
ORDO NATURAE-ORDO POLITICUS ET ORDO IURIDICUS EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE BARUJ ESPINOZA

*Dr. José Ricardo Pierpauli**

El propósito del presente estudio es poner en evidencia la traducción política de estos conceptos que, tomados de una teología completamente transformada, llevó a cabo Espinoza. Tiene pues razón Leo Strauss cuando afirma que Espinoza es el último escolástico, pero también uno de los más profundos fundadores del proyecto filosófico-político moderno. Es escolástica la estructura misma de su pensamiento, pues, entre política y teología, media, al servicio de aquella gran transformación, una metafísica (rigurosamente panteísta en el caso de Espinoza). La arquitectura argumental del *Tractatus theologico-politicus* pone en evidencia que la completa de-potenciación de la teología sobrenatural, no conduce, en el nivel político, a la fundamentación de la democracia, sino de un totalitarismo, que finalmente asume su carácter gnóstico y, por tanto, redentor (Eric Voegelin).

Palabras clave: natura naturans, natura naturata, teoría del estado, autómata espiritual.



ORDO NATURAE-ORDO POLITICUS ET ORDO IURIDICUS IN BARUJ ESPINOZA'S POLITICAL PHILOSOPHY

The purpose of the present study is to evidence the political translation of these concepts that, taken from a completely transformed theology, was carried out by Spinoza. Leo Strauss is right, therefore, when he states that Spinoza is the last scholastic, but also one of the deepest founders of the modern philosophico-political project. The structure of his thought is itself scholastic, because between politics and theology, and serving that great transformation, there mediates a metaphysical doctrine (in the case of Spinoza, a rigorously pantheistic one). The argumentative architecture of the *Tractatus theologico-politicus* evidences that the complete de-enhancement of supernatural theology does not lead, at the political level, to the foundation of democracy, but to a totalitarianism which finally assumes its gnostic and hence redeeming character (Eric Voegelin).

Keywords: natura naturans, natura naturata, State theory, spiritual machine.

* Universidad de Buenos Aires y CONICET, Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: josericardopierpauli@yahoo.com.ar

1. Baruj Espinoza y el proyecto teológico-político de la modernidad

LA CARACTERÍSTICA PROPIA DE MI TERCER PARADIGMA de la filosofía política la constituye el nacimiento de una nueva teología como fundamento y por necesidad de la política. Hobbes y Nietzsche, cada uno a su modo, reformularon la teología sobrenatural con la finalidad de sustentar el poder del *Leviatán* y del *Superhombre*. Inscrito en el mismo modelo, Baruj Espinoza, aunque menos radical que Hobbes, puede ser también considerado como uno de los padres del proyecto filosófico-político de la modernidad. En efecto, su proyecto implicó, como en el caso de Hobbes, la completa transformación de la teología tradicional¹. Espinoza propuso una filosofía política o, antes bien, una teología política, que, bajo diferentes perspectivas, puede considerarse como antirreligiosa y como profundamente religiosa. En efecto, si por religión entendemos el modelo de piedad en el que acaba todo saber racional, según el tipo de argumentación característico de la Escolástica medieval, entonces Espinoza fue un autor profundamente antirreligioso. Postular que el objeto de la teología sobrenatural es un Dios que sobrepasa de manera inconmensurable los límites de la inteligencia humana (Tomás de Aquino) no es otra cosa que un síntoma de ignorancia. Objeto de la reflexión de Espinoza es, en cambio, tan solo el Dios de los filósofos. Ahora bien, en lo tocante a la piedad referida a ese Dios y a la actitud filosófica consecuente, Espinoza se nos revela como un autor profundamente religioso. Su teología consiste, en lo esencial, en la secularización de los antiguos conceptos de la teología sobrenatural. De allí la posición típicamente laicista que le fuera atribuida por Leo Strauss². Por su parte, la nueva filosofía política no es más que la coronación rigurosa de la nueva hermenéutica teológica.

Espinoza examinó los grandes temas de la política, pero su tema por excelencia, antes que la política, fue la reformulación de la relación entre Dios y las cosas que existen, desde el punto de vista de una metafísica panteísta. Se valió para ello de la geometría de Euclides y de la nueva metafísica de Descartes, logrando finalmente la completa de-potenciación de la teología sobrenatural, como presupuesto de sus tesis políticas. Desde el punto de vista epistemológico debe destacarse que la consecuente transformación de la relación entre razón y fe permitió declarar, como es el común denominador de la modernidad, no solo la radical autonomía de la razón respecto de la fe, sino la formulación de una filosofía política sustentada en una nueva religión de carácter política. En cambio, Espinoza es un escolástico al modo medieval en la medida en que sus reflexiones giran en torno de la

1 Cfr. FABRO, Cornelio, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma, 1964, pp. 162-163.

2 Cfr. STRAUSS, Leo, *Persecution and the Art of Writing*, University of Chicago Press, Chicago IL, 1988, p. 142.

relación entre fe y razón, pero, al mismo tiempo, puede decirse que clausuró el modo de pensar de la Escolástica medieval en la medida en que el objeto respectivamente de la fe y de la razón lo constituyó el dios de esta última. Una de las diferencias más significativas entre el modo de pensar inaugurado por Espinoza y el de los escolásticos está dada por la aplicación del método histórico-crítico para leer e interpretar los textos sagrados. En este sentido su labor se asocia con la de autores como Uriel da Costa y Le Preyere³. Espinoza es uno de los auténticos fundadores del racionalismo moderno desde el momento en que la relación entre razón y fe debe entenderse como la relación entre la razón y la fe en la razón divinizada. En este sentido puede afirmarse que si el proyecto cartesiano se extendió hacia el interior de la filosofía política de T. Hobbes, dicho proyecto encontró en la obra de Espinoza su nueva y más sólida reformulación teológica.

El razonamiento de nuestro filósofo es admirablemente simple y sugestivo. En efecto, si la razón humana debe someterse a las Escrituras Sagradas, debe hacerlo o bien ciegamente o bien racionalmente⁴. Si nos sometemos racionalmente, entonces las Escrituras, desde el mismo punto de partida, son asumidas racionalmente y, por tanto, el método apropiado para su examen y comprensión debe mantenerse racional hasta obtener las últimas conclusiones. En cambio, desde la perspectiva de Tomás de Aquino, la razón descubre el Dios de los filósofos, pero, en la indagación de sus atributos, descubre que ese Dios es apenas un reflejo de otra realidad más compleja. De allí la formulación escolástica de la llamada teología negativa. En este caso, la razón se somete ciegamente a la inteligencia divina, pero dicha ceguera es subsanada por las orientaciones fundamentales que provienen de la inteligencia de Dios que hacia Él nos conduce, como hacia el fin por excelencia.

Espinoza se aproxima a Hobbes y a Rousseau en la medida en que sus soluciones filosófico-políticas conducen necesariamente hacia la veneración de un dios puramente humano que, desde el punto de vista del orden político, debe ser venerado según los códigos de la nueva religión política⁵. En virtud de dichos preceptos, entran irremediamente en conflicto la libertad de pensamiento, que Espinoza postula, y las tendencias totalitarias, emergentes de los mandatos de un nuevo dios mortal que reclama para sí una obediencia indiscutible como garantía de la paz política. El hombre es libre para reexaminar el texto sagrado y extraer consecuencias valiosas en términos de orientación de la vida moral y política. Ello, debido a que las Escrituras Sagradas no son otra cosa que una creación estrictamente humana antes que divina. En este sentido, el método histórico-crítico adoptado por nuestro autor, que postula el examen del texto bíblico teniendo en cuenta solo su contexto histórico-cultural⁶, ofrecerá un señalado servicio a los fines de garantizar esa

3 Cfr. STRAUSS, Leo, *Die religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, en *Leo Strauss Gesammelte Schriften*, ed. Meier, Heinrich, J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar, Bd. I, 1996, pp. 83 y ss.

4 Cfr. ESPINOZA, Baruj, *Tractatus Theologico-Politicus*, Bompiani, Milano, 2001, XV-182, p. 496.

5 Cfr. ESPINOZA, B., *op. cit.*, XX-1-242, p. 654.

libertad. Así pues, toda sumisión ciega a un código religioso supra-positivo, como lo exigen las religiones basadas en una revelación, sería garantía de servidumbre. Por tanto, es enteramente necesario declarar la radical autonomía de la libertad respecto de la teología sobrenatural⁷ y, consecuentemente, reforzar el rol de la razón como única fuente de toda religiosidad y, en última instancia, como salvaguarda de la paz política. En ese sentido el Estado es garante de la libertad de pensamiento, pero lo es de un modo peculiar:

Mas dado que es misión solo de la suprema potestad determinar qué cosa sea necesaria para la salvación de todo el pueblo y para la seguridad del Estado y ordenar lo que hubiere juzgado como necesario, de aquí se sigue pues que también es misión de la suprema potestad determinar en qué modo cada uno... debe obedecer a Dios⁸.

Lo dicho hasta aquí sugiere la formulación de aquellos interrogantes que orientan el presente estudio. Ante todo, ¿en qué medida las tendencias totalitarias presentes en la filosofía política de Espinoza no provienen, antes que de los presupuestos de su teología panteísta, de las consecuencias emergentes de su metafísica de la *sustancia única*? En segundo lugar, ¿cuáles son las piezas claves de la teología panteísta de Espinoza, derivada de aquella metafísica, que nos conducen directamente a descubrir su totalitarismo en el ámbito de la filosofía política? Por último, si el Estado debe suprimir toda religión que obligue a la subordinación ciega y comprometa la libertad política⁹, ¿en qué medida la democracia, como régimen de libertades por excelencia, no se torna gradualmente en tiranía? Dicho de otro modo: ¿en qué medida el Estado no se torna tiránico desde que se ve obligado, por razones políticas, a estandarizar una religión de carácter laico? Quedan así enunciados los tres interrogantes que la presente investigación acerca de la filosofía política de Espinoza se propone responder.

2. Algunos presupuestos a la presente investigación

El nombre de Baruj Espinoza no está directamente asociado con la cuestión *democracia versus tiranía*, sino más bien con el problema de la relación entre una *natura naturans* y una *natura naturata*¹⁰. La libertad humana es el fin del Estado¹¹, debido a que se trata de una extensión de los modos y atributos de la única sustancia, la *natura naturans*, que es dios. En otros términos, el fundamento de la filosofía política de Espinoza no es otro que

6 "Regula igitur univversalis interpretandi Scripturam est, nihil Scripturae tanquam ejes documentum tribuere, quod ex ipsius historia quam maxime perspectum non habemus", *ibidem*, VII-9, p. 282.

7 Cfr. *Ibidem*, XVI-189, p. 516.

8 *Ibidem*, XIX-232, p. 630.

9 Cfr. *Ibidem*, nos. 656 y ss.

10 Cfr. ESPINOZA, Baruj, *Ethica*, en *Spinoza Werke*, ed. Blumenstock, Konrad, Bd. I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989, I-prop. X, p. 98.

11 Cfr. ESPINOZA, B., *Tractatus...*, *op. cit.*, XX-239, p. 648.

su panteísmo. A su vez, el panteísmo de Espinoza no es una categoría unilateralmente teológica, sino por el contrario, es una categoría unilateralmente filosófica, desde que emerge, ante todo, de la relación apuntada entre *natura naturans* y *natura naturata*. Ese panteísmo ofrece a la concepción espinociana de la naturaleza humana, y de la razón en particular, su más firme garantía. De allí la confianza en la aplicación del método histórico-crítico para comprender el texto sagrado. Se trata de un panteísmo, en rigor metafísico, que deriva, desde el punto de vista teológico, en la negación de los milagros y en la reformulación del concepto de profecía. La identificación de Dios con la naturaleza y con la naturaleza humana en particular, da como resultado, en primer lugar, la completa equivalencia entre la *Lex aeterna* y la *Lex naturae*, y, en segundo lugar, plantea ciertas perplejidades, pues el estado de naturaleza del hombre, descrito por Espinoza, entra en conflicto con la fundamentación teológica y metafísica derivada de aquel panteísmo en lo que respecta a la libertad humana. Sin embargo, Espinoza se vale de las consecuencias del panteísmo para superar los límites que le impone el determinismo a la libertad del hombre, hasta el punto de delinear las tendencias totalitarias que finalmente derivan de su filosofía política.

Ofreceré, a través de la breve reconstrucción de la filosofía política de Espinoza, los motivos por los cuales sus tesis deben ser inscritas en la esfera de mi tercer paradigma de la filosofía política. La relación *ordo naturae-ordo politicus et ordo iuridicus* en la obra de Espinoza es tan medieval como genuinamente moderna. Hay en la naturaleza una ley suprema e invariable que es regla y medida de la ley positiva, pero parte de ese ordenamiento invariable es el poder amplificado de una razón humana radicalmente autónoma. El caso de Espinoza es diferente del de Maquiavelo, pues, mientras que el florentino subordina la naturaleza humana al poder político, Espinoza mantiene la subordinación del orden político respecto de la naturaleza, entendida sea como sustancia única y divina, sea como razón humana. A fin de demostrar la tesis central del presente estudio, a saber, que *el panteísmo constituye el fundamento del totalitarismo*, describiré en primer lugar el concepto espinociano acerca de Dios, como postulado de la ética y de la filosofía política. Posteriormente, me ocuparé de examinar los trazos esenciales de la nueva teología espinociana como propedéutica de su filosofía política. Finalmente, dedicaré mi atención a reconstruir los principales conceptos y tesis filosófico-políticas, a la luz de la relación fundamental *ordo natura-ordo politicus et ordo iuridicus*. Un párrafo conclusivo recogerá de modo sistemático los resultados alcanzados y pondrá en evidencia la proyección de las ideas de Espinoza en la actualidad.

3. Ordine universa natura corporea. El Dios de los filósofos como postulado de la filosofía política

Intentaré responder aquí el primero de los interrogantes propuestos para la presente investigación, a saber, ¿en qué medida las tendencias totalitarias de la filosofía política de Espinoza no provienen, antes que de los presupuestos de su teología panteísta, de las consecuencias emergentes de su metafísica de la sustancia única? En efecto, dado que, como

se dijo, el panteísmo no es una categoría unilateralmente teológica, sino ante todo filosófica, el esclarecimiento del interrogante principal supone resolver antes el problema de la configuración de sus presupuestos metafísicos. Si el propósito del presente estudio consiste en probar la presencia de tendencias totalitarias en conflicto con las democráticas, a la luz de la dinámica *ordo naturae-ordo politicus et ordo iuridicus*, antes debe examinarse el alcance y significado atribuido por Espinoza a la idea de *ordine universa natura corporea*.

Para Espinoza, la definición de *sustancia*, así como la de un triángulo, no especifica nada más que esa *sustancia*, pero en modo alguno explica ni, menos aun, abre el interrogante acerca de la existencia de un número determinado de otras sustancias. Ello en virtud de que Espinoza postula aquello que considero como una radical ruptura con el pensamiento metafísico anterior, a saber, la radical autonomía de la sustancia. A su vez, por sustancia entiende, lo que existe en *sí mismo* o bien que *por sí mismo* es concebido, vale decir, aquello cuyo concepto no exige el concepto de otra cosa a partir de la cual deba ser formulado¹². Dios no es, ante todo, el creador de otras sustancias, sino primeramente un ente absolutamente infinito, o bien, una *única sustancia* que se determina posteriormente en *infinitos modos y atributos*. Dios es causa de sí. Su esencia implica su existencia. Lo dicho expresa la armónica integración de las definiciones 1, 3 y 6 de la primera parte de la *Ética*, reservada a Dios:

Definición 1: Por causa de sí comprendo aquello cuya esencia implica la existencia o sea, aquello cuya naturaleza no puede ser concebida sino como existente.

Definición 3: Por sustancia entiendo aquello que existe en sí mismo y que por sí mismo es concebido, es decir, aquello cuyo concepto no exige el concepto de otra cosa de la cual deba ser formado...

Definición 6: Por Dios entiendo un ente absolutamente infinito, es decir, una sustancia que consiste en infinitos atributos, cada uno de los cuales explica una esencia eterna e infinita.

De allí podrán surgir progresivamente aquellas consecuencias relevantes que, a los fines de la filosofía política, buscamos. La doctrina de la sustancia constituye el núcleo metafísico del panteísmo de Espinoza y la clave que permite comprender sus posteriores tendencias totalitarias, tanto en el orden de la moral individual como en el de la política. Desde otro punto de vista, la misma doctrina nos ofrece un claro ejemplo a favor de la calificación de Baruj Espinoza, atribuida por Leo Strauss, como el último escolástico y

¹² Cfr. ESPINOZA, B., *Ethica*, op. cit., Def. 3, p. 86. La tesis de Espinoza recoge la de R. Descartes para quien la sustancia no necesita de otra cosa para existir, "*ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*". Incluso para Descartes, como para Espinoza, en sentido estricto solo puede atribuirse el nombre de sustancia a Dios como *causa sui*. Cfr. ARNDT, H. W., voz "Substanz", en RITTER, Joachim y GRÜNDER, Karlfried, *Historische Wörterbuch der Philosophie*, T. 9, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995, p. 521.

el primer moderno. En efecto, a diferencia de los otros grandes fundadores del proyecto moderno, tales como Maquiavelo, Hobbes y Kant, Espinoza admitió la validez filosófica del concepto de sustancia, pero formuló una doctrina equívoca acerca de la misma que, curiosamente, deriva de una comprensión sesgada de las teorías metafísicas precedentes. Según Espinoza, *sustancia* es aquello que existe en sí y lo que por sí mismo es concebido, sin necesidad, por tanto, de otro concepto para ser formado. En la sustancia, así caracterizada, la esencia coincide con la existencia. Ahora bien, dado que las predichas notas son primordialmente atribuidas a Dios, luego Dios es la *única sustancia*, siendo todas las cosas *determinaciones* de aquella única sustancia.

Desde el punto de vista de la metafísica de Espinoza, las tres definiciones desde las que hemos partido nos permiten trazar los nuevos límites del *ordo universae naturae*. Todas las cosas son, pues, la única sustancia. Por tanto, ese *ordo naturae* constituye la descripción de los modos y atributos de la sustancia única y no un ordenamiento jerárquico, constituido por entes más y menos perfectos, existentes en sí, pero participados al mismo tiempo por el Ser que es una creación divina. Todo lo que existe, existe en y por Dios, pues sin Dios nada puede ser, ni ser cambiado. Pero, siendo el Dios de Espinoza la sustancia única, no hay entre los entes concretos y el ente perfecto más que una relación de identidad. Dios sería por tanto, causa eficiente de todo en la medida en que las cosas causadas son, ante todo, sus determinaciones¹³. Por este motivo, las leyes de Dios coinciden con las leyes de la naturaleza en modo exacto, pues, como afirma Espinoza, la relación de causalidad entre dios y las criaturas no es transitiva, sino inmanente¹⁴. Dios, está pues, en las cosas¹⁵. En el orden de la naturaleza pueden diferenciarse dos nociones: ellas son la de una *natura naturans* y la de una *natura naturata*. La primera explica a la segunda, de modo que todo aquello que existe por sí mismo, para el caso la sustancia única como *naturans*, se manifiesta como modo y atributo en la *natura naturata*¹⁶. Finalmente, entre *natura naturans* y *natura naturata* existe una tensión que podría calificarse como necesaria. He aquí, de modo general, la reformulación de las relaciones entre Dios y las criaturas que deriva de la doctrina espinociana de la sustancia. No sin razón P. Bayle objetó a Espinoza que, en virtud de su metafísica, Dios quedaría funcionalizado a la mecanicidad del orden causal necesario por el mismo Dios creado.

13 Cfr. ESPINOZA, B., *Ethica, op. cit.*, I, prop. V, p. 90 y I, prop. XIX, p. 120.

14 Cfr. "Deus ergo est omnium rerum causa immanens, non vero transiens", ESPINOZA, B., *Ética*, I-XVIII, p. 42, y BARTUSCHAT, Wolfgang, *Baruch de Spinoza*, C. H. Beck, München, 1996, p. 52.

15 Cfr. ESPINOZA, B., *Ethica, op. cit.*, I, prop. XVIII, p. 120.

16 Incluso al hombre, aun cuando Espinoza le reconoce una dimensión espiritual, acaba por reducirlo a un *mero autómatas espiritual*. Dicho autómatas, en virtud de la sujeción necesaria a las pasiones, es una *natura naturata*. Cfr. GEISMANN, Georg, "Spinoza Jenseits von Hobbes und Rousseau", *Zeitschrift für philosophische Forschungen*, Bd. 43, 1989, pp. 405-431, p. 407.

4. Los rasgos esenciales de la nueva teología de Espinoza como propedéutica de su filosofía política

Una vez dilucidado el alcance del núcleo metafísico del panteísmo de Espinoza, cabe abordar el segundo interrogante: ¿cuáles son las piezas claves de la teología panteísta de Espinoza que nos conducen directamente a descubrir su totalitarismo en el ámbito de la filosofía política? El presupuesto de que Espinoza dio el gran paso hacia la consolidación del proyecto filosófico-político de la Modernidad, se basa fundamentalmente en que nuestro autor le ofreció consistencia metafísica y teológica al *cogito* cartesiano¹⁷. Su consistencia metafísica deriva de dos grandes principios, a saber, de la conexión de esta con la sustancia única inmanente que es Dios y, consecuentemente, el de la reducción del hombre a la categoría predominante de *autómata espiritual*. Su consistencia teológica deriva, en cambio, de la negación de la dimensión sobrenatural de esta disciplina. En efecto, considerado desde la perspectiva de la lógica espinociana, cabe destacar que el sistema como un todo se torna tan claro que, a partir de las primeras definiciones de la *Ética* acerca de Dios y de las que hemos partido, las verdades llamadas sobrenaturales aparecen como superfluas. Allí el Dios filosófico abandona la trascendencia y se torna rigurosamente inmanente, con lo cual una buena filosofía de la naturaleza, o lo que en la obra de Espinoza sería equivalente, la *metafísica de la única sustancia*, acaba por acortar definitivamente la distancia que media entre trascendencia e inmanencia. La fe religiosa, y por tanto toda indagación acerca de lo divino en sede de una teología sobrenatural, se apoyaría en la ignorancia del hombre acerca de las verdaderas causas naturales de los fenómenos, y podría subsanarse mediante la reformulación de esa teología sobrenatural a partir de las exigencias derivadas de la metafísica de la sustancia única.

Postular que Espinoza sea el padre de la democracia liberal (Leo Strauss), parece problemático, pues su filosofía política, derivada del panteísmo, está orientada hacia la extensión del poder estatal hasta el fuero íntimo de la conciencia de sus súbditos. Prueba de ello la ofrece la arquitectura misma de las tesis filosófico-políticas del *Tractatus*. De hecho, el capítulo XVI, el primero dedicado a la teoría del Estado, trata acerca del derecho de la potestad suprema, y el último, el XX, define los límites de una libertad de cultos cuya única garantía es la atribución estatal para legislar y estandarizar aun en las cosas sacras (Capítulo XIX). La teoría del Estado de Espinoza transita desde la democracia hacia el totalitarismo. Mas la demostración de esta tesis será recién ofrecida luego de examinar sus presupuestos teológicos.

17 "Es verdad que el muy celebrado Descartes, aun cuando creyera que la mente tiene un poder absoluto sobre sus propias acciones, intentó diligentemente explicar los afectos humanos por sus causas primeras y mostrar al mismo tiempo la vía por la cual la mente puede tener el dominio absoluto sobre los afectos. Mas él no mostró otra cosa, según mi opinión, que la perspicacia de su gran inteligencia como lo probaré en el momento oportuno". ESPINOZA, B., *op. cit.*, III, pp. 256-258.

Dichos presupuestos están, cuando menos, íntimamente conectados con los expuestos en la *Ética*. Habiendo demostrado que la metafísica de la sustancia única constituye el núcleo del panteísmo de Espinoza, tan solo me ocuparé en adelante de poner de relieve los grandes temas de esa teología y su rol en vistas de la teoría del Estado. Ante todo, una breve reconstrucción de la arquitectura del *Tractatus theologico-politicus*. El mismo está compuesto por un prefacio y veinte capítulos. Mientras que en el prefacio Espinoza define sus propósitos y el lector al que se dirige, de los veinte capítulos restantes, dieciséis se ocupan de la teología y tan solo cinco de la política. Como se verá, ello no implica en modo alguno que la teoría del Estado de Espinoza sea de menor relevancia, sino todo lo contrario, vale decir, que la política es tan importante como que constituye la coronación de la nueva teología. Nueve son los propósitos delimitados por el autor en el prefacio. A saber:

- a. Examinar las escrituras a la luz de un nuevo método¹⁸.
- b. Definir qué debe entenderse por *Profecía*.
- c. En consecuencia: Pronunciarse en cuanto a la verdadera autoridad de los *Profetas*.
- d. Esclarecer la *simplicidad* del mensaje de Dios.
- e. Demostrar que la *Ley Mosaica* no tiene carácter universal y permanente.
- f. Como consecuencia de los propósitos anteriores, decretar la completa *libertad* de juicio crítico en materia religiosa.
- g. Redefinir el significado y el alcance del *Derecho Natural*.
- h. En acuerdo con Hobbes, limitar el derecho natural individual mediante la *transferencia del poder* de cada uno al Estado por vía contractual.
- i. Como consecuencia de los propósitos f-g-h, habilitar al Estado para *legislar aun en materia sacra*.

Dos categorías ya enunciadas pueden ayudarnos a comenzar la lectura del *Tractatus*. En efecto, Espinoza había distinguido al hombre verdaderamente sabio del vulgo¹⁹. El autor afirma en las primeras líneas del *Tractatus* que si los hombres pudiesen dirigir sus obras apoyados en la sabiduría verdadera, o bien si la fortuna les fuera siempre favorable, entonces no creerían en supersticiones tales como las que enseña la teología hasta ahora²⁰. Por tanto, conviene primeramente demostrar que ni los profetas ni los sacerdotes tienen el poder que habitualmente se les atribuye, que ni las profecías ni los milagros tienen el alcance que se les asigna, y que el hombre sabio es, en verdad, libre de toda forma de religiosidad. Ahora bien, Espinoza es consciente de las divergencias que se suscitan a propósito de estas importantes cuestiones entre los hombres sabios, los menos, y la mayoría del vulgo. Por tal motivo, atribuye al Estado el poder de estandarizar una forma de religiosidad que garantice la libertad y la concordia política, o bien, de prohibir toda forma de religiosidad que, apoyada en la rehabilitación de la trascendencia, ponga en riesgo la paz política.

18 Cfr: ESPINOZA, B., *Tractatus...*, op. cit., prefatio, p. 50.

19 Cfr: HUBBELING, Hubertus *Gezinus, Spinoza*, Herder, Barcelona, 1981, p. 92.

20 Cfr: ESPINOZA, B., *Tractatus...*, op. cit., p. 66.

No sin razón, en orden a su lógica, Espinoza dedica la atención a la reformulación epistemológica de las relaciones entre teología y filosofía, declarando la completa autonomía de la segunda respecto de la primera. Tal autonomía epistemológica es el trasunto lógico del panteísmo, pues, conviene reiterarlo, identificados el hombre y Dios en una misma naturaleza, la teología se torna, en verdad, filosofía. Podría decirse que la autonomía radical de la filosofía, y con ella de la política respecto de la teología sobrenatural, obedece tanto a la lógica de la *Ética* de Espinoza como a su personal interpretación de los temas centrales de la teología, a saber, el carácter de las Escrituras y su método propio, la profecía y los profetas, y el significado de los milagros.

Dado que no es mi propósito reconstruir completamente la teología del *Tractatus*, examinaré el caso paradigmático de la doctrina de los milagros, por ser, a mi entender, el que de un modo más contundente pone al menos en entredicho la totalidad de las convicciones teológicas del autor y, con ello, la solidez de los fundamentos de su teoría del Estado. En efecto, así como se llama divina a toda ciencia que supera la capacidad humana, del mismo modo los hombres están habituados a llamar divino, vale decir obra de Dios, a un hecho cuya causa desconocen²¹. Ahora bien, afirma Espinoza, los milagros no bastan para conocer ni la esencia divina ni su Providencia, sino que todas esas cosas se conocen mejor mediante el conocimiento del *ordine universa natura corporea*, que es fijo e inmutable²². La dinámica de su argumentación no solo lo conduce a suprimir la distancia entre lo natural y lo sobrenatural, según fue dicho, sino además, en cuanto a la doctrina propiamente teológica, le permite analizar la teología con categorías estrictamente racionales y no con aquellas que eran propias de la teología sobrenatural en el modelo de Tomás de Aquino.

Aun cuando Espinoza subordina el hecho milagroso a la falta del conocimiento científico que lo aclare en términos racionales, no ofrece, a lo largo de su argumentación, ejemplo alguno en el que efectivamente la ciencia posterior hubiera desvirtuado el carácter milagroso de algún suceso extraordinario tenido como tal. Con todo, un pasaje escogido del *Tractatus* sirve para poner en evidencia, en primer lugar, la completa orientación de la arquitectura de las tesis teológicas del autor, y, en segundo lugar, la manifiesta coherencia que existe entre la metafísica de la sustancia única y la nueva teología, así como con el método histórico-crítico propuesto por Espinoza:

*Porque nuestra mente, por el solo hecho de que contiene en sí objetivamente la naturaleza de Dios y de la misma participa, y tiene también la potencia de formar algunas nociones que explican la naturaleza de las cosas y enseñan la práctica de la vida, podemos establecer a buen derecho, que la naturaleza de la mente, concebida como un todo, es la causa primera de la divina revelación*²³.

21 Cfr. *Ibidem*, p. 236.

22 Cfr. *Ibidem*, p. 238.

23 *Ibidem*, p. 68.

En punto a lo dicho, ni el profeta ni los sacerdotes estarían revestidos de poder de un origen divino. Sus mensajes emergen de hombres perspicaces que prueban la capacidad de traducir el mensaje de dios a los hombres, en determinaciones atingentes a la pura convivencia humana. Las Escrituras tampoco revelarían sucesos sobrenaturales, sino que deben ser reinterpretadas a partir de su contexto histórico-cultural, pues son obra solo de hombres. Los nuevos criterios enunciados permiten dos cosas: en primer lugar, rehabilitar el verdadero valor de una teología estrictamente filosófica e inmanente y, en segundo lugar, re-potenciar el rol de la razón humana como creadora de la revelación divina. El texto constituye el fundamento de una antropología racionalista que, en el nivel ético, deriva en el utilitarismo y, en el nivel filosófico-político, nos invita a transitar el camino que, partiendo en la democracia, acaba en el totalitarismo. Dicho en otros términos, si el acortamiento de la distancia entre la trascendencia y la inmanencia ofrece algo de atractivo, el mismo se desvanece cuando Espinoza nos demuestra en acuerdo con Rousseau que en virtud de la distinción entre hombres sabios y el vulgo y de las divergencias entre los mismos, la garantía de la libertad²⁴ exigiría dotar al Estado de un poder tal que pueda alcanzar aun la regulación y legislación en materia sacra. Por tal motivo, he creído razonable incluir a Espinoza en mi tercer paradigma de la filosofía política. Vale decir, en aquel modelo caracterizado por la sustitución de la teología sobrenatural por otra de carácter laico e inmanente, constituida por exigencias del orden político. Dicha operación permite ofrecer consistencia teológica al totalitarismo.

5. *Ordo naturae-ordo politicus et ordo iuridicus* en la teoría del Estado de B. Espinoza

¿En qué medida el Estado no se torna tiránico desde que se ve obligado, por razones teológico-políticas y filosóficas, a estandarizar una religión de carácter laico? A fin de resolver nuestro tercer y último interrogante, retomaré el emprendimiento de reconstruir en lo fundamental la filosofía política de Espinoza a la luz de la dinámica de la relación *ordo naturae-ordo politicus et ordo iuridicus*. La tesis que aquí será defendida puede expresarse de este modo: el panteísmo de Espinoza, al que, a grandes rasgos, se podría definir como la tentativa de resolver el problema cartesiano de la relación entre Dios y las criaturas, asume, desde su mismo origen, la forma de totalitarismo, pues la idea que Espinoza nos ofrece acerca del *ordo naturae* y de su dinámica propia supone un importante compromiso de la libertad de pensamiento y de determinación. Para ello se vale, primeiramente, de una cosmología mecanicista derivada de su teología y, en segundo lugar, de una gnoseología y de una psicología de los afectos que reduce al hombre a la categoría de autómatas espiritual.

24 Cfr. HUBBELING, H. G., *op. cit.*, p. 94.

a) *La reducción del hombre a la categoría de autómatas espiritual*

Las tendencias totalitarias emergentes del panteísmo también se hacen presentes en la doctrina acerca de la persona humana. Espinoza no niega la dimensión intelectual, pues afirma que el hombre piensa, *homo cogitat*²⁵. No obstante, afirma también que los pensamientos no son otra cosa que el resultado del *affectus animi*. No es el conocimiento intelectual de la esencia de cada cosa o bien la connaturalidad espiritual con los objetos de conocimiento lo que despierta nuestros deseos, sino el puro afecto que de muchas maneras afecta nuestro cuerpo. La tendencia humana hacia el existir está envuelta en afectos y voliciones propios de la naturaleza y cuyas causas profundas los hombres, aun siendo conscientes de los mismos, desconocen. Es mediante el despliegue de esas tendencias que nuestra esencia, que es parte de la divina, se orienta a la existencia y la dinamiza, sin que seamos enteramente dueños de esos movimientos²⁶. Luego, todos los hombres nacen inscritos en el orden de la naturaleza corpórea, ignorantes de buena parte de las causas de su existir y de las causas de las mutaciones en el orden de esa naturaleza, entendida como totalidad. De este modo, solo tienden, casi instintivamente, hacia fines, buscando aquello que les parece útil. Ello conduce a postular el utilitarismo en la moral de Espinoza y se expresa claramente en sus afirmaciones siguientes: 1) Por bien debe entenderse aquello que sabemos con certeza que nos es útil. 2) Por mal, a su vez, entendemos aquello que sabemos con certeza que nos impide disfrutar de algún bien útil²⁷. Vale decir, ante el desconocimiento apuntado por Espinoza, nombramos y valoramos las cosas por pura convención. De allí surge, pues, su nominalismo como base del subjetivismo gnoseológico y del utilitarismo moral y político:

*Cada cabeza una sentencia. A cada cual su parecer le basta. Hay tantos juicios como gustos. Esos dichos muestran suficientemente que los hombres juzgan las cosas de acuerdo con el estado de sus cerebros y que, más que comprender, imaginan. Pues, si comprendiesen, entonces, aun cuando no encontrasen las cosas atrayentes, al menos se convencerían de las cosas como lo muestra el ejemplo de la Matemática*²⁸.

A la idea que los hombres obran movidos primariamente por los afectos se agrega esta otra —a saber, que la mente humana es una parte del intelecto infinito de Dios— para dar como resultado la gradual pérdida de la libertad de pensamiento en el hombre y, en definitiva, la reducción del hombre mismo a la categoría de autómatas espiritual. Al respecto, Espinoza no deja lugar a dudas cuando afirma:

25 Cfr. ESPINOZA, B., *Ethica, op. cit.*, II, axiomata II, p. 162.

26 *Idem*.

27 Cfr. *Ibidem*, IV, praefatio, p. 386.

28 *Ibidem*, I, appendix, p. 156.

...la mente humana es una parte del intelecto infinito de Dios. Y así, cuando decimos que la mente humana percibe esto o aquello, decimos que Dios, no en cuanto es infinito, sino en cuanto es explicado por medio de la naturaleza de la mente humana, vale decir, en cuanto constituye la esencia de la mente humana, tiene esta o aquella idea²⁹.

Ahora bien, si las cosas y el hombre no son otra cosa que determinaciones de Dios, y sus movimientos son, en última instancia, los movimientos de Dios, parece claro que no solo el hombre, sino que Dios, como objetara Bayle, también pierde gradualmente su libertad. En efecto, por aplicación de lo dicho en la definición primera de la primera parte de la *Ética*, a saber, que toda esencia está *determinada* a existir y que, en consecuencia, todo lo que existe, existe en virtud de la necesidad operativa de la sustancia única, también Dios, como sustancia única, está sujeto al orden necesario por él causado. A este respecto afirma Espinoza:

...Dios obra en virtud de la misma necesidad según la cual se comprende a sí mismo, es decir, que así como se sigue de la necesidad de la naturaleza divina que Dios se comprenda así mismo, como todos afirman unánimemente, también se sigue de la misma necesidad que Dios haga infinitas cosas, de infinitas maneras... la potencia de Dios no es más que su esencia actuante... Por tanto, es tan imposible concebir que Dios no obra como que Dios no existe³⁰.

Lo dicho conduce finalmente a cuestionar la existencia de un orden teleológico que nos exija la subordinación del obrar a un esquema teórico elaborado sobre la base del conocimiento, dado que, como queda claro, el hombre obra siempre por referencia a la causa primera, siendo su obrar el obrar de dios mismo. Afirma Espinoza:

Todos los preconceptos que aquí me propongo explicar dependen de un único, a saber, que los hombres presuponen en general, que todas las cosas obran por un fin... incluso afirmando que Dios dirige todas las cosas en vistas de un fin preciso, pues afirman que Dios hizo todas las cosas para el hombre y a este para que le rinda culto³¹.

Por su parte, en el nivel teológico se pone en evidencia que, en virtud de las naturales inclinaciones de los hombres y de la limitación de su saber, este generó modos diferentes de concebir a Dios y de rendirle culto³². En el plano inmanente, junto a las cosas útiles

²⁹ *Ibidem*, II, prop. XI, p. 178.

³⁰ *Ibidem*, p. 83.

³¹ *Ibidem*, p. 65.

³² *Cfr. Ibidem*, p. 67.

de la naturaleza, encontramos otras que son claramente perjudiciales, como lo son los terremotos y las tempestades; mas, dice Espinoza, con el afán de explicar tales cosas, los hombres argumentan poniendo de manifiesto la cólera de Dios como causa de esas cosas perjudiciales. En cambio, para Espinoza no se trata más que de una expresión de los hombres acerca del sentido de la naturaleza y de sus movimientos que pone en evidencia los límites de su saber. En rigor, la naturaleza no procedería conforme a fines como castigar o premiar a los hombres, sino de conformidad con la *necesidad* que media en la relación entre esencia y existencia, o bien entre *natura naturans* y *natura naturata*. Los milagros mismos ocurren en virtud de este orden necesario, cuyas verdaderas causas desconocemos. Por tal motivo, afirma Espinoza:

Quien quiera que busque las verdaderas causas de los milagros o bien se esfuerce en comprender las cosas naturales al modo de un sabio, en lugar de deslumbrar... es considerado aquí y allá como un hereje e impío, siendo proclamado como tal por aquellos a quienes el vulgo adora como intérpretes de la naturaleza de los dioses³³.

Los hombres y el vulgo, en lenguaje político, acostumbran a imaginar la naturaleza de las cosas y los motivos profundos de sus preferencias. Por tanto, la filosofía política requiere explicitar, ante todo, la existencia de un Dios filosófico, situado como el axioma de partida de la matemática, antes que de un Dios bíblico y revelado, producto de la ignorancia y de la imaginación. Obsérvese que si los preceptos originarios e inmutables del orden político derivan de nuestras concepciones acerca de la divinidad, entonces Espinoza tiene razón en proponer una amplia discusión teológica como propedéutica de su filosofía política. En este sentido, la profunda transformación operada por nuestro filósofo es tan radical que no se detiene ni en la teología, ni en la religión, ni aun en la política. Dicha transformación afecta también a la filosofía realista de la Escolástica medieval, pues postula que la formación de los conceptos universales se debe más a la debilidad de la inteligencia humana, que a la aptitud especial de la misma para llevar a cabo el proceso de abstracción *quiditativa*. Así pues, todas nuestras ideas acerca de Dios, de sus milagros, de las profecías, de la Ley Eterna, de lo justo, de lo injusto, así como de lo bueno y de lo malo, deben ser completamente reformuladas y aun estandarizadas, a fin de garantizar la concordia política. He aquí un cometido principal del orden político.

b) In mente nulla est absoluta sive libera voluntas

Espinoza afirma abiertamente que cuando decimos que nuestras acciones dependen de la libre voluntad, no hacemos más que pronunciar palabras acerca de las cuales no tenemos la menor idea³⁴. El compromiso de la libertad política y de pensamiento al que

³³ *Ibidem*, p. 71.

³⁴ *Cfr. Ibidem*, p. 127.

vengo haciendo referencia deriva ahora de las restricciones a la libertad que surgen, en el nivel de una teoría del conocimiento, del marco de referencia metafísico que Espinoza nos ofrece. En efecto, conocer y, con ello, despejar nuestra inteligencia de la fantasía y de la ignorancia significa conocer un orden causal necesario y puramente inmanente. Con el objeto de reconstruir la cosmología inmanente de Espinoza y, derivada de la misma, la dinámica particular del obrar humano, debe retomarse el problema de la relación necesaria entre *natura naturans et natura naturata*, ambas ideas a su vez, incluidas en la esfera significativa del axioma *Deus sive natura*.

Bien se ha dicho que Espinoza no se propuso demostrar la existencia de Dios (Bar-tuschat), pues Dios está en la naturaleza. Espinoza tan solo se limitó a describir el modo en que Dios es la naturaleza³⁵. En efecto, había afirmado Espinoza, en la sexta definición de la primera parte de la *Ética*, que Dios es un ente absolutamente infinito, vale decir, una sustancia que consiste en infinitos atributos, cada uno de las cuales se expresa como esencia eterna e infinita. Ahora bien, Dios es tanto cosa pensante como cosa extensa. Pero la sustancia pensante y la extensa son una y la misma sustancia, comprendidas bajo uno u otro atributo³⁶. A su vez, pensamiento y extensión son también las características propias de la criatura humana. Espinoza retoma y reformula aquí el tema cartesiano –a saber, el de la unidad armónica entre *res cogitans et res extensa*– y, posteriormente, resuelve el problema de la relación entre Dios y sus criaturas, aplicando el *método geométrico* que recibió de Euclides. Nuestro autor pone a salvo aquello que, en terminología escolástica, sería la condición contingente de la persona humana, pues, dice, la esencia del hombre no implica, a diferencia de Dios, su necesaria existencia. Ello equivale a decir que, según el orden de la naturaleza, un hombre puede o no existir³⁷. Con todo, el hombre es cuerpo y pensamiento. Cuerpo es un modo que explica necesariamente la esencia de Dios³⁸. En cambio, el pensamiento es uno de los infinitos atributos de Dios que vienen a explicar la esencia infinita y eterna, o bien, a Dios mismo como cosa pensante³⁹.

En punto a las categorías cartesianas que Espinoza recibe y reformula, pueden distinguirse dos niveles en el *ordo naturae*. Ellos son el del pensamiento y el de la extensión. Sin embargo, en virtud de lo dicho hasta aquí, pensamiento y extensión se dan en la misma única sustancia, con lo que puede concluirse que el orden del pensamiento coincide con el orden de la extensión. Se trata de una conexión necesaria y paralela. Dios, en quien están las ideas de todas las cosas, está por ello obligado a obrar. A su vez, el pensar y el obrar de Dios son el resultado de un *affectus animi* producido sobre dios por una cosa determinada. A este respecto afirma Espinoza:

35 Cfr. FABRO, C., *op. cit.*, pp. 136-137.

36 ESPINOZA, B., *Ethica, op. cit.*, p. 87.

37 *Ibidem*, p. 81.

38 *Ibidem*, p. 79.

39 *Ibidem*, p. 83.

*La idea de una cosa singular existente en acto tiene a Dios como causa, no en cuanto que Dios es infinito, mas en cuanto es afectado por otra idea de una cosa singular existente en acto, idea de la cual también es causa, en cuanto afectado por otra idea y así hasta el infinito*⁴⁰.

Vale decir que, la relación entre *natura naturans* y *natura naturata* se expresa ahora de este modo: es a partir del *affectus animi* que Dios experimenta de la propia idea de cosa singular existente desde donde nace la extensión de sus atributos, pensamiento y extensión, para dar lugar a la existencia de otra cosa singular existente. Un pensamiento en Dios da lugar a otro y así hasta el infinito, siendo también infinitos los modos en que su esencia se explicita en atributos, o bien como cosas singulares, a partir de esos pensamientos. Espinoza sostiene que un afecto producido en Dios lo hace obrar y producir otras ideas⁴¹. De este modo, postula un Dios tan preso de sus afectos como de su obrar infinito. Luego, el orden de la naturaleza corpórea expresa el proceso infinito del pensamiento de dios, unido por relaciones de causalidad necesaria, de tal suerte que Dios mismo quedaría incluido dentro de ese orden de causalidad. Ahora bien, si la existencia de las cosas solo se justifica a partir de la idea de Dios, el método de conocimiento por excelencia será el deductivo. Por tanto Espinoza critica a quienes parten de las cosas para llegar a Dios, por vía inductiva:

*En lugar de considerar, ante todo, la naturaleza divina, ya que es la primera, tanto en el orden del conocimiento como en el orden de la naturaleza, se juzga que Dios es lo último en el orden del conocimiento y que las cosas llamadas objetos de los sentidos son las primeras*⁴².

En la descalificación del método experimental inductivo pone en juego Espinoza también las consecuencias de su panteísmo. En efecto, si Dios es uno con las cosas, no hay motivos para descubrir su existencia por vía de efecto a causa. Solo se trata de explicar la existencia de las cosas, incluido el hombre y sus movimientos, a partir del movimiento de Dios, a través de sus infinitos modos y atributos. Ahora bien, si el examen del proceso infinito del pensamiento da como resultado una cosmología mecanicista, un resultado análogo se puede también obtener a partir de: 1) El examen de la relación *res cogitantes extensa* en el propio hombre; y 2) el estudio de la gnoseología emergente. El hombre piensa⁴³, pero, a partir de ese hecho, dos cuestiones deben aclararse. La primera, que los modos de pensar se definen como *affectus animi*. La segunda, que tales afectos existen solo porque antes existen en el individuo las ideas de las cosas amadas y deseadas. Para Espinoza las ideas son intrínsecas, sin referencia alguna a objetos exteriores⁴⁴. Las ideas nacen en el intelecto como producto del afecto por lo amado y/o deseado. En la mayoría

40 *Ibidem*, p. 91.

41 *Cfr. Ibidem*, p. 91.

42 *Ibidem*, p. 93.

43 *Ibidem*, p. 81.

44 *Ibidem*, p. 79.

de las personas, vale decir en el vulgo, se trata de un conocimiento vago y confuso, por lo demás, origen de fantasías acerca de lo real. Dicho conocimiento se torna claro y distinto tan solo por referencia a dios, quien en rigor es origen de todo pensamiento⁴⁵. Desde un punto de vista externo a la obra de Espinoza, podría decirse que la elaboración de sus tesis tendría como finalidad alcanzar claridad a la totalidad de nuestros pensamientos, evitando el temor y la fantasía ante lo desconocido.

El hombre no posee las ideas de todas las cosas, sino sólo Dios. Luego el obrar humano solo está orientado hacia fines de modo confuso. Tanto el obrar necesario de Dios como la manifestación de su poder como potencia humana explican mejor el obrar humano. El completo conocimiento de las causas del obrar humano al que aspira Espinoza nos permitiría concluir que, de hecho, no hay en el hombre libertad de determinación, sino necesidad. He aquí la traducción del panteísmo espinociano en el nivel de la psicología racional, y el punto de partida para la reconstrucción de su filosofía política y jurídica. Por un lado, en la definición 3 de la tercera parte de la *Ética* se definen los efectos de este modo: "Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo en virtud de las cuales su potencia de obrar aumenta o disminuye, se estimula o se refrena..."⁴⁶. Por otro lado, Espinoza identifica el *derecho natural* de cada uno con la *potentia agendi* en cada uno. El obrar virtuoso, reservado para pocos, consistiría en dominar esa potencia mediante un completo conocimiento de las verdaderas causas, o bien mediante la reconstrucción de la cosmología mecanicista que solo se explica a partir de Dios. Si la auténtica libertad se puede entender como la completa orientación voluntaria de la vida hacia Dios, la reducción de Dios a la naturaleza, operada por Espinoza, pone en un serio compromiso a la libertad que se propone rehabilitar. Por otra parte, si el *derecho natural* de cada uno es la *potentia agendi* de Dios en cada uno, entonces ese derecho pre-político es más necesidad que racionalidad.

c) *Lex divina sive lex naturae*

El panteísmo que se tradujo en los términos de una cosmología mecanicista se expresa ahora, en la propedéutica de la filosofía política de Espinoza, como reducción de *la lex divina a lex naturae*. Si la relación de necesidad entre *natura naturans* y *natura naturata*, en el marco de la idea de *Deus sive natura*, había puesto en aprietos la libertad de determinación, ahora dicha relación obliga a Espinoza a reducir la *lex divina* al orden fijo e inmutable de las leyes de la naturaleza.

Si Espinoza hubiera admitido el alcance universal de la Ley Antigua, por caso, hubiera debido admitir también la obra de la Providencia divina. No obstante, se valió de su cosmología deducida *more geometrico* de las tres definiciones del *Tratado acerca de Dios* en

⁴⁵ *Ibidem*, p. 121.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 163.

la *Ética* para reformular el concepto de Providencia, reduciéndolo por completo al orden fijo de la naturaleza. Así pues, la Providencia divina solo puede conocerse cuando se conoce la concatenación causal y necesaria entre las cosas de la naturaleza. Es mediante dicha concatenación que se explican la verdad eterna y su necesidad⁴⁷. En el nivel metafísico, la *lex naturae* ya no se pone en evidencia a través de la orientación teleológica que emerge de la esencia de cada cosa, sino que, en el sistema de Espinoza, es la ley divina en su totalidad la que se nos devela en el conocimiento filosófico de las cosas. Posteriormente, nuestro filósofo redefine también las ayudas internas con que Dios dotó a los hombres:

*Por eso todo lo que la naturaleza humana puede realizar en base a su sola potencia con la finalidad de conservar la propia existencia, podemos con razón llamarlo ayuda de Dios, y todo lo que contribuye a su utilidad... ayuda externa de Dios*⁴⁸.

Resumidamente: Espinoza, apoyado en la reducción de la ley divina a la ley natural, niega la Providencia divina y los milagros. De este modo el texto sagrado pierde su significado paradigmático a los fines de la orientación del obrar moral y político. El derecho natural no es el obrar según el orden de la naturaleza, como expresión de un orden más amplio y complejo como es el de la creación, sino que se expresa como la potencia de cada hombre para procurarse todo aquello que atiende a su seguridad y supervivencia⁴⁹. He aquí el punto de partida de su teoría del Estado.

6. La Teoría del Estado de Espinoza a la luz de la relación *ordo naturae-ordo politicus et ordo iuridicus*

La verdadera libertad humana consiste, si nos atenemos a lo dicho hasta aquí por Espinoza, en reconocer el obrar propio como derivado del obrar de Dios, en el horizonte de un orden fijo como es el orden de la naturaleza. La inteligencia humana es el origen de todas las ideas referidas a Dios, así como lo son también las Escrituras en la medida en que reconocemos en las mismas la labor creativa del hombre. La excelencia de los atributos concedidos a la inteligencia humana y su alto rango le permiten a Espinoza, en primer lugar, decretar la radical autonomía de la filosofía respecto de la teología sobrenatural predominante durante la Edad Media, y, en segundo lugar, afianzar el fundamento de la libertad humana. Dicha libertad de pensamiento y de obrar constituye la premisa para la constitución del orden político. Nuestro autor se muestra consecuente cuando anuncia que la libertad es el origen y el fin del orden político: "*Finis ergo republicae revera libertas est*"⁵⁰. Con todo, desde el mismo punto de partida de su filosofía política propiamente di-

47 ESPINOZA, B., *Tractatus...*, op. cit., p. 142.

48 *Ibidem*, p. 142.

49 *Ibidem*, p. 516.

50 *Ibidem*, p. 652.

cha, vale decir, al comienzo del capítulo XVI del *Tractatus*, se preocupa por advertir acerca de los límites que deben constreñir esa libertad. En efecto, la libertad en cuyo nombre podemos reconocer un Dios trascendente como objeto de fe y de la teología como ciencia sagrada compromete la paz política, pues contribuye a generar oscuridad y fantasía en el mismo fundamento de la libertad, vale decir, en el nivel gnoseológico. Por tal motivo, el ejercicio de esa libertad compromete la estabilidad del pacto originario y eventualmente podría dar lugar a la ejecución de actos tipificados como delitos de *lesa majestad*⁵¹.

*Hemos separado la filosofía de la teología y hemos mostrado la libertad de filosofar de cada uno... es tiempo de demostrar hasta qué punto se extiende, en un Estado bien ordenado, esta libertad de pensar y de decir lo que a cada uno le plazca*⁵².

Si confrontamos la doctrina del derecho natural ofrecida por Espinoza con sus presupuestos metafísicos, podrá observarse, en primer lugar, el evidente esfuerzo del filósofo holandés por salvaguardar la libertad de pensamiento; pero, en segundo lugar, una no menos evidente contradicción desde que, por un lado, el derecho natural se identifica con la *potentia agendi* de cada uno y, por otro lado, afirma que la potencia de Dios y la de las cosas, incluido el hombre, es la misma. Al respecto, Espinoza afirma que el derecho natural se extiende hasta donde se extiende la potencia de cada cosa y la potencia de la naturaleza es la misma potencia de Dios, el que tiene el supremo derecho a todas las cosas⁵³. La contradicción está dada por el hecho de que previamente Espinoza había distinguido entre los hombres aquellos que actúan según el instinto y el puro deseo y aquellos que actúan de conformidad con las reglas de la recta razón. No se entiende claramente de qué modo Dios, o más bien el Dios de Espinoza, actuando a través de todos los hombres, pueda actuar en unos casos racionalmente y en otros bajo la servidumbre de los instintos.

*Entre los hombres, según que los consideramos bajo el imperio de la naturaleza, viven por supremo derecho tanto quienes no conocen aún la razón, vale decir, quienes no tienen aún el hábito de la virtud, y viven según la sola ley del apetito, cuanto aquellos que dirigen la propia vida según la ley de la razón, vale decir, que quien es sapiente tiene el derecho supremo a todas las cosas que le dicta la razón, así como también quien es ignorante y desenfrenado tiene el supremo derecho a todas las cosas a las que lo induce el apetito, es decir, a vivir según la ley del apetito*⁵⁴.

51 Cfr. *Ibidem*, p. 538.

52 *Ibidem*, p. 516.

53 Cfr. *Ibidem*, p. 516.

54 *Ibidem*, p. 518.

Muy a pesar de la evidente contradicción apuntada, surge con claridad la necesidad de constituir un orden político que, al reconocer tales diferencias naturales, reconoce el orden mismo de la naturaleza como fundamento. La distinción ofrecida por nuestro filósofo coincide en parte con la distinción que Aristóteles realiza entre bárbaros y griegos cuando, en la génesis del orden político descrita en el libro I de la *Política*, concluye que es de buen sentido que unos y otros se integren en comunidad y que los menos dotados intelectualmente sean gobernados por los mejores dotados. Las semejanzas con el Filósofo se diluyen tan pronto como Espinoza sostiene que la naturaleza no les ha dado a los hombres principios evidentes por sí mismos que, siendo parte del orden natural, constituyan la garantía del recto uso de la razón, sino que tan solo les dio el apetito, negándoles precisamente la recta razón.

El Derecho Natural de cada hombre no está determinado por la recta razón, sino por el deseo y por la potencia. En efecto, no todos son naturalmente determinados a obrar según la regla y las leyes de la razón, mas por el contrario, todos nacen necesitados de todas las cosas, y, aun cuando son bien educados, pasa mucho tiempo antes que puedan conocer el verdadero modo de vivir y adquirir el hábito de la virtud⁵⁵.

El texto nos habilita para delimitar, en el interior del concepto de naturaleza y en lo tocante al hombre en particular, la configuración de un cierto *estado de naturaleza* que debe ser superado como condición para integrar el ordenamiento político. Es en virtud de ello que Espinoza concluye postulando la necesidad de vivir de conformidad con las leyes⁵⁶. Habida cuenta de las carencias apuntadas y de la diferencia radical ente el vulgo y los sabios, surge ahora la necesidad de vivir con seguridad, evitando las ofensas y procurándose todo lo necesario para la vida, en el marco del orden político que llamamos Estado. El mismo nace a partir del *contrato* que los hombres libres deciden sellar.

Se ve pues del modo más claro que los hombres, para vivir con seguridad y del mejor modo, deben necesariamente unirse y constituir en derecho colectivo el derecho a todas las cosas que cada uno tenía por naturaleza y que este derecho no sea determinado ni por la fuerza ni por el apetito de cada uno, sino por la potencia y la voluntad de todos⁵⁷.

Ahora bien, una vez puesto de manifiesto que los presupuestos emergentes del panteísmo de Espinoza entran en conflicto con los rasgos con que el mismo autor describe el *estado de naturaleza*, convendrá detener la atención, a fin de reconstruir la estrategia implementada por el mismo Espinoza, para superar una nueva contradicción. En efecto,

⁵⁵ *Ibidem*, p. 518.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 144.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 522.

si por un lado se afirma que los hombres, mientras permanecen en el estado de naturaleza, están bien lejos de conducirse según la recta razón⁵⁸, ¿cómo puede, por el otro lado, fundarse la racionalidad y la consistencia del pacto originario del Estado en tal precaria condición? El *ordo politicus* se fundamenta en el *ordo naturae* en la medida en que la necesidad de su constitución está dada por las discrepancias que tienen lugar entre los hombres acerca de cuestiones religiosas y políticas. Si cada uno decidiera vivir según le plazca, el Estado y los mismos hombres se acercarían al abismo de su propia ruina. Dos son los argumentos que vienen a resolver la cuestión. El primero de ellos está implícito en el texto del *Tractatus*, mientras que el segundo es explícito. Respecto del primer argumento, parece claro que el estado de naturaleza debe superarse, ante todo, rehabilitando la completa autonomía de la razón respecto de todo tipo de sumisión servil. Ese precisamente fue el propósito de Espinoza mediante la elaboración de las tesis propiamente teológicas de su *Tractatus*. Respecto del segundo argumento, Espinoza postula, en plena armonía con la tradición contractualista de la que forma parte, que resulta necesario ceder una parte importante de la *potentia agendi* a la suprema potestad, de modo que esta pueda instaurar un ordenamiento político, articulado según leyes humanas, que garantice la paz y la seguridad de todos.

Es precisamente aquí donde tiene lugar aquello que podríamos describir como la inversión de los términos de precedencia y fundamentación de la relación *ordo naturae-ordo politicus et ordo iuridicus*. En efecto, si hasta aquí el *ordo politicus* podía explicarse como la determinación racional del *ordo naturae*—claro está, previa transformación del concepto de natura, según hemos visto—, con la instrumentación del pacto, el *ordo naturae* viene a especificarse como político solo mediante el *ordo iuridicus* que es la esfera en la que el pacto se inscribe. Vale decir, ahora nuestra relación de precedencia y fundamentación debería expresarse de este modo: *ordo naturae-ordo iuridicus (sive contractus) et ordo politicus*.

La repotenciación de la razón autónoma como fundamento del Estado ofrece ahora en el sistema de Espinoza la siguiente paradoja, a saber: su férrea defensa sobre la base de un orden político, a partir de la superación del *estado de naturaleza* tal como fue descrito, acaba por someter la misma razón a la suprema potestad estatal. En efecto, en el estado de naturaleza la razón está solo guiada por el impulso ciego del apetito, de modo tal que tanto la mayoría del vulgo que efectivamente vive según el apetito como la minoría de los sapientes que se dirige según la recta razón, tienen derecho a todo⁵⁹. Dado que para nuestro autor el hecho de que un Dios trascendente, reemplazado por el Dios de los filósofos, sea el creador *ex nihilo* de todas las cosas no tiene significado filosófico alguno, el amor a Dios y la obediencia de su ley no constituyen naturalmente el más alto deber de justicia. Así pues, no solo el Estado nace a partir del estado de naturaleza por vía contractual, sino también la religión y, por tanto, la obediencia a sus normas.

⁵⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 526.

⁵⁹ Cfr. *Ibidem*, pp. 622-624.

Es necesario admitir... en absoluto que el derecho divino comenzó en el tiempo en que los hombres mediante un pacto explícito prometieron obediencia a Dios en todo, con lo cual casi se privaron de su libertad natural y se la transfirieron a Dios como habíamos dicho que ocurre con el Estado civil⁶⁰.

Espinoza parece argumentar como los escolásticos del siglo XIII, en especial, Alberto Magno y Tomás de Aquino, pues reconoce implícitamente que los deberes para con Dios son prioritarios respecto de los deberes políticos. Sin embargo, en virtud de la lógica de su doctrina del estado de naturaleza y de su peculiar modo de leer la Biblia, afirma que Dios no tiene jurisdicción alguna sobre los reinos particulares, a no ser a través de los hombres que detentan la suprema potestad⁶¹. De este modo refuerza, mediante el recurso a una fuerte argumentación teológica, la autoridad suprema del Estado. Si, por una parte, resuelve el pasaje del estado de naturaleza al estado religioso mediante el pacto sellado entre Dios y los hombres, según el *Éxodo* 24, 7⁶², por la otra, afirma que compete a la suprema potestad estatal legislar en materia religiosa para traducir en normas positivas los deberes de obediencia a Dios que, como digo, vienen a coincidir con los deberes de obediencia a aquella autoridad.

En primer lugar quiero demostrar que la religión recibe fuerza de ley solo a partir del decreto de aquellos quienes tienen el derecho de gobernar y que Dios no tiene derecho alguno sobre los reinos particulares de los hombres, a no ser por medio de quienes detentan el poder. Por otra parte, quiero mostrar que la práctica de la religión y el ejercicio de la piedad deben ser adecuados a la paz y a la utilidad del Estado y, en consecuencia, solo deben ser establecidos por la suprema potestad y que por la misma autoridad deben ser interpretados⁶³.

He aquí el momento en el que el tipo de libertad de pensamiento que Espinoza se propone resguardar, si no queda suprimido frente a los derechos de la suprema potestad política, queda, cuando menos, fuertemente condicionado. Los presupuestos de la libertad ilustrada son, en primer lugar, la aceptación del sistema filosófico mediante el que Espinoza pretendió ofrecer una acabada explicación acerca de todo lo real, y, en segundo lugar, el sometimiento por vía contractual a la autoridad estatal, aun en aquello que pertenece al fuero íntimo de la conciencia personal, pues, para Espinoza, la más alta forma de piedad es aquella que ejercemos con vistas a la paz y a la tranquilidad del Estado⁶⁴. Ahora bien, dado que esa paz resulta endeble si queda librada al arbitrio de la razón humana, nuestro

60 *Ibidem*, p. 546.

61 *Ibidem*, p. 620.

62 *Ibidem*, p. 560.

63 *Ibidem*, p. 622.

64 *Ibidem*, p. 654.

filósofo atribuye al Estado la potestad de legislar qué cosa debe creerse y aun de qué modo se debe rendir culto a Dios en las ceremonias religiosas. Espinoza ha operado así la sustitución de toda religión revelada por la religión política, en la convicción de que mediante la regulación de los preceptos religiosos podría alcanzarse la regulación de las conductas políticas. No en vano con las tajantes determinaciones en materia de regulación del culto cierra nuestro autor su *Tractatus theologico-politicus*⁶⁵. En este sentido, puede afirmarse que Espinoza es un autor profundamente religioso. Sus esfuerzos por ofrecer fuertes argumentos en favor de la democracia liberal deberían releerse a la luz de la relación *ordo naturae-ordo iuridicus et ordo politicus*, pero en el interior de su propia teología política.

Conclusiones: La actualidad de Espinoza

Espinoza es el último escolástico, uno de los más profundos fundadores del proyecto filosófico-político moderno y, aún, uno de aquellos filósofos que mantiene plena vigencia. El totalitarismo político, en el que deriva finalmente su filosofía política, se expresó primeramente como totalitarismo teológico y filosófico. En efecto, quien aún no fue capaz de comprender las tesis del *Tractatus theologico-politicus* debe contarse entre aquellos para quien precisamente el tratado no está dirigido. Sostener que el panteísmo se traduce filosóficamente como metafísica de la sustancia única, significaría admitir que aun en el sistema de Espinoza la teología conserva su carácter de ciencia sagrada. Sin embargo, en virtud de la de-potenciación de la teología sobrenatural, panteísmo y metafísica constituyen dos caras de la misma moneda. El panteísmo de Espinoza parece ser la consecuencia inmediata de su metafísica.

Cornelio Fabro⁶⁶ ha señalado que Espinoza profundizó significativamente el paso dado por R. Descartes. En efecto, mientras que Descartes partía del *ego cogito* como base segura de las adquisiciones posteriores de la inteligencia, Espinoza, en cambio, exigía adoptar el principio de pertenencia del *yo* a la totalidad del *ordo naturae*, según aquí fue reconstruido. En este nivel, el panteísmo adquiere precisamente la forma del principio de pertenencia del *yo* al todo del *ordo naturae* como rasgo característico de una nueva antropología filosófica. Dicho principio de pertenencia debe incluir también a Dios, desde que no puede concebirse a no ser como aquel que obra por necesidad.

Eric Voegelin ha señalado, como en parte lo hicimos aquí, que Espinoza no es un autor antirreligioso, sino profundamente religioso, mas con la salvedad de que su Dios acaba asumiendo la forma de la potestad estatal. Para Voegelin, Espinoza se hace deudor del misticismo de base neo-platónica, pues esa mística se pone en evidencia al comenzar y

⁶⁵ *Ibidem*, p. 668.

⁶⁶ Cfr. FABRO, C., *op. cit.*, p. 128. Cfr. MEINVILLE, Julio, *De la Cábala al progresismo*, Epheta, Buenos Aires, 1994, pp. 214-215.

acabar el camino de su pensamiento con un dios cósmico que se comporta como el alfa y el omega de su sistema filosófico. Es en la esfera de este nuevo misticismo en la que debe inscribirse la nueva religión política propuesta por el filósofo de Ámsterdam. Esa nueva religiosidad asume, por último, su carácter claramente gnóstico, pues deposita en el hombre, revestido de la suprema potestad del Estado, la misión redentora del género humano. En esta línea de pensamiento, Espinoza no solo ofreció las bases del totalitarismo, sino también los fundamentos religiosos y teológicos al idealismo más radical.*

Bibliografía

ARNDT, H. W., voz "Substanz", en RITTER, JOACHIM Y GRÜNDER, KARLFRIED, *Historische Wörterbuch der Philosophie*, T. 9, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995, p. 521.

BARTUSCHAT, WOLFGANG, *Baruch de Spinoza*, C. H. Beck, München, 1996.

ESPINOZA, BARUJ, *Ethica*, en *Spinoza Werke*, ed. Blumenstock, Konrad, Bd. I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989.

....., *Tractatus Theologico-Politicus*, Bompiani, Milano, 2001.

FABRO, CORNELIO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma, 1964.

GEISMANN, GEORG, "Spinoza Jenseits von Hobbes und Rousseau", *Zeitschrift für philosophische Forschungen*, Bd. 43, 1989, pp. 405-431.

HUBBELING, HUBERTUS GEZINUS, *Spinoza*, trad. de Gabás, Raúl, Herder, Barcelona, 1981.

MEINVIELLE, JULIO, *De la Cábala al progresismo*, Epheta, Buenos Aires, 1994.

STRAUSS, LEO, *Persecution and the Art of Writing*, University of Chicago Press, Chicago IL, 1988.

....., *Die religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, en *Leo Strauss Gesammelte Schriften*, ed. Meier, Heinrich, J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar, Bd. I, 1996.

* Artículo recibido: 1 de octubre de 2011. Aceptado: 15 de noviembre de 2011.