

Spinoza y el "libertinismo" político

Juan Pedro GARCÍA DEL CAMPO
Universidad Complutense

RESUMEN: En el artículo se argumenta la distancia que separa la concepción spinoziana de lo religioso y de lo político respecto de las tesis mantenidas por los "libertinos" franceses de la primera mitad del XVII, y se cifra la profunda singularidad de su pensamiento en la afirmación de lo "teológico-político" como instancia desde la que, sin mediación de ningún tipo, se articula la trabazón social del "conatus".

RESUME: Dans l'article nous faisons voir la distance qui sépare la conception spinozienne à propos de ce qui est religieux et ce qui est politique par rapport aux thèses soutenues par les "libertins" français de la première moitié du xviième siècle. La singularité de la pensée spinozienne est conçue à partir de l'affirmation de ce qui est "théologico-politique" comme réalité à travers laquelle, sans aucune médiation, le "conatus", dans son fonctionnement, se manifeste comme société.

En un reciente artículo¹, y frente a la interpretación tradicional, Win Klever plantea la posibilidad de entender el proceso de alejamiento de Spinoza respecto de la Sinagoga, como consecuencia de las enseñanzas recibidas de Van den Enden. De este modo, rechaza la tesis según la cual sería la compañía de Juan de Prado el origen de las posiciones heterodoxas defendidas por el joven Baruch. Desde esta perspectiva, el joven Spinoza vendría a ser entendido como un heredero del "cartesianismo

¹ Se trata de un artículo de Win KLEVER titulado "Spinoza 'corruptor' de Prado o la teoría de Gebhardt y Révah invertida", aparecido en el volumen *Spinoza y España* que recoge las Actas del Congreso Internacional sobre "relaciones entre Spinoza y España", editado en 1994 por las Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

ateo” que, llevado por la aceptación de las enseñanzas del maestro, habría planteado una suerte de rechazo de la dogmática hebrea y, de este modo, habría terminado chocando con la autoridad rabínica. Más aún, desde esta consideración podría pensarse en la tesis inversa de la tradicional: sería Spinoza el “corruptor” de Juan de Prado.

Ciertamente, no es novedosa la pretensión de poner al margen el papel de corruptor asignado al de Lopera², fundamentalmente argumentando la inutilidad de tal atribución: ni sirve para explicar la especificidad de la ruptura spinoziana respecto de la Comunidad hebrea, ni hace sino plantear un problema que puede prolongarse hasta el infinito en la pretensión de encontrar al corruptor del corruptor. El artículo citado, sin embargo, no contento con mostrar la futilidad de la polémica, entra en ella y consigue, paradójicamente, hacerla actual al precio de mostrar su esencial sinsentido. La “inversión” de Klever, tal como es planteada, bien que trastocando los términos que plantean la cuestión del “origen” del spinozismo, viene a parar —así lo pensamos— en una reformulación de la problemática que, precisamente, llevaba a la búsqueda de los “culpables” del horror. En la formulación de Révah, el libertinismo y el deísmo de Prado habrían marcado el punto de inflexión en la ruptura de Spinoza con la Comunidad. Este posicionamiento de Prado, a su vez, no podría sustentarse sino en la influencia sobre su pensamiento del de los libertinos franceses de la primera mitad del xvii. En la formulación “invertida” de la que hablamos, Juan de Prado se habría encontrado envuelto en las redes del “potente” pensamiento del joven Spinoza que, a su vez, estaría construido desde la influencia del “cartesianismo ateo” de Van den Enden.

Sucede, en primer lugar, que es difícil entender a qué puede estar llamándose cartesianismo ateo, toda vez que, en la Holanda de la época, sólo la figura del olvidado Regius —y ello con muchísimas reservas— puede ser, quizá, entendida desde esas coordenadas. Sucede, en segundo término, que la expresión de Klever, por su generalidad y falta de precisión, sólo puede entenderse si se refiere, en sentido amplio, a esa manera de pensar, mezcla de construcción racional y de descreimiento, que constituye lo más propio de la actividad intelectual de los eruditos franceses, y desde la que, además, es fácilmente trazable la línea que lleva hasta el maestro de Spinoza.

Ambas formulaciones, tanto la de Klever como la que este autor combate, por tanto, en último término y aunque sin pretenderlo explícitamente,

² Cfr., v. gr., G. ALBIAC, *La Sinagoga vacía*, Madrid, Hiperion, 1987, pp. 256-257.

te, vienen a lo mismo: la identificación tendencial del libertinismo teórico³ como origen de la ruptura spinozista con la Comunidad hebrea y, en consecuencia, como germen de sus posiciones filosóficas.

El —¡breve!— artículo de Klever, así, quiéralo o no, vuelve a poner en evidencia la persistencia de una lectura que, de manera explícita o implícita, viene a identificar la intervención spinoziana en el pensamiento político y religioso con las líneas trazadas por los autores del libertinismo erudito.

Semejante perspectiva de análisis, además de no ser novedosa, tiene una historia claramente identificable: el autor que de manera más directa ha obtenido consecuencias de semejante principio, quizá, ha sido R. H. Popkin⁴, quien, después de cuestionar el escepticismo religioso de autores como Naudé o La Mothe Le Vayer, y de colocar como iniciador de la crítica escéptica al texto bíblico a La Peyrère, intenta presentar la obra de éste como el origen de la crítica spinoziana de la superstición, sugiriendo incluso una influencia de las tesis del *Prae-Adamitae* en el Herem de 1656:

“Las tesis de La Peyrère parecen haber desempeñado un papel en aquella excomunión. Spinoza escribió una réplica a la excomunión. La réplica creció, hasta convertirse finalmente en el *Tractatus*. En él empleó material de La Peyrère, para redondear su desaffo a la Biblia. Así, La Peyrère acaso influyera directamente sobre Spinoza desde la época de su excomunión.

“Sin embargo, como se ha indicado, La Peyrère siguió siendo creyente en su extraño tipo de mesianismo. Spinoza (y Prado), lo sabemos por un espía español que estuvo con ellos en un club de discusiones teológicas en 1658-1659, sostuvieron que ‘Dios existe pero sólo filosóficamente’. El resto de la carrera de Spinoza consistió en elaborar las implicaciones de esta afirmación, mientras desarrollaba a la vez, un escepticismo total, de la variedad académica, contra la religión tradicional.”⁵

Para Popkin, por tanto, la crítica de la superstición que el *T.T.-P.* lleva a cabo no es sino un desarrollo del enfrentamiento de Spinoza con la

³ Somos conscientes de sobrepasar los límites de lo explícitamente afirmado por Klever en el artículo de referencia. Nos parece, sin embargo, que es justa la extrapolación que realizamos respecto de una lectura preocupada por el establecimiento del “origen” y la “clave” de la ruptura spinoziana.

⁴ Véase su texto *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, traducido al castellano en México, F.C.E., 1983.

⁵ *Ibid.*, pp. 338-339.

Comunidad en 1656 y, a su vez, este enfrentamiento tiene su punto de apoyo en las tesis libertinas de La Peyrère y en su crítica al texto bíblico. Más allá de la peculiar relación que se establece entre La Peyrère y Spinoza, lo que viene a plantear este texto es la continuidad del pensamiento de este último respecto de la tradición escéptica que, tomando su punto de partida en los escritos de Montaigne y Charron, habían desarrollado buena parte de los pensadores franceses de la primera mitad del siglo.

Por contra, Révah⁶ partiendo de la dificultad de determinar con precisión cuales fueron las causas del Herem de Spinoza, sostiene que, en cualquier caso, “si los medios exteriores, cristianos o libertinos, hubieran jugado un papel en la apóstasis del joven Baruch, este hecho nos habría sido puntualmente transmitido por los judíos de Amsterdam, ya desde la época de la excomunión”. Y sin embargo, aún en esta hipótesis, no queda necesariamente obviado el problema: ¿hay alguna relación entre las posturas heterodoxas de la Comunidad judía y las mantenidas por los libertinos?. El problema de las relaciones del pensamiento spinoziano con el libertinismo erudito, con el escepticismo de los libertinos franceses, muchas veces planteado, parece, así, no estar resuelto.

En nuestra opinión, el artículo de Klever que tomamos como excusa introductoria, al poner sobre la mesa una vieja y no resuelta polémica, parece hacer conveniente, al menos, un análisis de las líneas básicas en torno a las que poder pensar la diferencia específica que articula la opción que lleva a Spinoza a plantear, como siendo un único objeto para el estudio, el “asunto” de lo “teológico-político” y, así, la radical distancia de su pensamiento respecto del desarrollado por los “libertinos”. A ello se dedican las páginas que siguen.

1. LOS LIBERTINOS

Tratando de delimitar el campo de aplicación del término “libertino” en un ámbito —la Francia de principios del xvii— de cierta relajación de costumbres, René Pintard⁷ insiste en la diferencia que separa a los llamados “libertinos eruditos” del resto de sus coetáneos: “estos hombres a

⁶ I. S. RÉVAH, “Spinoza et le Dr. Juan de Prado”, in *Revue des Études juifs*, I, Paris-La Haya, Mouton, 1959, p. 34.

⁷ R. PINTARD, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle*, Genève-Paris, Slatkine, 1983.

los que la incredulidad atrae de cien formas, son los que menos pueden permitirse mostrarlo. Han dejado de creer, deben disimularlo para vivir, deben disimularlo al escribir. Y esta circunstancia creará fatalmente, entre los demás libertinos y ellos mismos, una fosa infranqueable. A otros, por su fortuna, la incredulidad les está permitida, les es incluso favorecida en forma de fantasía, provocación o escándalo: los eruditos, por el contrario, no pueden ser más que incrédulos ocultos, manteniendo en su caudal personal de libertad filosófica, de ciencia o de ironía, una revuelta tácita⁸. Los "intelectuales" libertinos vienen, pues, caracterizados por el juego de dobles intenciones, de ocultamientos y de dobles verdades que están obligados a mantener. El escepticismo gnoseológico que sostienen, por más que sea prolongado en un escepticismo moral y religioso, es presentado por todos ellos como negación del valor de la razón y exaltación de la necesidad de sometimiento a la fe. El escepticismo libertino pretende, pues, mostrar una faz fideísta muy en consonancia con los anhelos de la Contrarreforma.

Estamos —Popkin insiste en ello— ante una formulación teórica, en apariencia, muy similar a la que después será elaborada por Pascal y los jansenistas. Incluso⁹ —en 1626— Saint-Cyran sale en defensa de Charron tras las acusaciones de ateísmo que le fueron lanzadas por el padre Garasse. Sin embargo, mientras los seguidores de Saint-Cyran, a partir de 1637, deciden retirarse del mundo cortesano, los "libertinos" permanecen en él; mientras unos deciden retirarse a la vida privada, los otros optan por la integración, con todas sus consecuencias, en los aparatos del Estado. Mientras unos extraen la necesidad del silencio como consecuencia necesaria de la suspensión del juicio, los otros prefieren el juego; mientras unos se convierten en enemigos de Richelieu, los otros —bien que coyunturalmente— son sus aliados. Más allá del problema de la veracidad o falsedad del fideísmo de los libertinos, lo que les separa de los jansenistas es, evidentemente, su actitud respecto a la política. El problema del libertinismo —como por otra parte, el del jansenismo, el de la Contrarreforma y el de la Reforma misma— es un problema político.

Los libertinos, partiendo de un escepticismo radical, llegan a la conclusión de que es necesario suspender el juicio en las disputas científicas. Esta ausencia de motivos racionales es prolongada en un escepticismo moral y religioso que, sin embargo, lejos de conducir a la negación del

⁸ *Ibid.* p. 121.

⁹ Cfr. R. H. POPKIN, *Op. cit.*, pp. 180-181.

valor de la religión, trae consigo la aceptación de los preceptos religiosos, en virtud de un sometimiento fideísta a la revelación. Sin embargo, esta afirmación de sometimiento es, más bien, una forma de hacer que su negación de racionalidad al texto bíblico no sea interpretada como crítica a la religiosidad. Esta “dualidad” en la visión libertina de la religión es lo que les permite, sin turbación, apoyar la alianza de Richelieu con las fuerzas protestantes contra la católica España¹⁰. El fideísmo de los libertinos no impide que, en cuestiones políticas, la razón de Estado —extraña razón para un escéptico— tenga prioridad sobre las cuestiones de fe, o que la propia religión quede subordinada a los intereses políticos. El fideísmo y el deísmo de los libertinos es, en realidad, un ateísmo de corte maquiaveliano. No cabe, por tanto, hablar de contradicción, al menos de una contradicción que no venga exigida por la necesidad de supervivencia. No hay contradicción porque el escepticismo libertino no es un escepticismo dogmático; se trata, en realidad, de la sustitución de “un racionalismo trascendente por un racionalismo solamente razonable, reemplazando una cosmología por una sabiduría”¹¹; se trata, simplemente, de un intento de acercarse, de forma no dogmática, a la solución razonable de los conflictos que se desarrollan en torno a las condiciones en que surge el Estado moderno.

Para los libertinos, no hay ninguna razón de Estado que no tenga su contra-razón, ninguna máxima que no tenga su anti-máxima. Pero no merece la pena, siquiera, discutir sobre este asunto, porque “mientras los hombres discuten, el destino dispone y es quien conduce los imperios, bien o mal gobernados, a fines infalibles”¹². Un cierto fatalismo conduce a la aceptación del orden de cosas existente, pero, más aún, esta aceptación de los hechos es ya, para los libertinos, un preferir los hechos tal como son. No hay que buscar un régimen perfecto, sino apoyar aquél que permita la tranquilidad individual.

La apuesta por un régimen absoluto no es algo que les separe del resto de sus contemporáneos: frente a un pueblo insumiso que —en expresión de Sorbière— se forja una política “según su pasión o interés”, se impone la necesidad de regular el juego de los intereses privados y organizar —Mazarino y Richelieu lo vieron perfectamente— un Estado capaz de

¹⁰ Por contra, como es sabido, una de las últimas actividades públicas de Saint-Cyran es la oposición activa frente a esta alianza.

¹¹ R. PINTARD, *Op. cit.*, p. 569.

¹² *Ibid.* p. 541.

imponer la racionalidad de la reproducción social. Lo que separa a los libertinos del resto de los defensores del Estado absoluto es, y este es el peligro que ven en sus escritos personajes como el padre Garasse y, en general, autores directa o indirectamente ligados a la Compañía de Jesús, la ausencia de una justificación teórica para su reivindicación de la necesidad del absolutismo.

Para autores como Silhon, Philippe de Béthume, Godeau o Priézac, el poder divino juega un papel moderador en virtud del cual es preciso adecuar las exigencias de la razón de Estado a los principios de virtud, justicia y piedad. El poder del monarca, bien que absoluto, ha de ser respetuoso con las exigencias de la moral, haciendo que el Estado sirva a la Religión y no al revés, en aras de la consecución de la "justicia general". Justamente, es una concepción del Estado virtuoso la que no tiene cabida en el pensamiento de los libertinos. El poder absoluto debe cimentarse en un ejercicio de fuerza que haga tabla rasa de las "razones del vulgo".

Frente a los excesos individuales, repite incesantemente Naudé, frente a las críticas y las revueltas, el monarca debe actuar con rapidez y eficacia, utilizando si es preciso el fraude y la violencia sin preguntarse por su legitimidad. Al monarca todo le está permitido para asegurar la "salvación del pueblo", porque aunque en los países cristianos el uso del fraude y la violencia puede ser cuestionado por la moral y la religión, no es menos cierto que también el monarca puede utilizar la religión misma como uno de los mejores medios para conducir al pueblo a la obediencia. La justicia natural debe dejar paso a una justicia artificial, particular, política, hecha en función de las necesidades del Estado. El monarca debe, continuamente¹³ medir las fuerzas, "calcular el grado de eficacia de las diversas alternativas. ¿producirá mejores resultados el expolio o el asesinato? ¿el asesinato? Aprestémonos, pues, a asesinar".

En clara continuidad respecto de la opción maquiaveliana, y con la adición de elementos procedentes de la racionalización del absolutismo elaborada por Hobbes, el escepticismo religioso adquiere así, al margen ya del fideísmo, el verdadero sentido libertino en la vertiente directamente política. Los ritos religiosos han sido siempre la expresión de la moral del vulgo, hábilmente utilizados para mantener la obediencia de los súbditos. Quizá no hay razones para optar por una u otra religión pero, en cualquier caso, la utilización de la religión existente es la mejor forma de mantener y acrecentar el poder del soberano.

¹³ Véase *Ibid.*, p. 549.

2. EL RECHAZO DE LA LEY

Teniendo en cuenta la ausencia de datos precisos para determinar con exactitud las causas del Herem de Spinoza, y considerando que los primeros textos de Spinoza no pueden datarse mucho antes de 1660, son pocos los elementos con que podemos contar para determinar el grado de acercamiento del pensamiento del joven Baruch a las tesis de los libertinos franceses: quizá sólo sea posible utilizar las referencias que a él hacen otros autores, y considerar las relaciones que —sea quien sea el corruptor, sea quien sea el corrompido—, hasta su partida hacia Rijnsburg, mantuvo con Juan de Prado.

Además de las referencias de autores que, como Miguel de Barrios, les relacionan estrechamente, contamos con las declaraciones de Fray Tomas Solano y Robles¹⁴ y del capitán Miguel Pérez de Maltranilla¹⁵ a la Inquisición de Madrid, según las cuales Juan de Prado y Spinoza estaban en 1658-1659 juntos y mantenían, al parecer, las mismas opiniones. En la versión de Fray Tomas Solano, ambos habían sido expulsados de la Sinagoga por “aber dado en ateistas” y sostenían que la Ley de los judíos no era verdadera, que las almas mueren con los cuerpos, y que no hay Dios sino filosofalmente. En la versión del capitán Pérez de Maltranilla, habían sido expulsados de la Sinagoga por apartarse de la Ley judaica al considerarla falsa, y estaban estudiando “qual hera la mejor ley para profesarla”. En la primera versión, pues, ateos; en la segunda, deistas.

En relación con esta cuestión contamos también con el testimonio polémico de Orobio de Castro que, en la *Epístola invectiva contra Prado*¹⁶ presenta una versión que, de algún modo, conjuga estas dos y que, al mismo tiempo, viene a identificar a Prado —ya veremos qué sucede con Spinoza— con el deísmo de los libertinos. Para Orobio de Castro, Juan de Prado es un deista, pero un deista supuesto que, como los franceses, es en realidad un ateo encubierto. El título completo de la *Epístola* es ilustrativo a este respecto; se trata de una *Epístola invectiva contra Prado, un Philosopho Medico que dudava o no creya la verdad de la Divina Escritura, y pretendió encubrir su malicia con la afectada confession de Dios y la Ley de Naturaleza*.

Esta referencia de Orobio de Castro es especialmente interesante por cuanto su estancia en la Facultad de Medicina de Toulouse le permite

¹⁴ Cfr. I. S. RÉVAH, *Op. cit.*, pp. 61-65.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 66-68.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 86-129.

conocer tanto las tesis libertinas cuanto las críticas que les hacen los autores franceses de la época. Révah¹⁷ señala cómo lo que sus críticas nos permiten suponer del pensamiento de Prado recuerda el deísmo que aparece en los *Quatrains du Déiste* o en las críticas de Mersenne y Garasse.

En cualquier caso, Orobio de Castro se refiere continuamente a Prado como a un autor que afirma la existencia de Dios, pero que niega la veracidad de las Escrituras en base a un escepticismo malintencionado. La *Carta al hijo del Doctor Prado*¹⁸ se plantea como un intento de hacerle reconsiderar esta actitud, partiendo de la imposibilidad de negar el valor de las Escrituras sin negar al propio tiempo la omnipotencia —y la existencia misma— de Dios. La *Carta* recuerda que el escepticismo religioso que se presenta en forma de deísmo es en realidad un subterfugio para encubrir el peor de los ateísmos, y conmina a Prado a retornar a la religión judaica que es, además —puesto que Prado pretende estar buscando la religión más acorde con los dictados de la razón—, la única que, como mostró el rey Cuzari, satisface las exigencias de racionalidad.

También la biografía de Prado, su forma de relacionarse con las estructuras de poder en el marco de la Comunidad, permite establecer claros paralelismos con el modo de manifestarse el libertinismo. Aunque no puede afirmarse, en ningún caso, que mantuviera la necesidad de un Estado absolutista, si es constatable —y esto es lo importante— su intención de permanecer al abrigo y bajo la protección de la Comunidad. Así, en 1656, pide a la Comunidad de Hamburgo que intervenga a su favor ante la de Amsterdam en el procedimiento de información que ésta lleva a cabo contra él. Cuando es condenado a pedir perdón, él lo hace —sin la sensación de frustración que llevó a Uriel da Costa a la muerte— a pesar de continuar manteniendo las mismas posiciones. Cuando, en 1657, se produce su Herem, consigue, por su negativa a ser excluido y por evitar males a su familia, que la prohibición de hablar con él no alcance a sus familiares e incluso que la Comunidad le proponga¹⁹ el levantamiento del Herem si parte para ultra-mar.

Pues bien, si las de Juan de Prado son las actitudes de un libertino y si, según las declaraciones de Fray Tomás Solano y del capitán Pérez de Maltranilla, en 1659, él y Spinoza estaban juntos y mantenían las mismas opiniones, ¿puede decirse que, en esta época, Spinoza era un libertino?

¹⁷ *Ibid.*, p. 43.

¹⁸ *Ibid.* pp. 143-153.

¹⁹ *Ibid.*, p. 59.

Hay varios motivos para responder negativamente a esta pregunta: en primer lugar, las críticas de Orobio de Castro a Prado son posteriores a 1660 y, en ese año, Spinoza parte para Rijnsburg y pierde todo contacto con él. En segundo término, incluso desde 1656, la actitud de Spinoza ante la Comunidad judía es radicalmente distinta de la de Prado: mientras el uno intenta, por todos los medios, permanecer al amparo de la Comunidad, el otro se aleja de ella. Esta diferente forma de reaccionar ante el Herem se vería reforzada en caso de ser cierta la redacción por el joven Baruch de una *Apología para justificar su salida de la Sinagoga* a la que varios autores hacen referencia; sin embargo, más allá de este anecdótico —y seguramente inexistente— escrito, no puede ponerse en duda que Spinoza nunca intentó una reconciliación sino que, más bien, inició un proceso de alejamiento respecto de la Sinagoga que comenzó con su negativa a silenciar sus discrepancias, pese a los ofrecimientos que se le hicieron al respecto, que continuó con el abandono del negocio familiar en manos de su hermano, y que culminó con el ya mencionado abandono de Amsterdam en 1660. Hay, por supuesto, implicaciones políticas en el Herem de Spinoza y en las relaciones que mantuvo con la Comunidad, pero estas implicaciones son de un signo bien distinto a las que podrían colocarle dentro de la órbita del libertinismo. La actitud con que el joven Spinoza se enfrenta a su propia ruptura con el entorno hebreo, es un claro índice de una posición vital —pero también de una posición teórica— bien contraria al ocultamiento y al doble lenguaje, bien distinta a la búsqueda de seguridades y a la oportunista aceptación de los favores del poder.

Según las declaraciones de los “espías españoles” —en expresión de Popkin— a la Inquisición, el motivo de la excomunión de Spinoza radica en su negativa a aceptar la Ley judaica. Es cierto que, en este asunto, estamos ante uno de los elementos generadores de heterodoxia entre los judíos que, procedentes de España y Portugal, se incorporan a la comunidad de Amsterdam. Sin embargo, es preciso insistir en la circunstancia de que, en una tradición como la judaica en la que la religión se presenta, esencialmente, como Ley²⁰, el enfrentamiento a la religión, la heterodoxia religiosa, tiene que manifestarse, desde el primer momento, necesariamente, como enfrentamiento político. La religiosidad hebrea se presenta como constitutiva de un orden social que regula tanto las acciones

²⁰ Cfr. A. TOSEL, André, *Spinoza ou le crepuscule de la servitude*, Paris, Aubier, 1984, pp. 51-52.

como los pensamientos y las opiniones. No sólo hay que tener en cuenta, en este sentido, la acumulación de normas de convivencia que, formando parte de la tradición oral, constituyen parte fundamental del ritual religioso judío; a esta circunstancia hay que añadir la necesidad, para los judíos que han vivido en la diáspora —también para los del XVII—, de escapar de las persecuciones y de los ocultamientos mediante la constitución de una Comunidad eminentemente política que les permita recuperar su identidad de pueblo elegido y regresar así a la Tierra prometida.

Este carácter político de la Comunidad judía de Amsterdam permite contemplar con ojos nuevos las disputas que se desarrollan en su seno en torno a cuestiones que, bajo un trasfondo de defensa de la ortodoxia, podrían considerarse como meramente administrativas²¹. Inevitablemente, desde que la Comunidad empieza a funcionar, su creciente desarrollo como germen de un aparato de Estado, conlleva la conversión de las disputas teológicas en disputas políticas. Así, cuando Uriel da Costa polemiza a propósito de la racionalidad de la enseñanza rabínica, la propia discusión le lleva a cuestionar la Ley de Moisés y a reivindicar la validez²² universal de la Ley de la Naturaleza cristalizada en los siete preceptos de Noé. El propio Orobio de Castro plantea una pregunta a los rabinos²³ para saber si es suficiente observar estos preceptos para salvarse, o si es preciso además, como afirma Maimónides, observarlos porque son mandatos divinos. Posteriormente, el propio Orobio utiliza argumentos similares a los del cordobés para atacar las tesis en que Prado defiende la Ley de Naturaleza. La Ley, en el mundo hebreo, para nada es una cuestión exclusivamente religiosa: ya en primera instancia es, directamente, expresión de una tensión político-organizativa. A pesar de todo, todas estas polémicas son vividas por sus protagonistas como puramente religiosas: en el caso de Uriel da Costa como tragedia por la imposibilidad de conjugar razón y religiosidad; en el caso de Prado y Orobio de Castro como enfrentamiento entre un escepticismo religioso y una defensa de la ortodoxia judía, enlazada con una pretensión de máxima racionalidad teológica. Sólo Spinoza —y esto es lo que, en un primer momento, le separa del patetismo de Uriel da Costa y del libertinismo de Juan de Prado— es consciente de la magnitud de su apóstasis. Más allá de las crí-

²¹ Baste, a este respecto, recordar la polémica en torno al nombramiento de sacrificadores por parte de David Pharar en 1617.

²² U. DA COSTA, *Exemplar humanae vitae*, Madrid, Hiperion, 1985, pp. 49-51.

²³ Cfr. I. S. RÉVAH, *Op. cit.*, p. 19.

ticas del *T.T.-P.* a la religión judía, su posición teórica y vital es articulada, más que desde una problemática religiosa, desde una reflexión en torno a las necesidades implícitas en el “conatus” con vistas a la apropiación de la naturaleza por el hombre. Spinoza ha nacido en las Provincias Unidas, y esta circunstancia le permite, a diferencia de lo que sucede con el resto de los heterodoxos de la Comunidad, mantener cierta distancia respecto de los problemas “internos” de la misma, en lo que tienen de “marginal” frente a la situación general de Holanda.

Sin pretender aquí repetir lo afirmado por Negri²⁴, resulta evidente la situación “anómala” en que se encuentran, en esa época, las Provincias Unidas. Mientras en el resto de Europa el rigorismo religioso se bate por sobreponerse al choque producido por la Reforma, en Holanda es permitida la libertad religiosa; mientras el resto de Europa lleva varias décadas enfrentada a una crisis de crecimiento económico, en Holanda, esta crisis aún no se conoce y se vive, por el contrario, la generalización de una economía de cambios, de prácticas comerciales y bancarias; mientras, en fin, en el resto de Europa, el intento de salvar la crisis pasa por la mistificación del mercado y por la formación del Estado moderno absolutista, en Holanda, la república dirigida por los hermanos de Witt representa el momento de crecimiento optimista del protocapitalismo, que ocupa campos nuevos donde obtener beneficios, que inaugura nuevas actividades y que no ve la necesidad de regular el automatismo del funcionamiento del mercado. La república de las Provincias Unidas es el reverso organizativo de la opción absolutista y mercantilista que triunfa en Europa.

La participación de Spinoza en este optimismo de crecimiento de la potencia productiva del hombre, es el elemento decisivo en su alejamiento de los marcos restringidos de la Comunidad judía. Sus contactos con grupos reformadores como el de los Colegiantes²⁵, empeñados en la reivindicación de una religiosidad apartada de la confrontación política —y, su recíproca, la independización de lo político respecto de cualquier tipo de preceptos religiosos—, son perfectamente coherentes con la afirmación de la necesidad de un alejamiento del ámbito de la organización del poder respecto de las formas de actuación colectiva defendidas por las distintas “sectas” religiosas. La “nueva inquisición” de que hablaba

²⁴ Véase A. NEGRI, *L'anomalia selvaggia*, Milano, Feltrinelli, 1981, especialmente el capítulo primero.

²⁵ Obra imprescindible para el estudio de esas relaciones es la de K. O. MEINSMAN, *Spinoza en zijn Kring*, cuya traducción francesa (*Spinoza et son cercle*) se encontrará en Paris, Vrin, 1983.

Juan de Prado ²⁶ refiriéndose a la actuación administrativa de la Sinagoga, no es compatible con la formación de una organización optimista del "conatus".

Precisamente, la peculiar relación de Spinoza con los Colegiantes, y sus apoyos al régimen de los de Witt, pueden darnos la clave para interpretar la crítica de la religión realizada por el joven Baruch, y para comprender hasta qué punto su posición es distinta de la mantenida por los libertinos.

La importancia política de las tesis de la Reforma había girado en torno a la denuncia de las pretensiones de la Iglesia de representar algo más que una institución simplemente humana. La crítica a la institucionalización de "lo sobrenatural" había jugado un papel fundamental al poner entre paréntesis el mutuo sustento de las instancias religiosas y políticas que convivían en el seno de la Iglesia. En la Holanda del XVII, los grupos de renovación religiosa, los disidentes, radicalizan especialmente esta crítica de la Iglesia como institución que se sacraliza y la amplían para referirse también a los modos de actuación de las grandes Iglesias Reformadas. Para ellos ²⁷ "la Iglesia no es más que comunidad voluntaria que debe renunciar a sacralizarse y a consagrarse como potencia simbólica eficaz", puesto que ²⁸ "el corazón piadoso es para él mismo la única norma y el único dogma. En el límite, es suficiente querer hacerse la propia opinión ante la palabra de Dios". La religión es, entonces, aceptación individual e interna de la vida evangélica al margen de los asuntos políticos que le son, por definición, ajenos.

Los Colegiantes representan, así, en el ámbito religioso, la posición más claramente opuesta a la intervención de las distintas Iglesias en la política. En el ámbito político, la pretensión de separación del poder terrenal respecto de los distintos cultos viene representada por el partido republicano encabezado por Juan de Witt y enfrentado a la alianza entre orangistas y calvinistas que representaba, precisamente, la posición contraria.

En nuestra opinión, no son necesarios análisis complejos para aceptar que la separación de Spinoza de la Comunidad, sus relaciones con los Colegiantes, y su apoyo al partido republicano de los de Witt, han de entenderse como signos de una crítica radical a toda ingerencia de las Iglesias en materias políticas, como una defensa de la total secularización

²⁶ Cfr. el dossier de 1658 publicado por Révah (denuncia de Jacob Marchena).

²⁷ A. TOSEL, *Op. cit.*, p. 91.

²⁸ *Ibid.*, p. 93.

de la actividad política misma. No parece que esta postura tenga mucho que ver con las tesis libertinas: si para los eruditos franceses de la primera mitad de siglo el monarca debe apoyarse en la religión para mantener el poder, lo que propugna el “círculo” intelectual y religioso en que Spinoza se mueve es, más bien, la perversión intrínseca de toda postura que pretenda una utilización política de la religión, lo que el “círculo” spinozista pone de manifiesto es la pertenencia de toda posición de ese tipo a una forma de organización que, lejos de propiciar una sociedad armónicamente construida, instaura una forma de barbarie.

3. SUPERSTICIÓN Y “VERA RELIGIO”

Un rodeo como el realizado —y que se ha construido, fundamentalmente, en torno a pruebas “circunstanciales”— hace patente la diferencia de temática y de perspectiva que presenta la posición adoptada por el joven Baruch frente a las mantenidas por los libertinos. Sin embargo, no hay que menospreciarlo, esta afirmación puede verse comprometida si tenemos en cuenta que Juan de Witt y gran parte de sus seguidores, coinciden sin dificultad con el análisis libertino del poder político, y que en el mismo *T.T.-P.* se afirma que los ritos religiosos deben ser regulados, permitidos y controlados por el poder político.

Sería una simpleza pretender resuelta la cuestión desde las líneas que acaban de ser bosquejadas, y sin un análisis que se internara en el texto de la *Ética*, del *Tratado Teológico-Político* y del *Tratado Político*, para, en vista de la manera en que en ellos se articula la cuestión de lo social, lo político y lo religioso, comprobar hasta dónde llega el “libertinismo” spinoziano.

Hacia 1660 —fecha en que Spinoza traslada su residencia a Rijnsburg— se abre en Holanda, como en el resto de Europa, un ciclo económico decreciente que durará, prácticamente, hasta 1680. A esta crisis hay que añadir circunstancias que, como la segunda guerra anglo-holandesa en relación a la competencia marítima o como los inicios del conflicto franco-holandés que se prolongará de 1670 a 1676, señalan en las Provincias Unidas el comienzo del fin de la utopía de crecimiento productivo y mercantil ilimitado. La imperiosidad de una crisis que varias décadas atrás había impulsado en el resto de Europa el surgimiento de las primeras teorías de la mediación social del mercado, aparece en el ámbito holandés y cristaliza en la forma del singular “libertinismo” de los de Witt y, a partir de 1672, en el singular “absolutismo” orangista: frente al posicionamiento,

de raíz maquiavélica, de J. de Witt, representativo de las fuerzas que pretenden negar la crisis desde la defensa de los mecanismos autorreguladores del mercado, se levanta, cada vez con más fuerza, en concordancia con lo que viene sucediendo en el resto de Europa, una postura²⁹ que pretende superar la crisis en función de las necesidades de la reproducción social, con la consiguiente ideologización de la relación mercantil; esta segunda postura, es representada por la casa de Orange, que ve en la acción conjunta de Guillermo III y de la Iglesia calvinista una posibilidad de imponerse.

Es, precisamente, esta alianza de una fuerza política y de una Iglesia determinada, con todo lo que implica en materia de libertad de pensamiento, lo que Spinoza pretende combatir con la publicación del *Tratado Teológico-Político*. El prefacio del tratado muestra explícitamente cuál es la preocupación spinoziana: "En cuanto a las sediciones excitadas desde la apariencia de religión, nacen únicamente de que son establecidas leyes relacionadas con los objetos de especulación y de que las opiniones son tenidas por culpables y condenadas como si fueran crímenes"³⁰. Frente a esas preocupaciones, el texto afirma que la libertad de pensar "no solamente puede ser concedida sin peligro para la piedad y la paz del Estado, sino que, incluso, no podría suprimírsela sin destruir la paz del Estado y la piedad misma"³¹. El "mal" que Spinoza está tratando de conjugar es aquél que motivó su (auto)exclusión de la Sinagoga. También la carta en que da cuenta a Oldenburg³² de la composición del Tratado, señala como uno de los motivos de su redacción el deseo de establecer la libertad de filosofar, puesto que "la autoridad excesiva y el celo indiscreto de los predicadores intentan suprimirla". No es otra la causa de que, tras casi una década de exclusión —la crítica a la religión judía no es sino el pretexto y el hilo conductor para un proyecto de más alcance— se inicie un análisis del texto bíblico: "Tales eran, pues, los pensamientos que ocupaban mi espíritu: no sólo veía la luz natural despreciada, sino a muchos condenándola como una forma de impiedad; invenciones humanas convertidas en enseñanzas divinas; la credulidad tomada por fe; las controversias de los filósofos provocando en la Iglesia y en el Estado las más vivas pasiones, engendrando discordia, crueles odios y sediciones entre los

²⁹ El texto de TOSEL que hemos citado es imprescindible para entender las relaciones que se establecen entre los distintos "partidos" en torno a la cuestión que señalamos.

³⁰ B. SPINOZA, *Tratado Teológico-Político*, prefacio.

³¹ *Ibidem*.

³² B. SPINOZA, Carta XXX.

hombres; sin hablar de otros males demasiado largos de enumerar. En consecuencia, he resuelto seriamente retomar de nuevo, sin prevención y con toda libertad de espíritu, el examen de la Escritura...”³³. Es, queda claro, la necesidad política lo que incita al análisis de la religión. Spinoza tiene, pues, que enfrentarse al análisis de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. El tema le es conocido. Sin embargo, el análisis va a ser profundo y va a comportar consecuencias decisivas.

El capítulo 19 del *T.T.-P.*, sostiene la necesidad, para salvaguardar la paz del Estado, de subordinar el derecho de cada uno al derecho del soberano; la importancia de esta afirmación radica en que esta subordinación no hace sólo referencia al derecho civil, sino también al derecho sagrado. El reino de Dios implica justicia y caridad y éstas son sólo posibles dentro del Estado. Al Estado corresponde, por tanto, regular no sólo el derecho civil sino cualquier instancia que intervenga en las condiciones de supervivencia y de bienestar de la sociedad.

Se trata, no sólo del reconocimiento de la función política de la religión, sino del establecimiento de una primacía de la función política sobre cualquier tipo de verdad religiosa: la religión viene subordinada al Estado que, para salvaguardar la paz y la seguridad, debe regular los rituales exteriores del culto. La función política de la religión pasa a ser entendida como una más de las funciones del Estado, y los sacerdotes, pastores y predicadores, vienen a ocupar un papel de “delegados” del Estado en materia religiosa. El elemento teológico-político que, desde 1656 era juzgado en negativo, viene ahora adornado con la positividad de lo necesario para el bien del Estado. ¿libertinismo?. No necesariamente: mientras para los libertinos la religión es un instrumento productor de efectos de sometimiento y que, como tal, *puede ser utilizado*, Spinoza plantea la *necesidad* (pero necesidad no entendida en términos de conveniencia sino como constitutivo mismo de la convivencia) de regulación de las prácticas religiosas externas porque, siendo éstas una forma de manifestarse la esencia pasional del “conatus” constitutivo de la “multitudo”, son parte esencial (constitutiva de la esencia) de la convivencia misma.

Frente a lo que sucede en la obra de otros autores³⁴, en la teorización spinoziana de lo político se aunan varias líneas de pensamiento aparentemente contradictorias pero que, de hecho, en la manera en que son con-

³³ B. SPINOZA, *Tratado Teológico-Político*, loc. cit.

³⁴ Es clara la diferencia a este respecto entre el pensamiento spinozista y el de Hobbes, pero también, aunque por motivos diferentes es distinta la concepción spinoziana de la mantenida por autores como Althusius o Hugo GROCIO.

juntadas por Spinoza, dan lugar a una explicación totalmente nueva de la naturaleza misma de lo social y de lo político, sin la que no puede entenderse la novedad radical del pensamiento spinoziano.

Para Hobbes, el establecimiento de un Estado consiste en la constitución de una suerte de "segunda naturaleza" que, por serlo, se distingue —ontológicamente incluso, de ahí la descripción misma del Leviatán como "animal artificial"³⁵— del "estado de naturaleza" y precisa, necesariamente, del establecimiento de una nueva legalidad normativa que, por sustentarse en la cesión absoluta de la soberanía individual, permite la justificación teórica del absolutismo necesario. Del mismo modo que Maquiavelo³⁶ sustenta su concepción de la política como un "arte" a partir de la puesta al margen de la consideración natural de la socialidad —la sociedad no se origina "porque" se precise de la cooperación para la supervivencia, sino "para" protegerse de los ataques exteriores que ponen en peligro la riqueza: para protegerse de la competencia—, Hobbes sólo puede justificar el principio absolutista haciendo tabla rasa de la ley natural y, así, de cualquier tipo de sujeción a norma trascendente alguna. La política "nueva" sustituye la dependencia de la esfera del Estado respecto de la Iglesia, por un amoralismo que sólo puede ser entendido desde el rechazo de la ley natural como fuente y norma de la normatividad social.

De hecho, la recuperación hobbesiana del maquiavelismo, es una reacción bien meditada frente a otras opciones que, durante el xvi, han mantenido también una cierta independización del poder político respecto de la primacía de lo religioso pero que, por contra, han entendido que esta distancia no niega necesariamente su dependencia de cierto ámbito de trascendencia, representado precisamente por la Ley Natural³⁷, entendida como prolongación de la potencia de la acción divina en la creación.

³⁵ Th. HOBBS, *Leviatán*, Introducción (ed. castellana, Madrid, Editora Nacional, 1983, pp. 117 et ss.). Por lo demás, una concepción parecida se encontraba, en 1576, en los *six livres de la république* de Juan Bodino.

³⁶ Cfr. los desarrollos contenidos en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (ed. castellana en Madrid, Alianza, 1987), con especial atención al cap. 1 del Libro I (ed. cit., pp. 27 et ss.).

³⁷ Y en esa sujeción coinciden posturas tan diversas —y en ocasiones tan contradictorias— como las de Th. MORO o el propio CALVINO, lo cual no es totalmente extraño si se piensa en la forma en que este tipo de pensamiento vira, cuando el absolutismo, en el XVII, se hace imprescindible, a posiciones como las defendidas por CAMPANELA —cfr. *La Ciudad del Sol*— para el que el poder debe ser ejercido totalmente por el monarca, pero bajo la tutela del orden trascendente de la espiritualidad religiosa.

Justamente, las primeras teorías del “pacto”, desde Althusius hasta Grocio³⁸ han justificado un cierto democratismo de las leyes, al entender que, por ser la sociedad y el estado algo construido en un acto de la libre voluntad de los hombres, són éstos los únicos legitimados para determinar la dirección y el alcance de las actuaciones de los gobernantes.

La posición de Hobbes en torno a lo político viene a representar, paradigmáticamente, la culminación de toda una corriente de pensamiento que, para secularizar la esfera del poder político, se ha visto arrastrada a rechazar la consideración de la sociedad como fruto de la naturaleza, y al rechazo consiguiente de la prioridad normativa de la Ley Natural³⁹. A los ojos de los autores de la primera mitad del XVII, hablar de Ley Natural y de derecho de naturaleza es, en primer término, afirmar la dependencia de la normatividad política respecto de una trascendencia axiológica prendida en mayor o menor medida de la vieja concepción “teocrática”.

Sucedee, precisamente, que nos encontramos en Spinoza con la primera negación de semejante identificación teórica: y ello no sucede sin importantes consecuencias.

En la famosa carta L⁴⁰ encontramos a este respecto una afirmación que, por su sencillez y claridad, no puede ser pasada por alto: “en lo que concierne a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me preguntáis, estriba en que yo siempre conservo incólume el Derecho natural y no pienso que a la Autoridad Política Suprema de ninguna ciudad le corresponda más derecho sobre sus súbditos que el que está en proporción con la potestad por la que aquella supera al súbdito, que es lo que siempre ocurre en el estado Natural”. ¿Estamos acaso ante una reformulación de la reivindicación de los preceptos noaquitas, al estilo de Uriel da Costa, ante una derivación de los presupuestos escolásticos formulados desde la perspectiva suareziana?. Lo afirmado en la carta L sería

³⁸ Y lo mismo sucede en la obra de Suárez (*De legibus*, 3,2,4) para el que el “cuerpo místico” que es la sociedad, hecha de la agregación de voluntades individuales, “necesita de una sola cabeza” y, de este modo, la soberanía de la sociedad es transferida al gobernante mediante un pacto o convenio para que la use “con justicia”. Sin embargo, para Suárez, el Estado responde al carácter social de la naturaleza humana y, así, entra de lleno en el campo del derecho natural, en el orden de la creación.

³⁹ Suponemos comprendido que al hablar en estos términos del rechazo de la Ley Natural, no hablamos de negación del principio básico del “Iusnaturalismo” que en Althusius y Grocio tiene, precisamente, los orígenes más claros.

⁴⁰ Carta a Jarig JELLES de junio de 1674. Se encontrará una magnífica traducción castellana de la *Correspondencia completa* de Spinoza en Madrid, Hiperion, 1988. El texto que citamos se encontrará en la pág. 139 de esta edición.

literalmente ininteligible sin notar la profunda novedad que Spinoza ha introducido al considerar "lo natural", el derecho natural y la ley de naturaleza.

Desde el Libro III de la *Ética*, el pulidor de lentes ha dejado sentado el principio general que rige la actuación de los individuos —de todos los individuos de la naturaleza, pues "la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, su eficacia y potencia de obrar"⁴¹— como "conatus" activo: "cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser"⁴². Así, la esencia del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, es inmediatamente entendida como *apetito* o *deseo*. Pues bien, ese apetito o deseo —el nombre que recibe el "conatus" del hombre cuando éste le determina inconscientemente (apetito) o con plena consciencia (deseo)— por mantener la vida y aumentar la potencia, sólo puede ser cumplido por la cooperación⁴³: la sociedad, por tanto, se sigue necesariamente de la propia naturaleza humana entendida como deseo: "puesto que todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costumbres y forman algún estado político, las causas y los fundamentos naturales del Estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres"⁴⁴. Y sin embargo, puesto que la naturaleza social del hombre y su esencia misma han sido identificados con su sólo potencia individual y con su actuación en vistas a la supervivencia, el derecho natural y la ley de naturaleza no dependen en nada de trascendencia alguna: ni de la trascendencia de la divinidad como creadora de la naturaleza, ni de la trascendencia —no conviene olvidarlo, no hay en Spinoza ningún Iusnaturalismo— de una Razón a la que la necesidad natural se viera sujeta.

Así, con una absoluta coherencia, el derecho natural es definido como el derecho a todo lo que alcance la humana potencia: "por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la natura-

⁴¹ B. SPINOZA, *Ética*, III, prefacio.

⁴² B. SPINOZA, *Ética*, III, 6. La proposición 7, por su parte, identifica el "conatus" propio de cada individuo con su esencia misma.

⁴³ A partir de *Ética*, IV, 16, escolio, el libro IV desarrolla el proceso necesario que conduce desde el "conatus" a la constitución misma del Estado. En nuestro *El individuo compuesto en la filosofía política de Spinoza* (Madrid, Ed. Complutense, 1992), hemos desarrollado estos asuntos.

⁴⁴ B. SPINOZA, *Tratado político*, cap. I, 7.

leza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y obrar de una forma precisa. Los peces, por ejemplo, están por naturaleza determinados a nadar y los grandes a comer a los chicos; en virtud de un derecho natural supremo, los peces gozan, pues, del agua y los grandes se comen a los pequeños⁴⁵, por lo que “el derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder⁴⁶”.

Lo decisivo de semejante planteamiento es que, siendo la sociedad condición natural de la esencia humana —puesto que la sociedad y la cooperación se siguen de su propia naturaleza— y no pudiendo, por tanto, sobrevivir el hombre sino desde la sociedad y en ella, la supervivencia humana está indisolublemente ligada al mantenimiento de la sociedad y, así, todo cuanto garantiza la supervivencia de la sociedad misma es condición imprescindible para la vida. La profunda novedad del pensamiento de Spinoza consiste en entender a la Sociedad y al Estado como el resultado de la fuerza productiva —“conatus”— del hombre para aumentar su seguridad; sin embargo, y por eso mismo, la sociedad no está exenta, porque no lo está la naturaleza del hombre, de elementos pasionales e imaginarios: de religión. “No es sólo porque protege contra los enemigos por lo que la Sociedad es muy útil e incluso necesaria en grado máximo, es también porque permite reunir un gran número de comodidades; pues, si los hombres no quisieran ayudarse mutuamente, les faltaría la habilidad técnica y el tiempo suficiente para mantener su vida y conservarla tanto como es posible. Nadie tendría, digo yo, el tiempo ni las fuerzas necesarias si le hiciera falta arar, sembrar, segar, moler, cocer, tejer, coser y efectuar muchos otros trabajos útiles para la vida, por no decir nada de las artes y las ciencias, que son tan necesarias para la perfección de la naturaleza humana y su salvación. Vemos, en efecto, a los que viven como bárbaros, sin civilización, llevar una vida miserable y casi animal, y a pesar de ello, lo poco que tienen, miserable y tosco, no lo consiguen sin prestarse mutuamente asistencia de algún tipo. Si los hombres estuvieran dispuestos por Naturaleza de forma que sólo desearan lo que enseña la verdadera razón, la sociedad no necesitaría leyes, sería suficiente instruir a los hombres con enseñanzas morales para que, por su cuenta y libremente, hiciesen lo que es verdaderamente útil. Pero la disposición de la naturaleza humana es bien distinta; todos observan su interés, pero éste

⁴⁵ B. SPINOZA, *Tratado Teológico-Político*, cap. XVI.

⁴⁶ *Ibidem*.

no sigue las enseñanzas de la recta Razón; arrastrados la mayoría de las veces por el sólo apetito de placer y las pasiones del alma (que no toman en cuenta el porvenir y sólo se fijan en sí mismas) desean cualquier objeto y le juzgan útil"⁴⁷. Añádase que el "conatus" no es sujeción al principio de razón sino actuación "pasional" en cumplimiento de la "ley del deseo" y se obtendrá la necesidad de garantizar, por los medios que sean precisos —los que hacen jugar la imaginación y el deseo de manera primordial—, la obediencia individual a las normas que la sociedad misma establece para garantizar su supervivencia necesaria⁴⁸.

De manera magistral ha sido puesto de manifiesto por Balibar⁴⁹ cómo para Spinoza "ningún *populus* es, como tal, originario, ninguno manifiesta una armonía preestablecida o una naturaleza originariamente *política* del hombre; todo *populus* se constituye a partir de una *multitudo* y de sus potencias propias (entre ellas la imaginación). Todo *populus* es, por tanto, la regulación continua de la relación que las potencias de la multitud mantienen con la naturaleza de la que forman parte, implicando actividad y pasividad, acuerdo y desacuerdo, conocimiento e imaginación". La sociedad es efecto de la colaboración de los hombres, pero ésta no es sino colaboración pasional y signada por las dinámicas de la imaginación. La pasión y la imaginación son, pues, consustanciales a cualquier forma social, y sin ellas, ninguna forma social tiene posibilidades de supervivencia. Toda forma social tiene, "per se", en tanto que sociedad, un componente religioso. Lo "teológico-político" no es sino una misma realidad, una única cosa que se ofrece para la actuación y para el análisis. Desde este punto de vista, el *jus circa sacra* no es una utilización oportunista y libertina de la religión, sino la consecuencia de un análisis de la naturaleza humana y de los distintos efectos productivos del "conatus": la socialidad entre ellos.

En la lectura spinoziana, el examen de la Escritura muestra que su objetivo "no ha sido enseñar las ciencias; pues podemos concluir que sólo exige a los hombres la obediencia y sólo condena la insumisión, no la ignorancia"⁵⁰. El efecto histórico institucional de la acción de la ima-

⁴⁷ B. SPINOZA, *Ibidem*, cap. 5.

⁴⁸ Véase, por ejemplo, lo señalado en *Ética*, IV, 37, escolio 2.º. Argumentos similares —aunque, ciertamente, matizados— se encontrarán en el *T.T.-P*.

⁴⁹ E. BALIBAR, "Jus-pactum-lex", in *Studia Spinozana*, vol. 1, Walther & Walther Verlag, 1.985, pag. 119. Matizamos, simplemente, que el *populus* no es "originario" en tanto que es *construido* desde el "conatus"; esto, sin embargo, no niega la esencia "natural" —en el sentido referido— de la cooperación construida.

⁵⁰ B. SPINOZA, *Tratado Teológico-Político*, cap. 13.

ginación (de la religión) así descrita, no es otro que ⁵¹ “la determinación de la obediencia como condición a priori de la sociabilidad, del colectivo, que es como decir de la vida y de la reproducción de los hombres”. Es por esto que a cada momento histórico ha correspondido una forma determinada de culto externo: en función de las condiciones exigidas para el efectivo cumplimiento de la obediencia, la forma teológico-política del Estado puede presentarse como imperio “a la turca” o puede manifestarse como el régimen republicano de las Provincias Unidas. Lo que separa la superstición de la “vera religión”, paradójicamente, es sólo la diferente forma en que la obediencia se objetiva: como constricción de las potencias individuales en un caso, como posibilidad de integración activa de la potencia individual en la potencia colectiva en el otro. Si la naturaleza del hombre es pasional, la diferencia entre superstición y religión verdadera es sólo la diferencia que hay entre una pasión triste y una pasión alegre. La negación de la barbarie del dogmatismo religioso es reivindicación del optimismo constructivo. La negación de la superstición es renuncia a la opción de la mediación social y apuesta por el desarrollo de la fuerza productiva; es renuncia a un pensamiento de la crisis y apuesta por una superación de la misma que parta del rechazo mismo de su consideración teórica.

Nada que ver con el absolutismo libertino sustentado en la crisis y planteado como defensa ante la misma, como temor a las “masas”. Frente a la defensa del poder absoluto que realizan los libertinos, Spinoza plantea la absolutización de la potencia individual y colectiva, por la puesta en marcha de sus propias dinámicas. Potencia frente a Poder. Construcción frente a crisis. Si deben regularse desde el Estado las prácticas religiosas es sólo porque las prácticas religiosas mismas son, sin mediación, otras tantas formas de construcción de Socialidad y de Estado. En último término, lo que podría unir en una línea maldita a los libertinos y a Spinoza —la utilización de Maquiavelo— es, precisamente, lo que los separa:

“De qué medios un Príncipe omnipotente, dirigido sólo por su apetito de dominación, deba usar para establecer y mantener su poder, el muy penetrante Maquiavelo lo ha mostrado abundantemente; pero, en cuanto al objetivo que ha perseguido, no aparece muy claramente. Si se ha propuesto uno bueno, como es de esperar en un hombre sabio, éste parece ser mostrar de qué imprudencia da muestras la masa cuando suprime a un tirano, puesto que no puede suprimir las

⁵¹ A. NEGRI, *Op. cit.*, p. 134.

causas que hacen que un Príncipe se convierta en tirano y, por contra, cuantas más causas de temor tiene un Príncipe, tantas más causas hay para hacer de él un tirano, como sucede cuando la multitud hace del Príncipe un ejemplo, y glorifica un atentado contra el soberano. Posiblemente, Maquiavelo ha querido también mostrar cuánto debe la población guardarse de confiar su salvación a un solo hombre que, si no es tan vano como para creerse capaz de satisfacer a todos, deberá temer constantemente alguna emboscada y se encontrará forzado a velar sobre todo por su propia salvación o, por el contrario, a tender trampas a la población más que a velar por ella. Y estoy tanto más dispuesto a juzgar así a ese habilísimo autor, cuanto que se está de acuerdo en considerarle un partidario constante de la libertad y que, sobre la forma en que hay que conservarla, ha dado consejos muy saludables”.⁵²

4. “DA CAPO”

El xvii es un siglo particularmente rico en teorizaciones a propósito de “lo político”. En ese tiempo, el tiempo en que se gestan las condiciones de existencia del Estado moderno, como es sabido, es difícil encontrar a algún autor que no haya dejado escritas suculentas páginas sobre el asunto. Sin embargo, ninguno ha señalado tan claramente como Spinoza los nexos internos que, en virtud de la “física” del “conatus”, constituyen necesaria y “naturalmente” —incluso los bárbaros cooperan, señala el capítulo 5 del *Tratado Teológico-Político*—, la vida del hombre como vida “social”. Ninguno ha señalado, tampoco, con la lucidez spinoziana, la ausencia de distancia entre lo social y lo político, la esencia directamente política de la cooperación y de la sociedad⁵³. Ninguno, en fin, ha identificado lo ideológico como constitutivo de la esencia del “conatus” y de todas sus construcciones, entre ellas el Estado, ni ha mostrado, por tanto, como Spinoza lo ha hecho, la naturaleza inmediatamente “religiosa” o “religadora” de lo político mismo.

El realismo maquiaveliano, formulado como apuesta desacralizadora del poder del Estado, como afirmación de autonomía de lo político respecto de norma moral o religiosa ajena a sus dinámicas internas de poder, en el xvii sólo ha podido ser pensado —como quizá fue pensado también por el propio Maquiavelo— desde la afirmación de la religión como

⁵² B. SPINOZA, *Tratado Político*, cap. 5.

⁵³ Bastará una lectura del inacabado *Tratado Político*, con una detallada atención, por ejemplo, a su capítulo tercero, o de la famosa carta L, para percibir la justeza de esta afirmación.

mediación posible para la generación del sometimiento. Este es el sentido que el maquiavelismo político adquiere para los libertinos. Este es también el elemento que hace a los anti-maquiavelianos identificar el libertinismo con la incredulidad y, en última instancia, el ateísmo: la utilización de la religión con fines políticos, es identificada como síntoma de la no aceptación de la verdad trascendente y absoluta, de la religión misma.

La opción defendida por Spinoza, sin embargo, no entiende a la religión como elemento de mediación posible entre lo social y lo político. En primer lugar, porque lo social es entendido como siendo, en tanto que social, político. En segundo término, porque la inmediatez de lo social-político es captada como siendo, sin mediación, una realidad “teológico-política”. No hay organización social que no sea, al tiempo y en sí misma, organización ideológica —política y religiosa— de la convivencia.

La posición spinoziana acerca de la política y acerca de la religión, ciertamente, no puede haberla aprendido de Juan de Prado. Pero tampoco puede haberla aprendido de Van den Enden ni de ningún otro descendiente del “cartesianismo ateo”. La posición spinoziana acerca de la política y de la religión, simplemente, no tiene precedentes; ni Maquiavelo mismo, de cuya tradición Spinoza se reivindica, puede ser citado al respecto. Tal es el calibre y la “monstruosidad” de sus afirmaciones, que nadie puede ser acusado de haberle corrompido.