

*Stoa*

Vol. 8, no. 15, 2017, pp. 21-31

ISSN 2007-1868

## INTRODUCCIÓN A LA LEY DE SPINOZA\*

ARTHUR J. JACOBSON

STEVEN B. SMITH

La cuestión religiosa que tan acaloradamente se debatió en los orígenes de la modernidad ha adquirido un nuevo apremio. El surgimiento de los fundamentalismos religiosos que tomaron el lugar de las ahora difuntas ideologías seculares ha creado problemas que hubieran parecido imposibles hace una década. Hasta hace poco, los teóricos de la secularización anunciaban con plena confianza que, con el avance de la modernidad, desaparecerían los conflictos religiosos y sus concomitantes guerras tribales y étnicas. De manera análoga, los teóricos políticos liberales tomaban refugio detrás del famoso “muro de separación” entre la iglesia y el estado, sin entender cabalmente por qué el muro se encontraba bajo ataque. Por todas estas razones, es importante considerar las raíces del problema.

Ningún pensador nos permite comprender mejor las raíces de la cuestión religiosa moderna que Baruch Spinoza (1632-77). En el corazón de la filosofía de Spinoza se plantea una cuestión legal, ¿se encuentra el orden legal y político presidido por Dios (o los dioses) y por lo tanto, por los representantes de Dios en la Tierra, o la religión, y por lo tanto la autoridad religiosa, está sujeta, en última instancia, a las decisiones humanas racionales? Esta pregunta, a la que uno de los lectores de Spinoza<sup>1</sup> denominó problema teológico-político, sigue estando en el centro de nuestro moderno sistema constitucional de gobierno. No sería exagerado decir que la respuesta de Spinoza a este problema teológico político lo convierte en el padre fundador de la democracia constitucional moderna.

\* Este texto es la introducción al libro *Spinoza's Law* (2003) y fue trasladado al español por Adriana Menassé.

<sup>1</sup> Ver Leo Strauss, “Preface”, en *Spinoza's Critique of Religion* pp. 224-59 (1968).

El coloquio para la que fueron escritos los siguientes ensayos surgió de un empeño colectivo por examinar la concepción de Spinoza en torno a la ley, entendida ésta en el sentido más amplio posible de la palabra. Su concepto de ley, nos parece, debe empezar por el análisis y la crítica que realiza de la ley judía tradicional, la ley mosaica, tal como se revela en los primeros cinco libros de la *Torah*. La relación de Spinoza con la comunidad judía de la que fue expulsado pero a la que nunca renunció formalmente, sigue siendo una cuestión problemática para todos los estudiosos de su pensamiento. Pero si no fue un filósofo judío en ningún sentido evidente, nadie puede negar que su trabajo surgió de una discusión seria y sostenida, así como del comentario de las obras legales y filosóficas más importantes de la tradición política judía.<sup>2</sup>

La filosofía de Spinoza, en su conjunto, está basada en una premisa engañosamente simple, a saber, que la palabra de Dios tal como se revela en las Sagradas Escrituras es, de hecho, (una palabra) un libro humano. Más que la revelación de Dios a la humanidad, la Biblia y todas sus enseñanzas son el resultado de la mente humana y el poder de la imaginación. Detrás del análisis crítico de Spinoza, no solo de la Biblia, sino de sus intérpretes canónicos, se encuentra la creencia —una creencia *a priori* de su parte— de que la razón es el juez último y árbitro de la Escritura y no a la inversa. A este respecto, Spinoza, junto con otros célebres contemporáneos suyos, abrieron los primeros fuegos en la lucha de la Ilustración contra la autoridad religiosa.<sup>3</sup>

## I

De una u otra manera, todas las colaboraciones de este libro examinan las implicaciones —filosóficas, teológicas, legales y políticas de la propuesta básica de Spinoza. Desde el punto de vista filosófico, Spinoza es un racionalista convencido. No hay nada en el mundo (ni más allá de él) que no sea, en principio, susceptible de una explicación racional humana. El racionalismo de Spinoza se combina con una especie de naturalismo. No solo el mundo puede entenderse siempre

<sup>2</sup> El estudio clásico es el de Harry A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*; para contribuciones más recientes, ver *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy* (Heidi Ravven y Lenn E. Goodman eds. 2002); Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism and the Question of Jewish Identity* (1977).

<sup>3</sup> Ver Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity*, (2001).

por la razón humana, sino que todo lo que sucede en la naturaleza puede ser atribuido a una causa. Toda explicación, incluida la explicación de las acciones y los propósitos humanos tiene la forma de una explicación causal: explicación en términos de condiciones previas. La naturaleza en su conjunto no es más que un vasto teatro de causas y efectos donde cada causa es el producto de algún efecto previo, y cada efecto produce una nueva causa.

La concepción racionalista de la naturaleza que plantea Spinoza no deja de tener una profunda significación humana. Opera en un universo completamente “desencantado”, para decirlo con el lenguaje que Max Weber empleara posteriormente.<sup>4</sup> Deja de tener sentido, considera, hablar de los fines o de los propósitos de la naturaleza. Los fines y los propósitos son el producto de la mente humana y no una característica propia de la naturaleza. En el marco de referencia de una perspectiva naturalista, el ser humano no ocupa ya un lugar privilegiado en la gran cadena de la vida. Como todas las demás especies, somos simplemente una parte del mundo natural cuyas actividades específicas deben ser explicadas en términos de las leyes del movimiento que gobiernan el comportamiento humano. Ya no somos un “reino dentro del reino” sino que debemos llegar a considerarnos iguales a todos los otros seres con los que compartimos el universo. Spinoza mismo adopta una mirada objetiva y científica, una especie de perspectiva divina, al estudiar los asuntos humanos: “Consideraré las acciones y apetitos humanos, dice, como si se tratara de una cuestión de líneas, planos y cuerpos”.<sup>5</sup>

Spinoza no se opone a considerar esta vasta red de causalidad en términos religiosos tradicionales. *Deus sive natura*, Dios o la naturaleza es el término que utiliza ocasionalmente en la *Ética* para describir los mecanismos causales de la naturaleza. Pero este concepto no debe ser malentendido. Spinoza no usa ese término para adjudicarle algún tipo de propósito divino a la naturaleza, ni para postular al mundo como producto de un dios benefactor. Según la tradición judía (así como la cristiana y la musulmana) Dios es el creador del mundo y de todo lo que hay en él, quien lo formó de la nada (*ex nihilo*) y creó al hombre

<sup>4</sup> Ver Max Weber, “Science as a Vocation”, en *From Max Weber: Essays in Sociology*, pp. 129-56 (1946).

<sup>5</sup> Ver Benedicto de Spinoza, *A Spinoza Reader: Ethics and Other Works* (1994).

a su propia imagen. Pero para Spinoza, Dios no es un ser que existe fuera del mundo, sino que se encuentra enteramente integrado al poder de la naturaleza. Dios está completamente incorporado dentro del conjunto de los fenómenos naturales, no solo del movimiento de los planetas y los océanos, sino también del apogeo y la decadencia, de los ires y venires de los pueblos y las naciones. “Dios o la naturaleza” es su manera de decir que no hay nada fuera de las fuerzas causales de la naturaleza. Dios no es un legislador, juez o príncipe, sino que es idéntico, simplemente, a las invariables regularidades de causa y efecto que gobiernan todas las cosas. Spinoza encuentra la presencia divina no en aquello que contradice la naturaleza a través del milagro, sino en el ordenado despliegue de la naturaleza a través de las leyes de Dios, es decir, de las leyes naturales.

## II

¿Qué significa todo esto para nuestra manera de comprender la religión? La idea de Spinoza, como se dijo antes, es que toda religión es una creación humana. El primer capítulo del *Tractatus teológico-político* (TTP) abre con una exposición bastante ortodoxa de la profecía entendida como seguro y certero conocimiento de Dios. Pero va cortando y recortando esta definición inicial hasta que concluye que la revelación es producto de la imaginación. Para Spinoza la imaginación carece de todas las connotaciones que más tarde la asociarán a la creatividad humana y a la empatía. Por el contrario, está considerada como la causa del caos mental y del desorden. El poder de la imaginación está en proporción inversa al poder de la razón. Bajo el influjo de la imaginación, los seres humanos vacilan, continúan e infructuosamente, entre los polos psicológicos de la esperanza y el temor. De esta perplejidad brota la religión revelada.

Aun así, Spinoza comprendía que la imaginación era inevitable en lo que atañe al uso del lenguaje, por ejemplo, o al uso de imágenes para describir las leyes de la naturaleza. Hay considerable evidencia de que hubiera estado de acuerdo con el matemático David Hilbert cuando le dijeron que uno de sus estudiantes había dejado la universidad para convertirse en poeta, y comentó: “No me sorprende. Nunca

pensé que tuviera suficiente imaginación para ser matemático”.<sup>6</sup> La imaginación, bien utilizada, sirve como instrumento de la prosperidad humana. Cuando se pone al servicio de la razón, puede constituir una fuerza de proporciones heroicas. Pero la mayoría no tiene la capacidad de utilizar la imaginación en servicio de la razón. En ellos es una debilidad peligrosa. Visto desde esa perspectiva necesariamente ambivalente, la imaginación es menos un vicio que la falla trágica de la humanidad en su conjunto.

La reducción que hace Spinoza de la religión a las categorías de la psicología humana tiene un fuerte componente político. No es sólo que las revelaciones de las que habla la Escritura sean el producto de la imaginación calenturienta de los antiguos profetas, sino que estas dieron lugar a toda clase de “prejuicios” y “supersticiones” que luego reyes y sacerdotes ávidos de poder aprovecharon para despojar a la gente de sus derechos. ¿Por qué luchamos tan arduamente para garantizar nuestra esclavitud y después llamarla libertad? ¿Por qué una religión que fomenta actos de justicia y misericordia provoca persecución e intolerancia? Estas son las preguntas fundamentales que se encuentran en el corazón de la crítica religiosa de Spinoza. Parece que anticipa la posterior acusación de Marx de que “la religión es el opio del pueblo”.

A diferencia de Marx, sin embargo, Spinoza está convencido de que no toda religión nos incapacita. Adopta lo que podría llamarse una perspectiva funcional de la religión, considerándola acorde a las circunstancias específicas de las que surge. Es el origen de las ideas de justicia y legalidad que tiene un pueblo, cualquiera que éstas sean. Así, por ejemplo, trata a Moisés con el máximo respeto en tanto legislador que funda un estado a partir de un código legal poderoso y convincente. Como estadista juicioso, Moisés elabora cuidadosamente un conjunto apropiado de leyes para un pueblo que acaba de ser liberado tras cuatrocientos años de servidumbre. La única manera en que era posible constituir una identidad nacional propia después de años de esclavitud, era imponiendo una serie de medidas estrictas, incluso draconianas, sostenidas por una promesa de favores divinos. Según la interpretación política que hace Spinoza de la ley mosaica, Moisés

<sup>6</sup> Ver John Derbyshire, *Prime Obsession: Bernhard Riemann and the Greatest Unsolved problems in Mathematics* 187 (2003).

tenía conciencia de que sus profecías no eran un don de Dios, pero tenía que presentarlas de ese modo para imponer un sentido de obediencia y solidaridad de grupo.

Spinoza también difiere de Marx en el hecho de que nunca visualizó una sociedad que pudiera, o que incluso debiera, librarse enteramente de la religión. La tarea de la filosofía no es enterrar la religión sino reformarla. Por consiguiente, Spinoza ideó un nuevo tipo de teología civil hecha de diferentes principios o “dogmas” tomados tanto de las Escrituras judías como de las cristianas. El núcleo de esta nueva teología reformada consistía en la práctica de actos de justicia y de bondad, que Spinoza entiende como amar a al prójimo como a uno mismo. Esta sería una religión sin dogmas, sacramentos ni sacerdotes de ningún tipo, sino más cercano a lo que hoy llamaríamos una cultura ética. Constituiría la base de un nuevo tipo de sociedad donde los judíos y los gentiles (para no hablar de los conflictos entre sectas gentiles) podrían vivir juntos, por primera vez, en paz y tolerancia. Irónicamente, Spinoza se presenta como un nuevo tipo de profeta portador de un nuevo mensaje de paz y reconciliación.

Finalmente Spinoza difiere de Marx en su apreciación del judaísmo y del pueblo judío. Mientras que Marx había fustigado duramente al judaísmo como la religión del “egoísmo” y el “materialismo”, hay evidencia de que Spinoza esperaba que también hubiera un lugar para los judíos entre las naciones del mundo. Como muchos antes de él, Spinoza se maravillaba de la capacidad de supervivencia de los judíos durante siglos de exilio, y lo atribuía al hecho de que se vieran a sí mismos como pueblo elegido. Sin embargo, era precisamente esa visión de ellos mismos como beneficiarios de una providencia especial la que los había hecho pasivos y poco beligerantes, despreocupados de su libertad política. Spinoza aconseja a sus correligionarios abandonar la pasiva espera de un mesías y tomar los asuntos en sus manos. “En verdad, si no fuera porque los principios fundamentales de su religión desalientan la hombría”, escribe, “no dudaría en creer que un día, dada la oportunidad —tal es la mutabilidad de las cosas humanas— establecerán de nuevo un estado independiente y que Dios los elegirá”.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Ver Baruch Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus* 100, Samuel Shirley (trans.) 1991 (1670).

Sobre la base de esta sola sentencia, Spinoza ha entrado en los anales de los sionistas políticos como uno de los precursores espirituales del moderno estado de Israel.

### III

Más significativamente quizás, Spinoza ha transformado nuestro concepto de ley y del orden político. Como la ley y la justicia no provienen de la voluntad de Dios o de alguna providencia especial, más bien han de ser halladas en las condiciones de la naturaleza. Aplica su doctrina de naturalismo filosófico a los orígenes de la ley. Por naturaleza todo organismo busca perdurar por cualquier medio a su alcance. El derecho natural de cada especie dimana del impulso de su voluntad o conatos, mismo que lo lleva a intentar perseverar en su propia existencia. Todos tenemos un deseo biológicamente inscrito de conservación y autoprotección, y estos poderes son co-extensivos con nuestro derecho natural. Spinoza quiere desposeer la categoría de derecho natural de toda obligación específicamente ética o moral. Incluso niega que el derecho natural sea propio de los seres humanos, sino que lo adjudica a todas las especies. Por naturaleza los peces están hechos para nadar, y los grandes se comen a los pequeños por derecho natural.<sup>8</sup>

La explicación que da Spinoza del derecho natural y del estado de naturaleza muestra una notable semejanza con el trabajo de su gran contemporáneo, Thomas Hobbes. Pero Spinoza se distingue de Hobbes cuando menos en tres aspectos. En primer lugar, Spinoza es la primera figura de la filosofía política moderna que se pronuncia por el gobierno democrático como el que mejor se ajusta a las condiciones del derecho natural. A diferencia del soberano de Hobbes que se mantiene separado del pacto que lo instituyera, Spinoza piensa que solo en la medida en que nuestro derecho natural se transfiere a la sociedad considerada en su capacidad colectiva, podemos estar seguros de que las condiciones del contrato social serán justas y equitativas para todos. Solo la sociedad democrática puede protegernos de los peligros de un régimen arbitrario o irracional derivados de la investidura de un poder absoluto en manos de una persona o un grupo de personas.

<sup>8</sup> Ver. id. 237.

Segundo, a diferencia del soberano de Hobbes que ejerce una censura generalizada y derecho de supervisión sobre las doctrinas que pueden predicarse, Spinoza insiste en que el soberano democrático garantizará el más amplio rango de libertad de pensamiento y expresión. A este respecto Spinoza parece adelantarse a la doctrina de J. S. Mill en el sentido de que la libertad de expresión constituye la finalidad última de las políticas públicas. El tipo de democracia que propugna Spinoza es una democracia liberal, es decir, un régimen que no solo tolera a regañadientes la diversidad humana y sus formas de expresión, sino que considera la libertad para pensar lo que queramos y decir lo que pensamos como el objetivo principal de toda asociación civil. La audacia del proyecto de Spinoza no reside tan sólo en pensar que la libertad de expresión es útil para garantizar la paz social, sino en que la libertad es uno de los componentes fundamentales del bienestar humano.<sup>9</sup>

Tercero, la ley de Spinoza forma parte del mundo “desencantado” en el que opera. Por el contrario, Hobbes no despoja a la ley completamente de su encanto. En Hobbes todavía es posible decir que la ley es legítima o ilegítima, dependiendo de que su fuente sea la voluntad del soberano. Y el soberano en Hobbes cumple el mismo rol que Dios en la comunidad de Moisés, la abstracta e invisible garantía de la legitimidad de sus leyes. La única diferencia, como lo reconociera Hegel, consiste en que el soberano de Hobbes es “la marcha de Dios en el mundo”,<sup>10</sup> donde la legitimidad brota de la personalidad de los súbditos más que de la personalidad de Dios. Como Spinoza quiere prescindir de todo encantamiento, se niega a afirmar que la ley sea legítima o ilegítima. Más bien la ley funciona o no funciona. O bien contribuye al orden o no, y la ley en Spinoza sirve para mantener el orden sólo en tanto se ocupa del bienestar de las personas. Más que el llamado a la legitimidad, el único instrumento que tiene la ley a su disposición es el bienestar de las personas.

Al prescindir de todo llamado a la legitimidad, Spinoza marca la pauta para el rumbo que ha tomado el conjunto del Derecho occidental hasta el día de hoy. Consecuencia lógica de esta manera de pensar la legalidad es la posición del Realismo Legal Norteamericano. Esta

<sup>9</sup> Ver id. p. 293.

<sup>10</sup> Ver G. W. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right* (1821); ver también G. W. Hegel *The Philosophy of History* (1837) (“The State is the Divine Idea as it exists on Earth”).



filosofía jurídica busca ante todo comprender la ley de manera “realista”, es decir, en tanto que cumple o deja de cumplir cierta cantidad de funciones sociales deseables. La valor de la ley reside en que sea buena, no justa. Se trata de que la ley en efecto cumpla una serie de propósitos a los que se ha llegado por medio de un consenso democrático, y no que se encuentre en conformidad con una derivación formalmente correcta de cierto “reino de conceptos legales”. Spinoza sin duda hubiera aceptado y aplaudido a cada uno de los prominentes sucesores del Realismo. Estos incluyen los que se presentan como muy distintos proyectos del movimiento de Estudios Legales Críticos, que buscan desencantar el orden legal exponiendo las fuerzas ocultas que entran en juego en la toma de decisiones, así como el de Ley y Economía que evalúa el diseño de las leyes desde la perspectiva de su eficiencia económica. Ambos son proyectos reconocidamente espinosistas. El giro que se ha dado hacia el pragmatismo legal recientemente reconoce sin ambages que el bienestar es el criterio de decisión supremo. Incluso las conferencias de Ronald Dworkin sobre Derecho, que pretenden trascender el criterio utilitarista, no constituyen un ataque al utilitarismo como tal, sino a lo que ha de contar como bienestar en una cultura política democrática.

La ley de Spinoza no está libre de dificultades internas, como lo intentan mostrar varios de los colaboradores de este libro. Spinoza construye su teoría del gobierno democrático sobre el derecho natural de la mayoría. Piensa que los individuos son los mejores jueces de sus propios intereses y que el pueblo, en su carácter colectivo, no hará nada para dañarse a sí mismo. Pero al mismo tiempo, parece indiferente a los derechos de las minorías o de los individuos que están bajo un sistema de democracia mayoritaria. Es más, Spinoza no indica cómo puede confiarse en que gente propensa a la superstición, a los prejuicios y al poder de la imaginación se convierta en depositaria del poder absoluto. Está perfectamente consciente de que la humanidad está dividida en los pocos racionales y los muchos irracionales. La cuestión de cómo proteger los derechos de los pocos que son débiles, de los muchos que son fuertes, constituye la pregunta básica y tal vez el problema sin resolver del sistema legal de Spinoza.

#### IV

La filosofía política y legal de Spinoza culmina con una nueva ética, una ética humanitaria que se expresa en su preferencia por sociedades cosmopolitas o “abiertas”, a expensas de las ataduras locales, tradicionales o estrictamente particulares. Muestra que hay una conexión explícita entre la libertad de expresión y el progreso intelectual general. El intercambio de opiniones e ideas al interior de una nación tanto como entre naciones redundan en beneficios intelectuales, morales y materiales para todos. Las artes y las ciencias solo pueden ser cultivadas por aquellos que poseen el libre uso de su entendimiento.

Ciertamente, el progreso material e intelectual no ocurre en el vacío. El progreso de las artes y las ciencias está ligado al mercado y al comercio. La república ilustrada es necesariamente una república comercial. La TTP concluye con un espaldarazo rotundo a la ciudad de Amsterdam, que junto con Venecia, aparecía a los ojos de los europeos ilustrados del siglo xvii como el modelo mismo de la sociedad comercial. Amsterdam era el lugar donde los frutos de la libertad estaban a la vista del mundo. El libre mercado es, al mismo tiempo, causa y consecuencia de la libertad.

La predilección que tiene Spinoza por la república comercial está basada en un enfático rechazo de los modelos republicanos antiguos y clásicos que aparecen en los escritos de Platón, Aristóteles y los humanistas del Renacimiento. La república antigua era un pequeño cuerpo social al estilo de la *polis*, caracterizado por un alto grado de homogeneidad moral y religiosa al interior de la ciudad y una presumible heterogeneidad fuera de ella. En contraste con la república antigua, los estados modernos deben lidiar con el dato incontrovertible de su heterogeneidad interna y, simultáneamente, con la paradójica pretensión, nacida de la religión universalista moderna, de que todas las ciudades sean moral y religiosamente similares. Más aún, la *polis* clásica se caracterizaba por una austeridad y una severidad moral que demandaba a sus ciudadanos un devoto sacrificio por la comunidad. Como advirtiera Montesquieu explícitamente, cualquier intento de reinstalar la virtud republicana solo redundaría en despotismo. Spinoza se aleja de esta tradición republicana sobre todo en lo que respecta a la libertad individual y a la diversidad intelectual. La comunidad concebida

por Spinoza favorecería un patriciado urbano sobre una aristocracia de la tierra. Es más probable que una sociedad involucrada en el comercio promueva la paz, que una envuelta en destructivas guerras de ambición.

La visión de una república comercial que proponía Spinoza tendría que esperar al siguiente siglo antes de que fructificara en los trabajos de Montesquieu, Hume, Smith y los autores de los *Documentos de los Padres Fundadores de los Estados Unidos*. En todos estos autores, la república comercial se propone como una alternativa más justa a la de los regímenes basados en la virtud civil y cristiana que había dominado el pensamiento europeo durante siglos. Tal régimen favorecería los intereses comerciales sobre los de la propiedad de la tierra, la ciudad sobre el campo, el disfrute de la vida sobre la mortificación, y una predisposición a cultivar la libertad más que a lamentarla. Todos estos designios se hicieron posibles, al menos parcialmente, gracias a la ley de Spinoza.

### Referencias

- Derbyshire, J., 2003, *Prime Obsession: Bernhard Riemann and the Greatest Unsolved problems in Mathematics*, Joseph Henry Press, Washington.
- Hegel, G. W., 1956, *The Philosophy of History*, Dover Publications, Nueva York.
- , 1991, *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Israel, J. I., 2001, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity* Oxford University Press, Oxford.
- Ravven, H. y L. E. Goodman (eds.), 2002, *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy* State University of New York Press, Nueva York.
- Smith, S. B., 1977, *Spinoza, Liberalism and the Question of Jewish Identity*, Yale University Press, Connecticut.
- Spinoza, B., 1991, *Tractatus Theologico-Politicus*, Samuel Shirley (trans.), Brill Paperbacks, Leiden.
- Spinoza, de B. 1994, *A Spinoza Reader: Ethics and Other Works*, Princeton University Press, Nueva Jersey.
- Strauss, L., 1968, *Spinoza's Critique of Religion*, University of Chicago Press, Chicago.
- Wolfson, H. A., 1934, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, Harvard University Press, Massachusetts.