

SPINOZA, ROUSSEAU: DOS CONCEPCIONES DE DEMOCRACIA

Por MARÍA JOSÉ VILLAVERDE

SUMARIO

1) ¿UN MISMO MODELO DE DEMOCRACIA?—2) UNA RELIGIÓN CÍVICA Y EXCLUYENTE FRENTE A UNA VISIÓN UNIVERSALISTA Y TOLERANTE.—3) DOS MODELOS DE DEMOCRACIA OPUESTOS.—4) INTEGRACIÓN O EXCLUSIÓN DE SIRVIENTES Y MUJERES.

Autor maldito por excelencia, Spinoza ha sido durante largo tiempo un pensador mal conocido en su faceta política, oscurecida siempre por su reputación de filósofo eminente. Tachado a veces de simple seguidor de Hobbes (Sabine, Touchard, etcétera) (1), otras de predecesor de Rousseau y del ideal democrático (Madeleine Francès), en ocasiones de anticipador de las tesis liberales, su obra política ha dado pie a todo tipo de interpretaciones.

Quisiera revisar en este trabajo (2) la tesis de que la democracia spinozista es el antecedente del *Contrato social*, suscrita por Madeleine Francès en un artículo de los años cincuenta, hoy clásico, «Les reminiscences spinozistes dans le *Contract social* de Rousseau (3)», y preguntarme si, más allá de las aparentes convergencias (4), no existen desacuerdos fundamentales y si, lejos de representar una misma

(1) La deuda contraída por Spinoza con Hobbes es, no obstante, insoslayable como han puesto de manifiesto la mayoría de autores. Ver, por ejemplo, J. W. GOUGH: *The social contract*, Clarendon Press, Oxford, 1967.

(2) Este artículo está basado en la ponencia que presenté al Congreso de Ciencia política de La Laguna en 2001.

(3) *Revue Philosophique*, CXLI, 1951.

(4) Los lazos existentes entre Spinoza y Rousseau han sido puestos de manifiesto por autores como Vaughan, Eckstein, Vernière, Liepmann, Brisac, Solari, Maryvonne Perrot y M. Francès, entre otros, que han observado similitudes en su personalidad (estoicismo), en su contexto histórico (repúblicas protestantes), en sus concepciones religiosas (Rousseau reproduciría en las *Cartas escritas desde la Montaña* argumentos sobre los milagros que figuran en el *Tratado teológico-político*, al que consideraba, en oposición a la *Ética*, profundamente cristiano), y en sus ideas políticas.

visión de la democracia, no encarnan dos concepciones opuestas de la misma, liberal una, republicana la otra (5).

1) ¿UN MISMO MODELO DE DEMOCRACIA?

Es en la segunda parte del *Tratado teológico-político*, al hablar de los fundamentos del poder político y de la extensión que debe tener *en el mejor Estado* (6) la libertad de pensamiento y de expresión, cuando Spinoza se pronuncia de forma más rotunda por la democracia.

«He tratado de él (el Estado democrático), con preferencia a todos los demás, porque me parece *el más natural* y el que *más se aproxima a la libertad* que la naturaleza concede a cada individuo. Pues en este Estado nadie transfiere a otro su derecho natural (...) sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es una parte. En este sentido, siguen siendo todos *iguales*, como antes en el estado natural» (7).

Las semejanzas con el *Contrato social* saltan a la vista. En efecto, en el pacto social spinozista, la transferencia de derechos del individuo a la colectividad garantiza la igualdad del estado de naturaleza y preserva al máximo la libertad natural, valores esenciales para el ginebrino (8). Es cierto, sin embargo, que existe una nota discordante, la controvertida expresión «la mayor parte de toda la sociedad», que podría sugerir que el pacto genera un estado aristocrático, pero su significado fue suficientemente aclarado por Madeleine Francès en su artículo citado al indicar que el individuo constituye la parte restante. Basta remitirnos, en efecto, a otros párrafos del mismo capítulo para corroborar esta tesis.

«Para vivir seguros y lo mejor posible, los hombres tuvieron que unir necesariamente sus esfuerzos. Hicieron pues que el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran *todos colectivamente*, y que en adelante, ya no estuviera determinado por la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de *todos a la vez*» (TTP, pág. 335).

Unas páginas antes, Spinoza definía asimismo la democracia como la asociación general de los hombres que posee *colegialmente* el supremo derecho a todo lo que puede (TTP, pág. 338). Y en la primera parte del TTP afirmaba también que «toda la sociedad debe tener, si es posible, el poder *en forma colegial* (TTP,

(5) La interpretación del pensamiento de Rousseau de la que parto está desarrollada en mi libro *Rousseau y el pensamiento de las Luces*, Tecnos, Madrid, 1987, al que remito. En este trabajo no estoy interesada en discutir las ideas de Rousseau sino las concepciones políticas de Spinoza, a la luz de las tesis *rousseauistas*, para tratar de mostrar sus divergencias, en oposición a la tesis de M. Francès.

(6) La cursiva es mía así como las restantes que figuran a lo largo del texto.

(7) *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986, pág. 341. En adelante lo designaré como TTP.

(8) Ver el capítulo sobre el pacto social en *El contrato social*, libro I, cap. VI.

pág. 158). No parece pues que se puedan albergar dudas sobre su elección a favor de la democracia. Ahora bien, ¿de qué tipo de democracia se trata? ¿Es la misma que anhela Rousseau?

A primera vista parece, en efecto, tratarse de una democracia con poderes absolutos pues, según el pensador holandés, los hombres ceden *todos sus derechos* a la comunidad (9), que se configura como una colectividad soberana con poderes ilimitados, en línea con las tesis hobbesianas y en oposición a las teorías antiabsolutistas como la de Locke, que tratan de preservar una esfera de libertades individuales. No quiere esto decir que las intenciones de Spinoza y de Hobbes coincidan más allá de la perentoria necesidad sentida por ambos de constituir un estado fuerte que, en el caso del filósofo holandés, garantizase la libertad ante las interferencias constantes de los gomaristas (10) en el ámbito político, y, en el de Hobbes, que impusiera la paz a unos hombres enfrentados en su lucha por el poder, los bienes y la gloria.

Democracia absoluta que exige por parte de los ciudadanos una obediencia total.

«(Como) todos (...) transfirieron a ella (la sociedad) *todo* su poder de defenderse, esto es, *todo* su derecho (...) se sometieron *totalmente, ipso facto*, al arbitrio de la suprema autoridad. Puesto que lo han hecho *incondicionalmente* (...) se sigue que estamos obligados a cumplir *absolutamente* todas las órdenes de la potestad suprema» (TTP, pág. 338).

Obediencia que no parece dejar resquicio a la libertad individual, en total sintonía con las concepciones rousseauianas.

«El Estado ha de estar organizado necesariamente de modo que todos sus miembros (...) *quieran o no quieran*, actúen del modo conveniente *al servicio del bienestar general*. En otras palabras, es necesario que todos, *por fuerza* o por necesidad, si no es espontáneamente, *se vean obligados a vivir según los preceptos de la razón*» (11).

Es más, el recurso a la coacción para conminar a los hombres a comportarse según los dictados de la razón, es decir a ser libres, recuerda punto por punto la famosa máxima rousseauiana del *Contrato social* (12).

«Donde los hombres (...) viven bajo una legislación general y constituyen una sola personalidad espiritual (...) cada uno tiene obligación de obedecer a los mandamientos nacidos de un acuerdo unánime. Y si rehúsa, los demás (según consta en el artículo 4 de este capítulo) tendrán el derecho de *obligarle*» (TP, pág. 152).

(9) Spinoza hablaba de «todas las cosas» en el párrafo de la página 335 anteriormente citado.

(10) Una de las dos ramas protestantes más influyentes, que se impuso en el Sínodo de Dordrecht y que más tarde, unida al partido orangista, asesinó al jefe de filas republicano, Jan De Witt.

(11) *Tratado político*, cap. 6, 3, Tecnos, Madrid, 1967, pág. 176.

(12) «Quien se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado por todo el cuerpo: lo que no significa sino que se le obligará a ser libre, pues ésta es la condición que garantiza de toda dependencia personal, al entregar a cada ciudadano a la patria.» *El contrato social o principios de derecho político*, l. I, cap. VII, Tecnos, Madrid, 1988, págs. 18-19.

Ahora bien, ¿cómo se puede legitimar una comunidad absoluta que recurre a la coacción y hablar al mismo tiempo de libertad individual? La respuesta de Spinoza haría, sin duda, las delicias de Rousseau.

«La obediencia no tiene cabida en una sociedad cuyo poder está en manos de todos y cuyas leyes son sancionadas por el consenso general; (...) en semejante sociedad (...) el pueblo sigue siendo igualmente libre porque no actúa por autoridad de otro, sino por su propio consentimiento» (TTP, págs. 158-9).

La obediencia, así interiorizada, se convierte en libertad al comprender el individuo que responde a sus intereses esenciales.

«Quizá alguien piense, sin embargo, que de este modo convertimos a los súbditos en esclavos, por creer que es esclavo quien obra por una orden y libre quien vive a su antojo (...) Ahora bien, en el Estado y en el gobierno donde la *suprema ley es la salvación del pueblo* y no del que manda, quien obedece *en todo* a la suprema potestad, no debe ser considerado como esclavo inútil para sí mismo sino como súbdito» (TTP, pág. 340).

La comunión de intereses entre la colectividad todopoderosa y los súbditos (13), entre el todo y las partes, elimina toda sospecha de opresión y de servidumbre. El sujeto es libre porque, al obedecer los dictados de la autoridad, no hace sino perseguir su propio interés. La armonía entre el bien público y el bien privado que aquí se dibuja no podía ser más grata a los ojos del ginebrino.

Pero las convergencias entre los dos autores no acaban aquí. La comunidad spinozista aparece dotada de una personalidad, un espíritu, una unidad, una identidad que va más allá de la unión de un grupo de personas que se juntan para defender sus intereses, según la concepción liberal. «El Estado es un cuerpo guiado como si tuviera un *solo espíritu*. Es al mismo tiempo que un *organismo*, una *personalidad*» (TP, pág. 158). El poder del estado, prosigue, no es el poder de cada hombre «sino de la multitud que se conduce como si fuese en espíritu lo mismo que cada hombre en estado de naturaleza» (TP, págs. 156-7). Y más adelante continúa diciendo que, si bien el interés particular es el que guía a los hombres «por su constitución natural» (TP, pág. 191), la integración de los individuos en esa colectividad gobernada por la razón que es el estado, parece engendrar nuevas fuerzas, nuevas posibilidades, gracias a la «*unión de las almas*» (TP, pág. 159). La multitud, según Spinoza, se pone de acuerdo de forma natural por «cierto sentimiento unánime» y «se guía por un *espíritu común*» (TP, pág. 175).

Así, la decisión racional de pactar que aparecía en el TTP deja paso en el TP al impulso, a la necesidad casi instintiva de adhesión que sienten los individuos. Pero dicha unión trasciende el interés puramente egoísta y se traduce en una fusión en lo colectivo, en una auténtica comunión con los demás que prefigura la noción rous-

(13) Siendo el súbdito, a los ojos de Spinoza, «aquel que hace por mandato de la autoridad suprema, lo que *es útil a la comunidad* y, por tanto, *también a él*» (TTP, pág. 341).

seauniana de voluntad general. La multitud constituida por seres aislados fragua en un todo.

Sin duda estas imágenes organicistas (organismo, cuerpo, alma, espíritu, personalidad), imbuidas de aristotelismo, que tiñen la descripción spinozista de la sociedad política, poco tienen que ver con la perspectiva liberal que concibe a la sociedad como una mera suma de individuos y al estado como garante de los derechos naturales, y sí mucho con el ideal republicano del que Rousseau fue, junto con Maquiavelo, uno de los principales intérpretes. Además algunos planteamientos spinozistas como el autogobierno de la sociedad, su concepción de comunidad o la prioridad del interés público sobre el interés privado (14) constituyen, ciertamente, pilares básicos de la visión republicana. Hay, en efecto, en Spinoza un cierto hálito republicano que se manifiesta, por un lado, en su abierta admiración por Maquiavelo (15), el único pensador explícitamente citado varias veces en el TP (16), calificado de «autor sagaz y perspicaz» y ensalzado como amante de la libertad (TP, págs. 173-4 y 251).

Pero junto a Maquiavelo, también las referencias a Roma son continuas en este capítulo (17) en el que los valores republicanos como el patriotismo, la sencillez de costumbres, la frugalidad, el valor y la virtud política son alabados —tal y como lo serán después por Rousseau—, y el ocio, el lujo y la molicie, que acarrearán la ruina del estado, condenados.

«(Los síndicos) serían incapaces de evitar que creciesen los vicios que no pueden prohibirse; por ejemplo, los que introducen los ocios, que con frecuencia producen la ruina del Estado. En tiempos de paz, en efecto, los hombres liberados del miedo paulatinamente dejan de ser salvajes y bárbaros y se civilizan y humanizan. Después acaban por caer en el seno de la molicie y pereza. Ya no intentan rivalizar en *valor*, sino en

(14) «Cualquier ayuda piadosa que uno preste al prójimo resulta impía si de ella se deriva algún daño para el Estado (...) al revés, no se puede cometer con él ninguna impiedad que no resulte piadosa, si se realiza por la conservación del Estado» (TTP, pág. 398). La contundencia del planteamiento se aproxima a la dureza de la conocida tesis de Maquiavelo según la cual el bien público justifica la utilización de medios malvados. Así, en el tercer libro de los *Discursos sobre la década de Tito Livio* afirma que cuando se trata de un asunto que concierne a la seguridad del propio país, hay que dejar de lado todo escrúpulo y olvidarse de si los actos que se cometen son justos o injustos, loables o vergonzosos.

(15) En su artículo «La originalidad de Maquiavelo», ISAIAH BERLIN afirma que para Spinoza «Maquiavelo fue un patriota apasionado, un demócrata, un creyente en la libertad» que con *El Príncipe* quiso prevenir a la sociedad contra los tiranos y aconsejarla cómo debía oponerles resistencia. *Contra la corriente*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2000, pág. 87.

(16) Efectivamente, en el capítulo X, que trata del estado aristocrático y de las medidas para evitar su degeneración, Spinoza se hace eco de las propuestas del florentino y, en particular, de la necesidad de «un hombre excepcional» para enderezar determinadas situaciones históricas y retornar a la libertad (TP, págs. 251-2).

(17) Spinoza se inspira, en efecto, en la experiencia de la república romana y en la relación entre senadores, tribunos y plebe para proponer el nombramiento de un dictador supremo durante un breve espacio de tiempo para investigar y juzgar a los senadores y demás cargos públicos.

lujo y vicio. Se cansan de las costumbres tradicionales de la patria y adoptan costumbres extranjeras. Es decir, ceden a la esclavitud» (TP, pág. 254).

Tal vez sea éste uno de los párrafos de Spinoza de tono más rousseauniano. El canto a la rusticidad y la condena de la civilización como portadora de vicios recuerdan casi punto por punto al *Discurso sobre las ciencias y las artes* (18), con su apología de los rudos romanos de la época republicana y su lamento por la decadencia del Imperio al calor del crecimiento de las letras y las ciencias. También se asemejan algunas de las medidas que proponen ambos autores para mantener viva la llama del patriotismo (19). Spinoza sugiere que los servidores de la patria sean distinguidos con un traje que les identifique (TP, págs. 240 y 255) y Rousseau, en las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* (20), exhorta a los polacos, acosados por rusos y franceses, a vestirse con el gorro tradicional y a recuperar sus fiestas, sus tradiciones, su memoria histórica y sus costumbres. De igual modo, el juramento de vivir y morir por la patria que Rousseau exige a los corsos para obtener la ciudadanía en el *Proyecto de constitución para Córcega* (21), evoca el consejo de Spinoza de sustituir el juramento por Dios, de índole personal y religioso, por otro de carácter cívico, la salvación y la libertad de la patria que, de ser violado, acarrearía el estigma de enemigo del estado (TP, pág. 240).

Existen asimismo puntos de convergencia en el tema religioso. Como es sabido, tanto Maquiavelo como Rousseau, portavoces del republicanismo, llevan a cabo un duro ataque contra la iglesia de Roma y su cristianismo decadente, que aplastan el espíritu cívico de los ciudadanos (22) y que sustituyen los valores sociales (la gloria, la riqueza, el poder) por valores individuales como la salvación y la vida ultraterrena. A la vez ensalzan las religiones nacionales como la judía o la romana, religiones patrióticas por excelencia que hacen a los hombres feroces y dispuestos a sacrificarse por la colectividad (23).

(18) Toda la primera parte del Discurso es, en efecto, un canto a la ignorancia y la virtud lleno de retórica como lo prueba el siguiente párrafo: «Roma se llenó de filósofos y de oradores, se descuidó la disciplina militar, se menospreció la agricultura, se fomentaron las sectas y se olvidó la Patria (...) ¿qué se ha hecho de aquellas techumbres de bálago y de aquellos hogares rústicos en los que antaño moraban la moderación y la virtud? ¿Qué esplendor funesto ha sucedido a la sencillez romana?» Aguilar, Buenos Aires, 1974, págs. 40-1. En la edición francesa de Gallimard, t. III, 1964, pág. 14.

(19) Aunque en Spinoza sólo encontramos unas breves pinceladas al respecto.

(20) *Oeuvres complètes*, t. III, Gallimard, op. cit., págs. 961-2. En la edición castellana de Tecnos, Madrid, 1966, págs. 62-3.

(21) *Fragments séparés*, op. cit., Gallimard, pág. 943.

(22) Cuyo lema debería ser, según SPINOZA, «ama a tu prójimo y odia a tu enemigo» (TTP, pág. 399). En la misma línea ROUSSEAU afirma en el *Contrato social* que no conoce nada más opuesto al espíritu social (Gallimard, pág. 465).

(23) «Poned frente a ellos a esos pueblos generosos, a quienes devora el ardiente amor a la gloria y a la patria; imaginaos a vuestra república cristiana frente a Esparta o Roma: los piadosos cristianos serían derrotados, aplastados, destruidos (...) Era un buen juramento, a mi juicio, el de los soldados de Fabio: no juraron morir o vencer, juraron volver vencedores». *El contrato social*, op. cit., pág. 137. En Gallimard, págs. 466-7.

Aunque Spinoza no desarrolla esta cuestión, las breves anotaciones que hace al respecto parecen indicar una sintonía con el republicanismo. Así, preconiza una religión de la patria, oficiada por funcionarios estatales, sencilla, auténticamente universal, tolerante y alejada de todo fanatismo (TP, pág. 239). Religión sin dogmas que consiste exclusivamente en amar al prójimo y practicar la justicia y la caridad (TTP, pág. 314) y que recuerda, a primera vista, la religión de la ciudad-estado del *Contrato social*. Y, sin embargo, basta profundizar un poco para advertir las diferencias.

2) UNA RELIGIÓN CÍVICA Y EXCLUYENTE FRENTE A UNA VISIÓN UNIVERSALISTA Y TOLERANTE

Mientras Rousseau eleva a paradigma de las religiones cívicas al judaísmo que, con sus ritos y ceremonias específicos, ha logrado salvaguardar a través de los siglos su identidad nacional y ha preservado al pueblo judío del contagio con las restantes naciones (24), Spinoza enjuicia negativamente unos ritos que refuerzan los lazos de dependencia (25) y una religión que fomenta el odio y el exclusivismo (26).

«Tal forma de Estado (la teocracia judía) solo podría ser útil, quizá, a aquellos que quisieran vivir por sí solos y sin comunicación exterior, encerrados dentro de sus fronteras y separados del resto del mundo; pero, en modo alguno, a aquellos que necesitan comunicarse con los demás» (TTP, pág. 381).

Y que practica la intolerancia (27).

(24) *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, op. cit., págs. 57-58. En Gallimard, págs. 956-7.

(25) «Efectivamente, el pueblo no podía hacer nada sin sentirse obligado a recordar en ese momento la ley y cumplir las órdenes que sólo dependían del dictamen del que tenía el poder. No les estaba permitido, por ejemplo, arar, sembrar, recolectar a su voluntad, sino según cierto precepto concreto de la ley, ni tampoco comer algo, vestirse, cortar el pelo o la barba, ni alegrarse ni hacer absolutamente nada, si no era de acuerdo con los preceptos y mandatos prescritos en las leyes (...) La finalidad de las ceremonias fue, pues, ésta: que los hombres no hicieran nada por decisión propia, sino todo por mandato ajeno y que con sus acciones y consideraciones dejaran constancia de que no eran autónomos, sino totalmente dependientes de otro». (TTP, pág. 160).

(26) «Cuánto hayan valido todos estos factores, a saber (...) la devoción a la patria, el derecho absoluto sobre todos los demás y *el odio, no sólo lícito, sino incluso piadoso*, contra todos los que no lo aceptaran, y la idiosincrasia de sus costumbres y ritos, cuánto haya valido todo esto, repito, en orden a afianzar el ánimo de los hebreos *para soportarlo todo*, con particular constancia y virtud, *por la patria*, lo enseña de la forma más clara la razón y lo atestigua la misma experiencia. (TTP, pág. 372).

(27) SPINOZA tacha de «simple ignorancia» la atribución de «pueblo elegido» que los judíos se otorgan (TTP, pág. 118) y considera que no son más queridos por Dios que las restantes naciones (TTP, págs. 123-4-5 y 134). «(Los judíos) creyeron que su reinado era el reino de Dios y que sólo ellos eran hijos de Dios, mientras que las otras naciones eran enemigas de Dios, hacia las que sentían el odio más violento». (TTP, pág. 371).

«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, hasta el punto de convertirse en una segunda naturaleza (...) *odio* nacido de una gran piedad o devoción y tenido por piadoso, que es el mayor y más pertinaz que puede existir» (TTP, págs. 371-2).

Si el pensador judío es partidario del universalismo y de la convivencia en un estado en el que puedan vivir en armonía «todos los hombres de cualquier nación y secta» (TTP, pág. 418), el ginebrino en su apología levemente teñida de crítica de las confesiones nacionales, hace un canto a las religiones imbuidas de fanatismo cívico que alientan al combate y avivan el odio.

«El espíritu patriótico es un espíritu excluyente que nos induce a mirar como extranjero y casi como enemigo a quienquiera que no sea nuestro conciudadano. Tal era el espíritu de Esparta y de Roma. El espíritu del Cristianismo, por el contrario, nos hace mirar a todos los hombres indistintamente como a hermanos, como a hijos de Dios. La caridad cristiana no permite hacer diferencias odiosas entre el compatriota y el extranjero, no sirve para hacer ni republicanos ni guerreros, sino tan sólo cristianos y hombres» (28).

Mientras el eje de la denuncia de Rousseau se centra en la falta de espíritu patriótico de las religiones que, como el cristianismo, no exaltan los valores cívicos (29), Spinoza critica, por el contrario, la religión por ser sinónimo de obediencia, de sumisión, de prejuicios. Porque somete a los hombres al juicio de otros y es el principal obstáculo para ser libres: «el fin de la filosofía no es otro que la verdad, en cambio, el de la fe (...) no es otro que la obediencia» (TTP, pág. 317).

El alegato de Spinoza se lleva a cabo desde una perspectiva individualista, en nombre de la libertad humana: «la antigua religión se ha transformado en culto externo y la fe en prejuicios. Pero unos prejuicios que transforman a los hombres *de racionales en brutos puesto que impiden que cada uno use de su libre juicio*» (TTP, pág. 71). La reivindicación spinozista de la autonomía del sujeto adquiere así acentos prekantianos.

«Quien da a cada cual lo suyo porque teme al patíbulo obra coaccionado por el mandato ajeno (...) quien da a cada uno lo suyo porque ha conocido la verdadera naturaleza de las leyes y su necesidad, obra con ánimo firme y por decisión propia y no ajena» (TTP, pág. 137).

(28) Carta a M. Vsteri del 30 de abril de 1763, en *Correspondance générale de J.J. Rousseau* (collationnée sur les originaux, annotée et commentée par Théophile Dufour), 16 v., IX, Librairie Armand Colin, Paris, 1924, págs. 265-66.

(29) «El cristianismo no predica sino sumisión y dependencia. Su espíritu es demasiado favorable a la tiranía (...) Los verdaderos cristianos están hechos para ser esclavos». *El contrato social*, op. cit., pág. 137. En Gallimard, pág. 467.

Y anticipa la visión ilustrada: «nadie está obligado a vivir según el criterio de otro, sino que cada cual es el garante de su propia libertad» (TTP, pág. 71).

La religión aparece, en consecuencia, como un asunto esencialmente privado.

«Como no consiste tanto en las acciones externas (...) no constituye ningún derecho ni autoridad pública (...) Puesto que cada uno tiene por sí mismo el derecho de pensar libremente, incluso sobre la religión, y no se puede concebir que alguien pueda perderlo, cada hombre tendrá también el supremo derecho y la suprema autoridad para juzgar libremente sobre la religión (...) y emitir un juicio sobre ella» (TTP, pág. 218).

Por lo que, en el ámbito público, al ciudadano solo se le puede exigir que practique la justicia y la caridad (TTP, pág. 70). En eso consiste, según el filósofo holandés, el precepto «obedecer a Dios de todo corazón» que Rousseau hará posteriormente suyo. Pero más allá de esas virtudes cívicas, necesarias para garantizar la convivencia, «cada uno es libre para creer como le plazca» (TTP, pág. 113). De ahí que en un estado libre sea totalmente contrario a la libertad adueñarse del libre juicio de otro o coaccionarle de cualquier forma que sea (TTP, pág. 65). Afirmación contundente a la luz de la cual solo se podría enjuiciar negativamente la famosa declaración de fe del *Contrato social* exigida por el ginebrino a los miembros de la ciudad-estado bajo pena de destierro o de muerte.

«Hay, pues, una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos corresponde fijar al soberano (...) sin las cuales es imposible ser buen ciudadano y súbdito fiel. No puede obligar a nadie a creerlas, pero puede desterrar del Estado a cualquiera que no las crea (...) Si alguien, después de haber aceptado públicamente estos mismos dogmas, se conduce como si no los creyese, que sea condenado a muerte» (30).

Los artículos de dicha declaración —la creencia en Dios, en la vida ultraterrena y en la salvación de los justos y la condenación de los malvados (31)— junto con la exclusión de los ateos (32) y de los católicos, serían necesariamente tachados de coactivos por el filósofo judío.

En efecto, dicha ciudad-estado aparece, desde el punto de vista religioso, rígidamente estructurada y sus habitantes vigilados por el ojo siempre al acecho de la autoridad, cual panóptico benthamiano dispuesto siempre a condenar las desviaciones y

(30) *El contrato social*, op. cit., págs. 138-9. En el t. III de la edición de Gallimard, pág. 468.

(31) «La existencia de la divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y providente, la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados, la santidad del contrato social y de las leyes: he aquí los dogmas positivos. En cuanto a los negativos, los reduzco a uno solo: la intolerancia; ésta entra en los cultos que hemos excluido». *El contrato social*, op. cit., pág. 139. En Gallimard, págs. 468-9.

(32) Los jacobinos, que realizaron en la práctica el ideal rousseauniano, condenaron también el ateísmo por «elitista y contrarrevolucionario» y otorgaron a la religión «una función de orden y de moralización de la ciudadanía». Con ello pretendían suplir «los fallos de la autoridad humana» y grabar en las almas, gracias a la religión, «la idea de sanción sobre los preceptos morales, dictada por un poder superior al hombre». Discurso de Robespierre del 7 de mayo de 1794. Citado por HELENA BÉJAR: *El corazón de la república. Avatares de la virtud pública*, Piados, Barcelona, 2000, pág. 103.

violaciones de los dogmas (33). Y ello, paradójicamente, en nombre de la tolerancia (34).

Se me podrá objetar, no obstante, que un código de fe sospechosamente semejante se encuentra en el TTP (pág. 314-5) y que es incluso perfectamente verosímil que Rousseau se haya limitado a copiar sus artículos (35). Y, sin embargo, una clara línea de demarcación separa a ambos autores pues al trazar dicho código, Spinoza se limita a *enumerar* los dogmas sobre los que se fundamenta la revelación, *sin suscribirlos* ni, por supuesto, tratar de imponerlos, dejando al juicio del lector determinar la conveniencia o no de aplicarlos en el estado (36). Recordando, eso sí, una vez más que *la fe conduce al sometimiento y a la obediencia mientras que la filosofía es liberadora* (TTP, pág. 317).

Las intenciones de ambos pensadores quedan así al descubierto. Rousseau, como Maquiavelo o como Platón (37) utiliza la religión para otorgar una sanción sobrenatural al estado y reforzar de ese modo la obediencia de los súbditos, mientras que, para Spinoza, tal manipulación es condenable y propia de regímenes violentos.

«El gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar (...) Por el contrario, en un estado libre no cabría imaginar ni emprender nada más desdichado, ya que es totalmente contrario a la libertad de todos adueñarse del libre juicio de cada uno mediante prejuicios o coaccionarlo de cualquier forma» (TTP, pág. 65).

La religión es un instrumento para mantener esclavizados a los hombres en aras de erróneos intereses estatales pues el fin del estado no puede ser otro que garantizar la libertad de los súbditos.

(33) El modelo de la ciudad-estado del seguidor de Rousseau, Saint-Just, regido también por la virtud, está edificado sobre supuestos similares. Así, por ejemplo, los ciudadanos deben reunirse en el templo para controlar la vida privada de los funcionarios y de los individuos mayores de veintiún años pues «en toda revolución hace falta un dictador para salvar al Estado por la fuerza o censores para salvarle por la virtud. Hay que crear magistrados que controlen las costumbres». Citado por H. BÉJAR: op. cit., pág. 100. La analogía con los eforos espartanos o con el Consejo nocturno del Platón de *Las Leyes* es evidente, y es una prueba más de la influencia en Rousseau y sus seguidores de las instituciones y valores grecorromanos.

(34) El tema de la intolerancia de ROUSSEAU lo he tratado en un trabajo de próxima aparición en la Voltaire Foundation, «*Rousseau ou la fausse tolérance*».

(35) La creencia en un Dios único, justo, misericordioso, omnipotente, la creencia en la salvación de los justos y la condenación eterna de los malvados, en el arrepentimiento y el perdón, etc. (TTP, págs. 314-5).

(36) «Cuán saludable y necesaria sea esta doctrina en el Estado para que los hombres vivan pacíficamente y en concordia, y cuántas y cuán grandes causas de perturbaciones y crímenes evite, lo dejo al juicio de todos». (TTP, pág. 316).

(37) Recordemos que el PLATÓN de *Las Leyes* llegaba a prohibir el ateísmo bajo pena de muerte.

«Su fin último no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo (...) sino, por el contrario, librarlos a todos del miedo (...) El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma (*mens*) y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre» (TTP, págs. 410-11).

El argumento de que la sumisión de los individuos favorece la estabilidad de los regímenes políticos es una falacia. La libertad religiosa *puede y debe ser* concedida sin poner en peligro al estado. Más aún, su abolición conllevaría graves convulsiones políticas (TTP, pág. 71).

«Las sediciones suscitadas so pretexto de religión surgen exclusivamente (...) porque las opiniones (...) son juzgadas y condenadas como un delito (...) No habría sediciones si las palabras no se persiguieran» (TTP, pág. 65).

Frente a los estados violentos (38) que coaccionan la libertad, el pensador holandés reivindica el régimen aristocrático holandés de Jan de Witt, tolerante y defensor de la libertad de pensamiento.

«Viendo, pues, que nos ha caído en suerte la rara dicha de vivir en un Estado donde se concede a todo el mundo *plena libertad* para opinar y rendir culto a Dios *según su propio juicio*, y donde *la libertad es lo más apreciado y lo más dulce...*» (TTP, pág. 65).

Alabanza a la República holandesa que nos trae a la memoria la dedicatoria de Rousseau a Ginebra, la patria mitificada del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (39), y que demuestra, una vez más, hasta que punto el ginebrino sufrió la soterrada pero inevitable influencia (40) del pensador holandés. El elogio de éste a su patria no está, sin embargo, exento de amargura pues no hay que olvidar que su obra es fruto del acoso y de la carencia de libertad de expresión (41).

(38) Estado violento es, según SPINOZA, «aquél en que se niega a cada uno la libertad de decir y enseñar lo que piensa». (TTP, pág. 410).

(39) «Habiendo tenido la dicha de nacer entre vosotros, ¿cómo podría meditar acerca de la igualdad que la naturaleza ha establecido entre los hombres (...) sin pensar al propio tiempo en la sabiduría profunda según la cual una y otra felizmente concurren combinadas en ese Estado de la manera más aproximada a la ley natural y favorable para la sociedad, al sostenimiento del orden público y a la felicidad de los particulares?» Aguilar, Madrid, 1974, pág. 3. En la edición de Gallimard, t. III, pág. 111.

(40) Sobre la influencia que Spinoza pudo ejercer sobre Rousseau en el ámbito religioso, por muy improbable que a primera vista parezca, ver mi trabajo «Rousseau, lecteur de Spinoza» en *Jean-Jacques Rousseau et la lecture*, Voltaire Foundation, Oxford, 1999, págs. 117 y ss. Como es sabido los libros de Spinoza estaban en todas las bibliotecas cultas ilustradas aunque sus dueños se vieran obligados a denigrarle públicamente para salvar las apariencias. Ver, por ejemplo, RICHARD H. POPKIN: *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, pág. 352. Ver también PAUL VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Genève, 1979, pág. 330.

(41) La persecución continua a la que fue sometido por parte de sus compatriotas judíos, de los gomaristas, de los jesuitas e incluso de los cartesianos que consideraban como una afrenta ser tildados de spinozistas, tiene fiel reflejo en las páginas del TTP que, como es sabido, es una obra en la que, entre

«No invito a leer esto ni al vulgo ni a todos aquellos que son víctimas de las mismas pasiones; preferiría que olvidaran totalmente este libro, antes que verles ofendidos, interpretándolo perversamente, como suelen hacerlo todo. Pues, aparte de que ellos no sacarían provecho alguno, servirían de obstáculo a otros, que filosofarían más libremente si no se lo dificultara el pensar que la razón debe ser sierva de la teología» (TTP, pág. 72).

Los caminos de ambos autores se bifurcan. Spinoza, partidario de un estado donde a nadie le importe la religión o secta de los demás (TTP, pág. 418), y donde los que controlan el poder no puedan imponer sus creencias a los otros (42), rechaza el fanatismo. Rousseau, por el contrario, a pesar de sus enfáticas declaraciones a favor de la libertad, concibe una sociedad intolerante y excluyente que condena al ostracismo a ateos y «papistas».

3) DOS MODELOS DE DEMOCRACIA OPUESTOS

En el ámbito político, a pesar de las aparentes similitudes, Spinoza está irremediablemente alejado del patriotismo cívico rousseauiano. Por mucho que el ginebrino se haya inspirado en algunas fórmulas del filósofo holandés, el talante de ambos es opuesto y los objetivos contrarios.

Si en aras del interés de la patria, Rousseau alaba las virtudes guerreras y el odio al extranjero como medios de cohesión social (43), Spinoza es, a la inversa, un firme partidario del pacifismo (44).

«El Estado más estable es aquel cuyas fuerzas le permiten defender sus posesiones pero no desear el bien ajeno. Un Estado semejante recurrirá a todos los medios

otros objetivos, trató de defender su reputación ante los ataques que sufría. Valga un ejemplo de su defensa: «Son más cismáticos quienes condenan los escritos de otros e instigan, con ánimo sedicioso, al vulgo petulante contra los escritores». (TTP, pág. 410)

(42) Habría que evitar, dice al analizar el régimen aristocrático, «que los patricios *dominados por el fanatismo* intentasen retirar a los súbditos la libertad de expresar sus creencias». (TTP, pág. 418).

(43) En la primera versión del *Contrato social*, Rousseau trata de desprestigiar el sentimiento humanitario y, apoyándose en Grocio, justifica el uso de la violencia contra los extranjeros. En las épocas precristianas, afirma, era lícito robarles, maltratarles e incluso esclavizarles y las palabras extranjero y enemigo fueron equivalentes entre numerosos pueblos de la Antigüedad, incluidos los latinos. Incluso el Código de Justiniano, añade, elaborado en pleno siglo VI, permitía el uso de la fuerza, no solo en las relaciones con los enemigos declarados, sino con todos aquellos que no fueran súbditos del Imperio (Gallimard, t. III, pág. 287, la traducción es mía).

(44) En el TP muestra una auténtica preocupación por garantizar la paz en cualquiera de los regímenes existentes. En el caso del régimen aristocrático, propone que la remuneración de los senadores se calcule «de forma que la paz les sea más ventajosa que la guerra» (pág. 228). En cuanto al estado monárquico determina que «la guerra se hará solo con vistas a la paz» (pág. 186) y augura que «si las cargas de la monarquía se impusiesen con vistas a la paz, los ciudadanos no quedarían aplastados por su peso» (pág. 229).

para evitar la guerra esforzándose con ardor extremo para proteger la paz» (TP, pág. 206).

Aunque efectivamente Spinoza coincide con el ginebrino en su ideal democrático, se trata en realidad de dos modelos de democracia diferentes. En efecto, para Rousseau la democracia es la única forma de estado posible, es un fin en sí mismo, es el valor supremo por el que merece la pena sacrificar la vida. Esta visión republicana, eminentemente social, de vieja raigambre aristotélica, en la que el individuo se subordina al todo, en la que la actividad política se concibe como intrínseca a la naturaleza humana (45), y la participación en los asuntos públicos como eje de la vida del hombre, en la que la esfera privada queda relegada a un segundo término (46) y la felicidad se entiende como sinónimo de integración en el grupo, de inclusión social, contrasta con la perspectiva individualista de Spinoza. Este ve la sociedad política de manera instrumental (47) y la democracia como un simple medio, aunque el mejor, para garantizar la libertad individual y para crear el marco de seguridad necesario para alcanzar la plenitud personal (48).

A diferencia de Rousseau, la felicidad no tiene, para el filósofo holandés, un carácter social —«nadie, dice, puede ser obligado por la fuerza o por las leyes a ser feliz» (TTP, pág. 218)—, ni surge de la relación con los restantes hombres sino de la íntima satisfacción y goce que procura el conocimiento (49).

«La verdadera felicidad y beatitud del hombre consiste únicamente en la sabiduría y en el conocimiento de la verdad y no, en absoluto, en ser más sabio que los demás o en que éstos carezcan del verdadero conocimiento, puesto que esto no aumenta en nada su sabiduría, es decir, su felicidad» (TTP, pág. 116).

(45) Ver ISALAH BERLIN: *Contra la corriente*, op. cit., pág. 115.

(46) El siguiente discurso de Robespierre es fiel reflejo de esta concepción: «Así, todo aquello que sirva para excitar el amor a la patria, purificar las costumbres, elevar los espíritus, dirigir las pasiones del corazón humano hacia el interés público, debe ser adoptado o establecido por vosotros; todo lo que tiende a concentrarlas en la *abyección del yo personal*, a despertar el gusto por las pequeñas cosas y el desprecio de las grandes, debéis eliminarlo o reprimirlo. En el sistema de la Revolución francesa, lo que es *inmoral es impolítico*, lo que es *corruptor es contrarrevolucionario*» Discurso del 5 de febrero de 1794. Citado por H. BÉJAR: *El corazón de la república*, op. cit., pág. 96.

(47) «El pacto no puede tener fuerza alguna sino en razón de la utilidad y (...) suprimida ésta, se suprime *ipso facto* el pacto y queda sin valor» (TTP, pág. 336). Ver también pág. 334. Asimismo se puede ver el *Tratado de la reforma del entendimiento*, Alianza, Madrid, 1988, pág. 80: «Es necesario, además, formar una sociedad, tal como cabría desear, a fin de que el mayor número posible de individuos alcance dicha naturaleza (superior) con la máxima facilidad y seguridad.»

(48) «Parece, pues, cierto que la práctica de la piedad, la tranquilidad de ánimo y la bondad, que la razón enseña, no se podrían ejercitar más que en el seno de un Estado» (TP, pág. 154). La plenitud consistiría para Spinoza en elevarse a una naturaleza superior (*Tratado de la reforma del entendimiento*, op. cit., págs. 79-80).

(49) El conocimiento que procura la unión de la mente con la naturaleza total. Ver el *Tratado de la reforma del entendimiento*, ibidem. Spinoza también lo denomina, utilizando la terminología escolástica al uso a falta de una más adecuada, «beatitud», «unión con Dios», «salvación», etc. Ver el TTP, págs. 138-9).

Pero aun cuando los objetivos que persiguen los hombres sean de índole individual, se alcanzarán más fácilmente si cuentan con el respaldo, la comprensión y la complicidad de los otros (50) pues como reza su máxima: «nada es más útil al hombre que el propio hombre» (51). La ética spinozista es una ética solidaria (52) y democrática pues considera que el conocimiento es una vía abierta a todos aquellos que quieran explorar el duro camino de la perfección (53). Y cuantos más sean éstos, mejor para todos.

La necesidad del estado surge precisamente de la incapacidad (54) del individuo para alcanzar de manera aislada la «liberación ética». Constituye el marco que permite trascender la irracionalidad (la «alineación generalizada» que impide el logro de la virtud) y establecer unas relaciones armónicas con los demás que no coarten nuestra potencia de obrar (55). Como se ha dicho tantas veces, las concepciones políticas de Spinoza se derivan de su ética (56).

A pesar de que determinadas formulaciones del pensador holandés puedan inducir a pensar que es partidario de una democracia con poderes absolutos (57), como Rousseau, no hay que dejarse llamar a engaño pues el objetivo último que persigue— la liberación ética— es irreconciliable con tal forma de estado. Es cierto que, siguiendo a Hobbes, Spinoza insiste en el carácter absoluto del estado (58) pero ello no va en detrimento de la libertad de los súbditos —fin último del estado— sino del

(50) «Los hombres, si no se ayudasen entre sí, serían incapaces de alimentar su cuerpo y cultivar su espíritu». (TP, págs. 151-2)

(51) «No pueden desear los hombres nada más valioso para la conservación de su ser que hallarse todos de acuerdo en todas las cosas (...) esforzarse todos juntos en conservar su ser y buscar todos reunidos la utilidad común a todos». *Ética*, IV, proposición XVIII, escolio, Aguilar, Buenos Aires, 1980, pág. 278.

(52) «El bien que apetece para sí mismo cualquiera que siga la virtud, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto haya adquirido un conocimiento más grande de Dios», *Ética*, prop. XXXVII, pág. 295.

(53) «El bien supremo de los que siguen la virtud es común a todos y todos pueden gozar de él igualmente», *Ética*, op. cit., prop. XXVI, pág. 294.

(54) Ver SYLVAIN ZAC: *Philosophie, théologie, politique, dans l'oeuvre de Spinoza*, Vrin, Paris, 1979, pág. 101.

(55) Según JOSÉ GARCÍA LEAL: «La teoría del contrato social: Spinoza frente a Hobbes», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 28, 1982, págs. 127 y ss.

(56) Ver, por ejemplo, STUART HAMPSHIRE: *Spinoza*, Alianza, Madrid, 1982, pág. 128.

(57) «Las potestades supremas por estarles *todo* permitido por derecho, no pueden inferir injuria alguna a los súbditos». (TTP, pág. 342) Ver LOUIS GUILLERMIT: *Spinoza. Philosophie et politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1967, págs. 114 y ss.

(58) «Usted me pregunta qué diferencia hay entre Hobbes y yo en cuanto atañe a la política: esta diferencia consiste en que yo sigo manteniendo el derecho natural y no concedo en ninguna ciudad derecho al soberano sobre sus súbditos más que en la medida en que su potencia supere la de ellos, es la continuación del estado de naturaleza» Carta a Jarig Jelles del 2 de junio de 1674. Citada por MERCEDES ALLENDESALAZAR: *Spinoza: filosofía, pasiones y política*, Alianza, Madrid, 1988, pág. 97. Su traducción me parece mejor que la de *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988, pág. 308.

poder de las sectas protestantes (59) que en la República holandesa presionaban y trataban de imponerse al poder político.

Aunque el filósofo judío admite, al igual que Hobbes, que el soberano —sea cual fuere la forma de Estado— *en teoría* (60) tiene derecho a todo (TTP, pág. 409) (61) y hasta puede gobernar con violencia y dar muerte a los ciudadanos por causas baladíes (TTP, pág. 409), niega que pueda hacer uso de ese derecho *en la práctica*.

«Como no pueden hacerlo *sin gran peligro para todo el Estado*, incluso podemos negar que tengan un poder absoluto para estas cosas u otras similares» (TTP, págs. 409-10).

Así, por muy absoluto que sea un Estado, el individuo conservará siempre una esfera de derechos irrenunciables.

«Si los hombres pudieran ser privados de su derecho natural de suerte que, en lo sucesivo, no pudieran nada sin el consentimiento de quienes detentan el derecho supremo, éstos podrían reinar impunemente sobre los súbditos de la forma más violenta, cosa que no creo le pase a nadie por la mente. Hay que conceder, pues, que *cada uno reserve muchas parcelas de su derecho*» (TTP, pág. 351).

Nadie, en efecto —insiste Spinoza—, puede transferir a otro su derecho «hasta el punto de dejar de ser hombre» (TTP, pág. 350 y pág. 70). Esta frase adquiere en boca de Rousseau que la hará célebre (62), un significado diferente al que le otorga Spinoza (63). Si el objetivo del ginebrino es deslegitimar la monarquía absoluta, el pensador holandés pretende demostrar, por el contrario, que en cualquier régimen político el hombre puede ser libre. Ningún estado puede, en efecto, pretender situarse por encima del individuo y ahogar sus derechos básicos. Ninguna autoridad está legitimada para violar la libertad (64) y nadie puede renunciar a ella (65), ni siquiera en el estado democrático.

(59) Eran los protestantes intolerantes, los gomaristas, que condenaron a Grocio a cadena perpetua a raíz del Sínodo de Dordrecht.

(60) En el primer párrafo del capítulo XVII del TTP habla también de que sus consideraciones sobre el derecho del soberano a todas las cosas son «en muchos aspectos *puramente teóricas*». (Pág. 350)

(61) Incluso tiene derecho a establecer la doctrina religiosa que estime conveniente (TTP, pág. 348)

(62) «Renunciar a la libertad es renunciar a la condición de hombre, a los derechos de la humanidad, e incluso a los deberes». *El contrato social*, op. cit., pág. 9. En Gallimard, pág. 356.

(63) El ginebrino, en efecto, la utiliza como ariete contra Grocio y su pacto de sumisión con el fin de desbaratar sus intentos de legitimación de la monarquía absoluta. Como es sabido, las circunstancias de su exilio en Francia, la buena acogida en la Corte y la pensión real trastocaron los ideales republicanos de Grocio, lo que obviamente Rousseau no le perdonó. Ver el capítulo IV del libro I del *Contrato social*, dedicado en gran parte a atacarle.

(64) Spinoza afirma, por ejemplo, que ningún juez podrá nunca obligar a un acusado a confesar mediante tortura (TP, pág. 236).

(65) «Nadie puede renunciar a su libertad de opinar y pensar lo que quiera» (TTP, pág. 410).

«En el Estado democrático (...) todos han hecho el pacto de *actuar* de común acuerdo pero no de *juzgar* y *razonar*. Es decir, como todos los hombres no pueden pensar exactamente igual, han convenido en que tuviera fuerza de decreto aquello que recibiera *más votos*» (TTP, pág. 417).

El reconocimiento de esa esfera de libertades, sin la cual el sujeto deja de ser humano, es la piedra de toque que separa a ambos autores. Si el eje fundamental del pensamiento spinozista lo constituye la defensa de la libertad individual, Rousseau, por el contrario, no tiene reparos en sacrificar algunos de los derechos esenciales del hombre (*vida, expresión, reunión*) en nombre de lo que considera sagrados intereses de la comunidad. De ahí los límites que impone, en aras del bien común, a la libertad de expresión y de reunión en el curso de las sesiones de la asamblea en su ciudad-estado (66).

Su modelo de democracia, rígido y autoritario, se opone así al talante spinozista, más abierto e integrador, como lo pone de manifiesto su posición ante los sirvientes y asalariados, por un lado, y las mujeres, por otro, cuestión crucial para valorar el alcance de su espíritu democrático.

4) INTEGRACIÓN O EXCLUSIÓN DE SIRVIENTES Y MUJERES

Que Spinoza reflexione largamente en el TP sobre si las mujeres debían o no tener derechos políticos ya de por sí merece destacarse, pues en la historia del pensamiento político son rarísimos los autores anteriores a la Ilustración que lo hacen, salvo, por supuesto, el Platón de *La República* con su encendida y larguísima disquisición a favor de la educación y de la participación femeninas en los asuntos políticos y militares de la polis. El extenso párrafo que el pensador holandés dedica a este tema (TP, págs. 261-2) muestra, en primer lugar, la relevancia que le concede y, en segundo lugar, sus vacilaciones. Pero lo sorprendente no es su conclusión final, ciertamente decepcionante, sino la argumentación en sí.

Empieza, en efecto, por preguntarse si la sumisión de las mujeres se justifica por la debilidad de su naturaleza o por convención, y por afirmar que si se debiera a convención no habría razón para excluirlas del gobierno (TP, pág. 261). Curiosamente las justificaciones que ofrece a favor de la desigualdad por naturaleza son tan poco creíbles que más bien apuntan a demostrar lo contrario. Así, su tesis de que las mujeres no han reinado nunca resulta sorprendente en un pensador de procedencia española y buen conocedor de la cultura y la literatura de nuestro país. Es inimaginable, en efecto, que no tuviera conocimiento del reinado conjunto de los Reyes Cató-

(66) «Si cuando el pueblo, suficientemente informado, delibera, no mantuviesen los ciudadanos ninguna comunicación entre sí, del gran número de las pequeñas diferencias resultaría la voluntad general, y la deliberación sería siempre buena. Pero cuando se desarrollan intrigas y se forman asociaciones parciales a expensas de la asociación general, la voluntad de cada una de estas asociaciones se convierte en general.» *El contrato social*, op. cit., pág. 29. En Gallimard, pág. 371.

licos (habida cuenta de su larga referencia al régimen de los aragoneses. TP, p. 2027 y ss.) o de la regencia de Catalina de Médicis en Francia, por poner otro ejemplo. Su razonamiento parece más bien un guiño dirigido a lectores cómplices que comparten sus puntos de vista poco ortodoxos. Sólo así se puede entender que, a renglón seguido, hable del reinado de las amazonas y de su hostil actitud hacia los varones, y concluya esgrimiendo un argumento de orden práctico —la guerra entre los sexos— para rechazar la concesión de la ciudadanía.

Ciertamente la ambigüedad del párrafo no da pie para llegar a ninguna conclusión definitiva pero sí, al menos, para formular la hipótesis de un Spinoza contrario a la desigualdad natural de los sexos y proclive a otorgar a las mujeres los derechos políticos. Solo las consecuencias prácticas de tal concesión —la hostilidad de los varones y la guerra de sexos que ello conllevaría— le detienen. Tesis que su reflexión sobre el derecho de sucesión en el régimen monárquico confirma, al admitir explícitamente la sucesión femenina: «un solo rey siempre del mismo sexo debe reinar» (TP, pág. 203) aunque, a continuación, de por sentado el acceso de los varones: «al rey, como ya he dicho, debe suceder su hijo mayor» (TP, pág. 203).

Aun a pesar de sus limitaciones, la posición de Spinoza contrasta con el elocuente silencio de Rousseau en *El contrato social*, donde no hace ninguna mención a los derechos políticos de las mujeres. Donde sí queda clara su postura a favor de recluir a la mujer en la esfera doméstica (67), y de mantenerla bajo la tutela del padre o del marido tanto en cuestiones políticas como religiosas es en *Emilio* (68), donde les niega la libertad religiosa (69), principio fundamental de la Reforma que como protestante liberal, cercano al socinianismo, admite, sin embargo, para los varones.

«Puesto que es la autoridad la que tiene que regular la religión de las mujeres, no se trata tanto de argumentar con ellas como de exponerles con claridad lo que hay que creer» (pág. 721).

El argumento esgrimido para someterlas a la autoridad de los hombres es que son incapaces de juzgar por sí mismas (70). Así, condicionadas por su sexo, fisiológica y psicológicamente, las mujeres deben aceptar su desigualdad.

(67) «Tan pronto como las jóvenes se casaban, dejaban de mostrarse en público; encerradas en sus casas, dedicaban todos sus cuidados a los quehaceres domésticos y a sus familias. Tal es la manera de vivir que la naturaleza y la razón prescriben a su sexo.» *Emile*, t. IV, l. V, Gallimard, 1969, pág. 705. Ver también la pág. 704: «Las mujeres no tienen que ser fuertes como ellos, sino para ellos, para que los hombres que den a luz lo sean también.» Las traducciones son mías.

(68) «La mujer ha sido creada especialmente para gustar al hombre (...) y para estarle sometida», *Emile*, op. cit., pág. 693.

(69) «Toda joven deberá tener la religión de su madre y toda mujer la de su marido (...) Incapaces de juzgar por sí mismas deberán aceptar la decisión de sus padres o maridos como la de la Iglesia.» *Emile*, op. cit., pág. 721.

(70) «Al no poder deducir por sí mismas los artículos de fe (...), op. cit., pág. 721.

«Cuando la mujer se queja de la injusta desigualdad a la que la somete el hombre, se equivoca; esta desigualdad no es una institución humana, o al menos no es fruto de los prejuicios sino de la razón» (pág. 697).

Reducidas al ámbito de la producción y de la reproducción, a las mujeres se les asigna en la pretendidamente igualitaria ciudad-estado rousseauniana el eterno papel de esposas y madres (71), quedando relegadas a la categoría de ciudadanas de segunda fila.

En el caso de los trabajadores, la inédita toma de partido de Spinoza se contraponen, una vez más, con el clamoroso y significativo silencio de Rousseau en *El contrato social*. Pero, ¿qué estatus concedería el ginebrino a aquellos hombres que carecen de propiedad y, en consecuencia, no son independientes? Si tratásemos de deducir su posición del desprecio que delatan los breves apuntes diseminados aquí y allá en el resto de su obra, podríamos concluir que quedarían excluidos de la participación política. Así, por ejemplo, en las *Cartas escritas desde la montaña* (72), el ginebrino establece una oposición entre el «*populacho embrutecido y estúpido*» y la burguesía de Ginebra, constituida por hombres iguales en fortuna, en estatus y en cultura, a quienes ensalza por constituir el término medio entre la gente que nada en la opulencia y «*el pueblo más abyecto*». Asimismo, en las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, se muestra partidario de manumitir a los siervos únicamente cuando éstos se muestren dignos de ello.

«Entre las precauciones que hay que tomar, hay una que es indispensable y que requiere tiempo. Se trata, antes que nada, de conseguir que los siervos a los que se quiere liberar sean dignos de obtener la libertad y capaces de soportarla (...) No libéreis sus cuerpos hasta haber liberado sus almas» (73).

No hay, sin embargo, que culpar en exceso a Rousseau por su falta de sensibilidad democrática pues todos los autores bajo la influencia de la ideología liberal adoptaron el mismo criterio (incluido Kant), fascinados tal vez por la abrumadora argumentación lockiana, según la cual un hombre que depende de otro no está capacitado para elegir y ser elegido y, en consecuencia, no puede ser miembro de pleno derecho de la sociedad política (74).

Rousseau pasa de puntillas sobre este tema pero parece aceptar la opinión al uso. Así, tanto en las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* (75) como en el

(71) «Toda la educación de las mujeres debe estar relacionada con los hombres. Gustarles, resultarles útiles, hacerse amar y honrar por ellos, educarles cuando son jóvenes, cuidarles cuando son mayores, aconsejarles, consolarles, hacerles la vida agradable y dulce, he aquí los deberes de las mujeres de todas las épocas, que se les deben de enseñar desde la infancia» (pág. 703).

(72) *Oeuvres complètes*, op. cit., t. III, Gallimard, pág. 890. La traducción es mía.

(73) Pág. 974. La traducción es mía.

(74) Ver su *Ensayo sobre el gobierno civil* y la interpretación de MACPHERSON: *La teoría política del individualismo posesivo*, Fontanella, Barcelona, 1970, pág. 169 y ss.

(75) «Indudablemente, sería de desear que un ciudadano con derecho a voto en un Palatinado poseyese algunas tierras, pero preferiría más bien que no se fijase la cantidad: aun contando que las posesio-

Proyecto de constitución para Córcega (76), la propiedad parece ser condición inexcusable para la obtención de los derechos políticos (77).

Spinoza, por el contrario, rompe con lo que más tarde se convertirá en toda una tradición. Aunque tanto en el régimen monárquico como en el aristocrático los sirvientes quedan excluidos (en la monarquía están privados de derechos (78) los deshonrados por un delito criminal, los locos, los mudos y los que viven de un trabajo servil (TP, pág. 179), mientras que en el régimen aristocrático lo están aquellos que han cometido algún acto deshonesto, o han llevado una existencia de siervos o ejercido oficios “degradantes como cervecero o tabernero” (TP, pág. 220), los no propietarios sí tienen cabida en la democracia.

«Se podrían concebir diferentes clases de democracia (...) No voy a analizar más que una sola; aquella en que todos los habitantes sin excepción, siempre que no obedezcan otras leyes más que las de su patria, que sean *independientes* y lleven una vida honrada, gocen del derecho de votar en una asamblea suprema y ostenten cargos públicos» (TP, págs. 260-1).

Si detenemos aquí la lectura nada parece diferenciar al filósofo holandés de los autores liberales posteriores. Pero basta con seguir leyendo para advertir la contundencia de una profesión de fe democrática que no admite réplica y que no tiene parangón con ningún otro autor del marco liberal.

«Digo expresamente: con tal de que no obedezcan otras leyes que las de su patria, con el fin de excluir a los extranjeros, que se presume están sometidos a una autoridad política diferente. Agregó: y sean independientes, con el fin de excluir a las mujeres y a los esclavos, sometidos al poder de sus maridos y sus dueños, y a los hijos y tutelados, en la medida en que éstos padezcan el poder de sus padres y tutores. Por último he dicho: con tal de que lleven una vida honrada, excluyendo a aquellos que han quedado deshonrados por un crimen o una conducta vergonzosa cualquiera» (TP, pág. 261).

nes valgan mucho, ¿habría que contar por ello que los hombres no valen nada? ¡Y entonces! Porque un gentilhombre posea poca tierra, ¿cesa por ello de ser libre y noble, y su pobreza constituye por sí misma un crimen lo bastante grave como para hacerle perder su derecho de ciudadano?» *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, op. cit., Tecnos, pág. 111. En Gallimard, pág. 1002.

(76) Para otorgar la ciudadanía corsa exige que el candidato sea propietario de un lote de tierra: «Todo patriota casado o viudo que tenga dos hijos vivos, una casa de su propiedad y un lote de tierra suficiente para su subsistencia será inscrito en el grupo de los ciudadanos (...) Todo aspirante casado según la ley, que posea algún lote de su propiedad independientemente de la dote de su mujer, será inscrito en el grupo de los aspirantes.» *Proyecto de Constitución para Córcega*, op. cit., pág. 919. La traducción es mía. En Tecnos, pág. 25.

(77) En el caso de Polonia, los siervos no podrán ser ciudadanos hasta ser liberados. Aunque Rousseau se muestra partidario de su liberación paulatina, adopta una prudencia y una cautela que reflejan su desconfianza y su miedo: «Liberar los pueblos de Polonia es una empresa grande y bella pero audaz, peligrosa, y que no puede intentarse desconsideradamente.» *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Tecnos, págs. 77-78. En Gallimard, pág. 974.

(78) Derechos que consisten en la participación en los distintos consejos asesores del rey y en el ejército. La exclusión de los mudos se deriva, a mi entender, de su incapacidad para cumplir con dichas funciones.

Ahora bien, como es sabido, el TP quedó interrumpido algunas líneas más adelante y ello ha dado pie a todo tipo de especulaciones. Incluso se ha llegado a hablar de una «deriva antidemocrática». Mercedes Allendesalazar, por ejemplo, en su libro *Spinoza. Filosofía, pasiones y política*, sugiere que no fue la muerte sino el hecho de haber tomado conciencia de la inviabilidad de su opción democrática (79) lo que impidió su continuación. Es posible, en efecto, que los acontecimientos históricos ocurridos en la República holandesa en los años setenta y, en particular, el atroz protagonismo de la plebe en la masacre del Gran Pensionario de Holanda hayan convencido a Spinoza de la inutilidad de su empeño. Como es conocido, tal vez por primera vez en su vida el racional pensador perdió la cabeza y salió a la calle decidido a difundir su famoso pasquín sobre los *ultimi barbarorum* (80). Como cuentan sus biógrafos (81) sólo la prontitud de su casero, encerrándole en su habitación, impidió tal acción.

Es, desde luego, verosímil que el TP no se concluyera por este motivo aunque hay que tener en cuenta que su pesimismo antropológico viene de antes, de su convicción de que la mayoría de los hombres no se guía por la razón sino por sus pasiones (TTP, págs. 157 y 337), y que posiblemente los mencionados hechos solo contribuyeron a alimentar esta certeza. Si hojeamos, en efecto, el TTP, la obra que compuso siete años antes, comprobaremos que las alusiones a la estupidez del vulgo son constantes (págs. 137-163-165-170-172-353, etc.). Dichas descalificaciones pueden inducirnos a tacharle de elitista o antidemocrático pero basta volver al TP para cambiar de opinión. Allí leemos que no es justo cargar a la plebe con todos los defectos inherentes a los hombres porque «la naturaleza es una y la misma para todos». Es el poder y la cultura los que marcan la diferencia entre los individuos (TP, pág. 205). Frase contundente que va acompañada de una dura crítica a la nobleza por su arrogancia, sensualidad, imbecilidad e inmoralidad (TP, pág. 205).

Aun estando plenamente convencido de que la democracia era la mejor forma de estado (82), el pensador holandés consideraba que la irracionalidad de los hombres (TTP, págs. 157 y 337) la hacía difícilmente practicable (83). A diferencia de

(79) R. MAC SHEA: *The political philosophy of Spinoza*. Columbia University Press, Nueva York, 1968, págs. 123 y ss., piensa lo contrario y reafirma el talante democrático de Spinoza, a pesar del asesinato de los hermanos De Witt.

(80) Según el testimonio de Leibniz en una carta al abate Gallois. Citado por VIDAL PEÑA: «El materialismo de Spinoza», *Revista de Occidente*, Madrid, 1974, pág. 50.

(81) Entre sus biografías, sin duda, hay que destacar la de K. O. MEINSMAN: *Spinoza et son cercle*, Vrin, París, 1984, imprescindible, escrita en 1896 y que es una auténtica joya bibliográfica. Mucho más modesta es la de CARL GEBHART: *Spinoza*, Losada, Buenos Aires, 1940. De gran interés para captar el contexto histórico es el libro de GABRIEL ALBIAC: *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*. Hiperión, Madrid, 1987.

(82) Porque el pueblo sigue siendo igualmente libre y no se somete a la autoridad de otro sino que actúa por propio consentimiento. (TTP, págs. 158-9).

(83) Los hombres, afirmaba, soportan mal ser gobernados por sus iguales y prefieren someterse a quienes se atribuyen rasgos superiores a la naturaleza humana (TTP, págs. 158 y 355).

Rousseau, consideraba que no era la única alternativa política legítima (84) y que su aplicación quedaba condicionada a su factibilidad (85). En todo caso, existían otros regímenes que podían igualmente garantizar la libertad (TTP, pág. 169), siempre que se adoptasen una serie de medidas para evitar la concentración del poder en pocas manos. Medidas que enumera de manera muy prolífica a lo largo del TP y que consisten básicamente en establecer límites al poder político para evitar que se convierta en absoluto y oprima a los súbditos (86).

El espíritu de estas propuestas, tan alejado del talante rousseauiano, está mucho más próximo de Montesquieu. En efecto, la animadversión que siente Spinoza por los regímenes violentos, que gobiernan a los hombres mediante el miedo en lugar de encauzarles apelando a sus deseos más queridos (87), recuerda al señor de La Brède, partidario de los gobiernos «suaves» que no fuerzan las inclinaciones naturales de los individuos, y le aleja de la rudeza de Rousseau, empeñado en «renaturalizar» (88) a los hombres para adecuarlos a su proyecto político.

Así, aun a pesar de las similitudes con Rousseau (89), a pesar del poder absoluto que reconoce *en teoría* al estado, la perspectiva individualista sitúa a Spinoza fuera

(84) Spinoza pensaba que no todas las instituciones son adecuadas para todos los pueblos y que la democracia funcionaría mal si entraba en contradicción con las costumbres enraizadas de los individuos. Ver ALEXANDRE MATHERON: *Individu et communauté chez Spinoza*. Les Editions de Minuit, Paris, 1988, pág. 353.

(85) «Toda la sociedad debe tener, *si es posible*, el poder de forma colegial» (TTP, pág. 158). Mientras elaboraba el TP, después de la muerte del gran Pensionario de Holanda Jan De Witt, Spinoza debía sospechar que Guillermo III trataría por todos los medios de proclamarse soberano. Al reflexionar sobre las formas de estado, no se trataba por lo tanto de discutir la conveniencia o no de un régimen u otro —porque no era una cuestión de razón sino de poder— sino de dilucidar cómo debería ser la constitución del nuevo estado, fuese éste una aristocracia o una monarquía, para que permaneciesen intactas la libertad y la seguridad de los súbditos.

(86) Entre las medidas que propone para el régimen monárquico destaca en particular la creación de un ejército constituido por todos los ciudadanos armados pucs, como afirma, «un hombre armado es más libre que un hombre sin armas» (TP, pág. 199). Como ejemplo de monarquía bien constituida y defensora de la libertad cita a la Monarquía aragonesa que se basaba en el equilibrio de poderes: «la estabilidad del reino dependería (...) de un *equilibrio* entre la seguridad de los súbditos y la del rey; (que) el rey no fuese más fuerte que los súbditos, ni los súbditos más que el rey» (TP, pág. 199). En el caso del estado aristocrático, sugiere la constitución de toda una serie de consejos que tienen por objetivo contrabalancear el poder (síndicos, senadores, cónsules) (p.215 y ss).

(87) «En cualquier Estado hay que establecer de tal modo las leyes, que los hombres sean controlados no tanto por el miedo, cuanto por la esperanza de algún bien que descen vehementemente» (TTP, pág. 152).

(88) «Aquel que ose emprender la obra de instituir un pueblo, debe sentirse capaz de *cambiar*, por decirlo así, la *naturaleza humana*; de transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en una parte de un todo más grande.» *El contrato social*, op. cit., pág. 40. En Gallimard, pág. 381.

(89) La tesis de que la unión de la multitud en un todo con una sola alma, un solo espíritu, etc., prefigura la noción rousseauiana de la voluntad general es discutible pues dicha unión no solo es privativa del régimen democrático sino que aparece también en las restantes formas de estado, e incluso en cierta forma ya está presente en Hobbes. Sobre esta cuestión ver el trabajo de JOSÉ GARCÍA LEAL: «La teoría del contrato social: Spinoza frente a Hobbes», op. cit., págs. 157 y ss.

del marco del republicanismo. La aceptación de una esfera de derechos individuales irrenunciables (90) choca con la prioridad que Rousseau concede a la colectividad, y su exhortación a la convivencia de todos los hombres de cualquier nación y secta en un mismo estado, su defensa del pacifismo y de la tolerancia en una sociedad abierta donde todos puedan vivir en armonía sin que a nadie le importe la religión de los demás, su sensibilidad ante la inferioridad de la mujer, todo ello contrasta con la visión de la sociedad del ginebrino, excluyente, cerrada en sí misma e intolerante. Detrás de estas dos perspectivas se encuentran dos realidades opuestas que sirven de punto de referencia a ambos autores: la mitificada Ginebra, último confín del ideal republicano, donde pretendidamente siguen reinando la homogeneidad y el patriotismo de la ciudad-estado grecorromana (91), y la multicultural Holanda, escindida en una infinidad de sectas, abierta al mundo de los intercambios humanos y, por ende, tolerante y liberal.

(90) Aun cuando Spinoza no habla explícitamente de derechos individuales, como lo hace Locke, si se refiere, como hemos visto, a las parcelas de derechos que el individuo se reserva.

(91) Muchas de las lecturas que han hecho de Rousseau un predecesor de Marx, como las de Colletti o Della Volpe por ejemplo, no tienen en cuenta que su ideal se fundamenta en el pasado y no en un futuro que difícilmente podía vislumbrar. La confusión estriba en que ambos, pasado (la polis) y futuro (la sociedad marxista), coinciden en situar lo colectivo por encima de lo individual.