  28. *TTP*, XVIII; trad. cit., p. 387.
  29. *TTP*, XX; trad. cit., p. 413.
  30. Cf. LUCAS (1719): *La vida de Spinoza*, en DOMÍNGUEZ, A. (comp., 1995); op. cit., p. 171.
  31. *TTP*, XIX; trad. cit., pp. 398-399.
  32. Una lectura del nacionalismo hebreo más o menos conciliadora con el spinozismo puede encontrarse, sin embargo, en Y. YOVEL (*op. cit.*, pp. 183-218).
  33. *TTP*, XVII; trad. cit., p. 375. Será aún preci-
- so esperar al siglo XIX con WILHELM von HUMBOLDT para que se trate de establecer la correspondencia entre la visión del mundo de una lengua determinada y la cultura de quienes la hablan: En la medida en que la forma dada al mundo en la lengua de una nacionalidad se aparta de las otras, la lengua llega a identificarse con el *espíritu del pueblo*.
  34. *TTP*, III; trad. cit., p. 121.
  35. *TTP*, XVII; trad. cit., p. 371.
  36. *TTP*, III; trad. cit., p. 116.
  37. Cf. *TTP*, XV; trad. cit., p. 326.
  38. *Ep.*, Carta 76 (1676); trad. cit., p. 396.
  39. *TTP*, III; trad. cit., p. 134.
  40. Cf. *TP*, II, 21; VI, 1; X, 9; trad. cit., pp. 96, 122, 218.
  41. *TP*, III, 5; trad. cit., p. 102.
  42. Cf. *TP*, III, 7; trad. cit., p. 104.
  43. *TP*, III, 3; trad. cit., pp. 101-102.
  44. Cf. *TP*, V, 2; trad. cit., p. 119.
  45. *TTP*, IV; trad. cit., p. 138.
  46. Cf. *TTP*, VII; XVI; trad. cit., pp. 218, 340; *TP*, II, 11; IV, 5; trad. cit., pp. 91, 116. La ley permite también diferenciar los términos *societas* y *civitas*: "Esta sociedad [societas], cuyo mantenimiento está garantizado por las leyes y por el poder de conservarse, se llama *Estado* [Civitas], y los que son protegidos por su derecho se llaman *ciudadanos*" (SPINOZA, B.: *Ética*, traducción de Vidal Peña, Alianza Editorial, Madrid, 1995; IV, schol. prop. XXXVII; trad. cit., p. 292).
  47. Cf. *TTP*, XII; trad. cit., p. 293.
  48. Cf. *TTP*, XX; trad. cit., pp. 411-412, 419.
  49. *TTP*, XX; trad. cit., p. 413.
  50. *TTP*, XX; trad. cit., p. 412.
  51. *TP*, IX, 14; trad. cit., p. 209.
  52. *TP*, VIII, 46; trad. cit., p. 197. Sobre la religión universal de Spinoza, véase *TTP*, XIV; trad. cit., pp. 308-317.
  53. *TP*, IX, 4; trad. cit., p. 202.
  54. *TP*, II, 9; 10; trad. cit., p. 90. ATILANO DOMÍNGUEZ opta por traducir *mens* por *mente* o por *alma* en función del contexto. Por su parte, VIDAL PEÑA decide en su traducción de la *Ethica* emplear siempre el término *alma* por considerar que *mente* permanece "demasiado adscrito en castellano a "contenidos cerebrales"" (*E*, nota 24; trad. cit., p. 90). Respetando ambas opciones, seguimos a GIANCOTTI-BOSCHERINI (*Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Roma, 1969), dando por probado que Spinoza persigue conscientemente distinguir entre *anima* y *mens* el término *ánima* apenas es utilizado por Spinoza si se lo compara con el frecuente uso que hace de *mens*; *ánima* adquiere además en Spinoza un tono peyorativo, asociándose sistemáticamente a

las ideas cartesianas que rechaza como son la distinción substancial entre alma y cuerpo, *la invención de moradas y residencias del alma* (E, II, schol. prop. XXXV; trad. cit., pp. 142-143), o la opinión de que el alma, unida a aquella parte del cerebro que es la glándula pineal, tiene *absoluto poder sobre sus pasiones* (E, V, praef.; trad. cit., p. 340). La dificultad en la lengua castellana de encontrar un sustituto para *mente* que conserve la contraposición *mens-anima*, recomienda en nuestra opinión dar por bueno *mente*. Su inadecuación no deja de ser, por lo demás, característica común de la terminología filosófica, que adquiere siempre en cada autor un sentido técnico específico, superponiéndose al uso ordinario propio del momento histórico.

55. TP, II, 11 ; trad. cit., p. 91.

*Power in itself is neither good nor bad. It is the use we make of it which is good or bad. Consequently, Leibniz's concern is for the administration of power. Freedom in the realm of politics is not considered a right, but when dealing with the topic of tolerance we find in the background a defense of freedom of thought and of conscience.*

**Resumen:** En esta segunda parte del artículo se analizan dos temas muy relevantes en Leibniz. El primero versa sobre el análisis del poder que lleva a cabo el autor; el otro, acerca de la defensa de la tolerancia. El poder no es bueno ni malo en sí mismo, según Leibniz, sino la administración que se le da; por lo tanto, la preocupación de Leibniz se dirige a cómo se administra el poder. La libertad en el ámbito de la política no es reconocida como un derecho; pero, al analizar el tema de la tolerancia, en el trasfondo de ésta resulta la idea de la defensa de la libertad de pensamiento y de conciencia.

## Introducción<sup>1</sup>

En esta segunda parte se estudia como Leibniz más que imaginar una sociedad o un Estado ideal —para que sirva de guía a las acciones prácticas, de tal manera que las formas de gobierno se aproximen a esa utopía (Platón)— o más que preocuparse por saber cómo se adquie-

56. Ep. Carta 30 (1665); trad. cit., p. 231.

57. Cf. TTP, pref.; XVII; trad. cit., pp. 64-65, 355 y ss.

58. Cf. TTP, XVI; trad. cit., p. 339; TP, VIII, 6 ; trad. cit., p. 170.

59. Cf. Ep. Carta 76 (1676); trad. cit., p. 400.

60. E, I, ap.; trad. cit., p. 95.

61. TP, XI, 2 ; trad. cit., p. 221.

62. TP, XI, 3 ; trad. cit., p. 222.

63. ALLENDESALAZAR, M.; *op. cit.*, p. 87.

64. HERMOSA ANDUJAR, A.: *La Teoría del Estado de Spinoza*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1989, p. 107.

65. TP, I, 6 ; trad. cit., p. 82.

66. TP, VII, 4; trad. cit., p. 143.

67. E, IV, cap. XVII; trad. cit., p. 332.

estructuras de poder existentes. El gobernante debe actuar cuidadosamente. Este es el sentido que imaginamos valioso de resaltar.

El otro tema, también, analizar el papel de la libertad en la política. Algunas preguntas que pueden formularse son: ¿puede considerarse la libertad como un derecho?; si es así, ¿cuál sería su significación dentro del sistema?; ¿se desprenden algunos otros derechos de la libertad? Al respecto, en este trabajo el tema queda limitado a la relación entre la libertad y la tolerancia. Se considera además que la libertad no es absoluta con la misma rigurosidad que le dio en su metafísica; particularmente, en su obra *La Teodicea*.

## 6. Poder, autoridad y rebelión

El análisis que hace Leibniz del poder, la obediencia a la autoridad y la rebelión constituye uno de los aspectos más apasionantes de su pensamiento político; si bien los temas teológicos son pocos y aparecen vinculados, generalmente, con los temas de análisis del derecho y la justicia. Los textos políticos, en su mayoría, son pufletos de estudio o propuestas a situaciones concretas. En ellos se resalta la tranquilidad de Leibniz por ejercer de alguna manera un control sobre el poder absoluto, cuando este no se orienta por los principios éticos universales.