

LA CONCEPCION DEL ESTADO Y DEL DERECHO EN LA ETICA DE SPINOZA

Edison Arias Arcos.

El libro IV de la Etica, que trata de la servidumbre humana, considera al hombre en la perspectiva de su ser mundanal, en relación con los otros hombres, en la temporalidad de su ser existencial, en suma. Es por eso que Spinoza desarrolla ahí una provisoria moral utilitaria y de la alegría, mediante las cuales el hombre libre (**homo liber**), inmerso en la sociedad de los hombres esclavos de sus pasiones, puede actuar y desenvolverse sin mayores obstáculos en procura de su libertad definitiva, la que sólo podrá alcanzar por intermedio de la potencia de su razón, en un verdadero salto desde la temporalidad a la eternidad, que es el plano en el que se despliega el libro V, que trata justamente de la libertad humana.

En este contexto, la Proposición XXXVII juega un rol decisivo, conlleva dos Escolios, el último de los cuales contiene la concepción spinoziana del Derecho Natural frente al Derecho Civil y los correspondientes Estados a que dan lugar.

En este sentido es conveniente advertir que los Escolios cumplen en la Etica de Spinoza una función determinante frente al estricto formalismo matematizante de los Enunciados y su correspondiente explanación en las Demostraciones. Los Escolios introducen en este juego formal una serie de aspectos y consideraciones nuevos que en ocasiones suele revestirse del áspero tono violento

de la polémica¹.

Ambos escolios como que cierran uno de los tantos cursos de ideas de que se compone el libro IV. Efectivamente, desde la Proposición XIX a la XXXVII se da toda una sección destinada a exponer lo que se podría llamar "los preceptos de la razón" (*Rationis dictamina*), propósito que ya es anunciado en el extenso escolio de la Proposición XVIII que pareciera marcar el límite entre el primer grupo de tesis y el que continúa. En este último, se configura una curiosa moral pragmática en la que juega un papel fundamental el concepto de utilidad. Importa recordar que al comienzo del libro que comentamos, se define lo bueno como aquello que nos es útil (Def. # 1). Pero, si bien es cierto que cada cual debe buscar lo que le es útil, debe buscar aquello que le es "verdaderamente útil" (*quod revera utile est*), y en esta empresa la razón entra a desempeñar un importante rol. Es por ello que en la Proposición XXVI se produce una suerte de estrechamiento de la idea de *conatus*. Ahora, el *conatus* se nos presenta no solamente como aquella fuerza que nos impulsa indefinidamente a seguir siendo, sino que primordialmente como aquel esfuerzo racional por entender.

-
1. Gilles Deleuze ha dedicado un Apéndice muy instructivo a esta cuestión en su libro: *Spinoza et le probleme de l'expression*. Incluso llega a sostener allí que habría "como dos *Éticas* coexistentes", una constituida por la línea continua de las Proposiciones, Demostraciones y Colorarios, la otra conformada discontinuamente por "la línea quebrada o cadena volcánica de los Escolios". Los escolios, en general, tendrían, para este autor, un carácter positivo, ostensivo y agresivo. Así, que el escolio proceda positivamente consistiría más bien en el hecho de que se apoya en caracteres intrínsecos; en tanto que la demostración reposaría solamente en propiedades extrínsecas. Sin embargo, en el escolio que comentaremos este rasgo no parece cumplirse, como lo vamos a poder apreciar más adelante.

Luego insiste nuestro autor en la afirmación de que todo aquello que "concuerde con nuestra naturaleza es necesariamente bueno" (Prop. XXXI). Es claro que mientras los hombres estén sometidos a las pasiones no concuerdan en naturaleza y aun pueden llegar a oponerse entre si; sólo los hombres que viven de acuerdo a la razón "concuerdan siempre necesariamente en naturaleza", nos asegura en la Proposición XXXV.

Es necesario advertir, no obstante, del doble uso que hace Spinoza en estos textos del término naturaleza; así, en unos casos alude a una naturaleza esencial y en esto no hace más que seguir a la tradición, y, en otros a una suerte de naturaleza existencial. Distinción que nos permite comprender el ejemplo que ofrece en el escolio de la Proposición XXXIV, texto fuertemente oscuro y que se presta a malos entendidos.

Además, es a partir de esa doble significación del término naturaleza que precisamente podemos comprender las Proposiciones XXXV y XXXVI. En este contexto se insiste reiteradamente, con algunas variaciones de matiz, en la extraña expresión de que los hombres son lo más útil unos a otros en tanto viven según la guía de la razón (**"Homines quatenus ex ductu Rationis vivunt, sunt homini utilissimi"**). De esta manera, la verdadera virtud no consiste más que en vivir según la sola guía de la razón.

Partiendo de éstas y otras consideraciones análogas, se podría pensar que Spinoza va a entrar a definir una suerte de Estado ideal, una Sociedad utópica de acuerdo y de armonía, integrada por hombres racionales. Todo lo contrario, en el Escolio II de la Prop. XXXVII, se nos habla efectivamente de una Sociedad y de un Estado, más no del Estado racional de los hombres libres, como se podría esperar, sino del Estado real de la servidumbre y de la coacción; volviéndose de este modo al plano de la pasión que, como sabemos, es la perspectiva en que se mueve el libro IV. Y esto nos

viene a confirmar, una vez más, el notable y exacto sentido de la realidad humana concreta que posee este judío-holandés, tan propio por lo demás de los hijos de Israel y, que, tal vez, constituya una de las claves de su éxito colectivo como pueblo en su afanoso esfuerzo (**conatus**) por seguir sobreviviendo en este mundo. Es un "no llamarse a engaño" con respecto a ciertas realidades y conductas humanas, el no hacerse muchas ilusiones respecto a ellas. Siempre nos ha impresionado y llamado la atención la actitud de algunos escritores e intelectuales judíos: la implacable frialdad de Kafka en la descripción y análisis de ciertas absurdas situaciones humanas; el distanciamiento y hasta desapego hacia lo social y hacia algunas formas de relación humanas visibles en Einstein, específicamente en sus escritos autobiográficos.

La idea de este Estado es introducida por una serie de reflexiones sobre las nociones de alabanza (**laus**) y censura (**vituperium**), mérito (**meritum**) y pecado (**peccatum**), justo e injusto, lo que hasta cierto punto podría sorprender. Empero, la poderosa fuerza unificante del pensamiento sistemático de Spinoza no deja nada suelto y al azar.

En efecto, el tránsito desde un aspecto al otro se opera de la siguiente manera: Después de haber sostenido que nada es más útil al hombre que el hombre, muestra Spinoza que la regla de la búsqueda de lo útil nos enseña a unirnos a los otros hombres y no a los animales y a las cosas, cuyas naturalezas son diferentes a la humana. Es por eso que puede concluir que tenemos el derecho a usar de los animales a nuestra conveniencia, puesto que el derecho de cada cual se define por su virtud o potencia. A partir de estas consideraciones Spinoza se remite en el Escolio II de la Proposición XXXVII al derecho de la naturaleza y por ahí a aquello que él llama Estado (**Civitas**).

Nos parece que la finalidad del texto que pretendemos comentar estriba en mostrar, como por lo

demás lo indica la frase final del Escolio anterior, que lo justo y lo injusto, el pecado y el mérito son **nociones extrínsecas** y no atributos que expresan la naturaleza del alma. En una palabra, con las nociones de pecado y mérito estamos lejos de aquello que Spinoza llama virtud, por cuanto la virtud se confunde con el esfuerzo mismo del alma por perseverar en el ser. En consecuencia, no hay nada más intrínseco al alma que la virtud, ella es la potencia misma del alma. Como se puede apreciar, entonces, se trata en este caso de negar toda idea de pecado o, por lo menos, toda interpretación ontológica y como metafísica del pecado. Y en este punto tendría razón G. Deleuze cuando sostiene que la negación en Spinoza está al servicio de una afirmación superior, función que cumplirían ostensiblemente los escolios al negar lo negativo que oscurece y por lo tanto oculta².

Pero, en tal caso ¿De dónde provienen nuestras nociones de pecado, de mérito o demérito, así como los restantes binomios axiológicos?³.

Es para explicarlo que nuestro autor recurre a la Sociedad Civil de los hombres. Al recurrir al Estado, nos lo va a hacer comprensible invocando una idea que le va a permitir simultáneamente explicar esas nociones y no salirse de su estricto naturalismo.

2. Op. Cit. pág. 322.

3. Spinoza ya en el Apéndice al libro I de la Ética, al atacar el finalismo, que para él constituye el prejuicio fundamental de todos, efectúa un primer examen de una serie de parejas de prejuicios derivados, tales como: bien y mal, mérito y pecado, etc., que serían obra de la imaginación, verdaderos "entes de imaginación" y ante los cuales propone a las matemáticas como una verdadera convertidora de la óptica finalista, puesto que la matemática invierte el proceo al ir de las causas a los efectos o propiedades de las entidades matemáticas.

viene a confirmar, una vez más, el notable y exacto sentido de la realidad humana concreta que posee este judío-holandés, tan propio por lo demás de los hijos de Israel y, que, tal vez, constituya una de las claves de su éxito colectivo como pueblo en su afanoso esfuerzo (**conatus**) por seguir sobreviviendo en este mundo. Es un "no llamarse a engaño" con respecto a ciertas realidades y conductas humanas, el no hacerse muchas ilusiones respecto a ellas. Siempre nos ha impresionado y llamado la atención la actitud de algunos escritores e intelectuales judíos: la implacable frialdad de Kafka en la descripción y análisis de ciertas absurdas situaciones humanas; el distanciamiento y hasta desapego hacia lo social y hacia algunas formas de relación humanas visibles en Einstein, específicamente en sus escritos autobiográficos.

La idea de este Estado es introducida por una serie de reflexiones sobre las nociones de alabanza (**laus**) y censura (**vituperium**), mérito (**meritum**) y pecado (**peccatum**), justo e injusto, lo que hasta cierto punto podría sorprender. Empero, la poderosa fuerza unificante del pensamiento sistemático de Spinoza no deja nada suelto y al azar.

En efecto, el tránsito desde un aspecto al otro se opera de la siguiente manera: Después de haber sostenido que nada es más útil al hombre que el hombre, muestra Spinoza que la regla de la búsqueda de lo útil nos enseña a unirnos a los otros hombres y no a los animales y a las cosas, cuyas naturalezas son diferentes a la humana. Es por eso que puede concluir que tenemos el derecho a usar de los animales a nuestra conveniencia, puesto que el derecho de cada cual se define por su virtud o potencia. A partir de estas consideraciones Spinoza se remite en el Escolio II de la Proposición XXXVII al derecho de la naturaleza y por ahí a aquello que él llama Estado (**Civitas**).

Nos parece que la finalidad del texto que pretendemos comentar estriba en mostrar, como por lo

demás lo indica la frase final del Escolio anterior, que lo justo y lo injusto, el pecado y el mérito son **nociones extrínsecas** y no atributos que expresan la naturaleza del alma. En una palabra, con las nociones de pecado y mérito estamos lejos de aquello que Spinoza llama virtud, por cuanto la virtud se confunde con el esfuerzo mismo del alma por perseverar en el ser. En consecuencia, no hay nada más intrínseco al alma que la virtud, ella es la potencia misma del alma. Como se puede apreciar, entonces, se trata en este caso de negar toda idea de pecado o, por lo menos, toda interpretación ontológica y como metafísica del pecado. Y en este punto tendría razón G. Deleuze cuando sostiene que la negación en Spinoza está al servicio de una afirmación superior, función que cumplirían ostensiblemente los escolios al negar lo negativo que oscurece y por lo tanto oculta².

Pero, en tal caso ¿De dónde provienen nuestras nociones de pecado, de mérito o demérito, así como los restantes binomios axiológicos?³.

Es para explicarlo que nuestro autor recurre a la Sociedad Civil de los hombres. Al recurrir al Estado, nos lo va a hacer comprensible invocando una idea que le va a permitir simultáneamente explicar esas nociones y no salirse de su estricto naturalismo.

2. Op. Cit. pág. 322.

3. Spinoza ya en el Apéndice al libro I de la Ética, al atacar el finalismo, que para él constituye el prejuicio fundamental de todos, efectúa un primer examen de una serie de parejas de prejuicios derivados, tales como: bien y mal, mérito y pecado, etc., que serían obra de la imaginación, verdaderos "entes de imaginación" y ante los cuales propone a las matemáticas como una verdadera convertidora de la óptica finalista, puesto que la matemática invierte el proceo al ir de las causas a los efectos o propiedades de las entidades matemáticas.

Así, al partir del derecho natural del individuo lo define curiosamente por una situación de hecho: por el deseo y por la potencia. La tarea spinoziana va a consistir, por consiguiente, en no dar del derecho natural, como lo harán posteriormente Kant y Rousseau, una definición que se sitúe sobre el plano de una razón separada de lo real, de una razón autónoma que engendre sus propios valores. Al contrario, parte de un derecho natural determinado por el deseo y por la potencia. En este Estado Natural, cada cual tiene tanto derecho cuanto de ser tiene, esto es, de fuerza o potencia. (**"Imo quia uniuscujusque jus virtute seu potentia uniuscujusque definitur"**).

Es preciso no olvidar que para Spinoza no hay fines exteriores al deseo y según los cuales éste podría ser juzgado. Aquí retoma este tema, insistiendo sobre el hecho de que no hay en el Estado Natural ningún bien ni ningún mal trascendentes, separados. Cada cual juzga del bien y del mal según su punto de vista personal (**"ex suo ingenio"**) y de acuerdo a su propia utilidad. Y tiene razón al sostenerlo, ya que el deseo no se subordina más que a sí mismo, al ser el origen de todos los fines. En conclusión: en el Estado Natural no se podría concebir ningún pecado, ninguna falta. El pecado no puede ser concebido, sostiene Spinoza: **"Peccatum concipi nequit"**. Es pues, una posición que se sitúa más allá del bien y del mal; algo parecido a lo que sustentará posteriormente Nietzsche, quien sentía una gran admiración por éste pensador judío-holandés.

Parece innecesario advertir, que este tema es altamente polémico desde el momento que expresa el anticristianismo de Spinoza así como su antijudaísmo, puesto que en ese texto se presenta como un crítico del pecado original al intentar demostrar que en el estado de naturaleza o, lo que es lo mismo, en la relación del hombre con el Dios-Naturaleza, no puede haber pecado.

Efectivamente, no se puede definir el pecado en la relación directa hombre-Dios, ya que el deseo del hombre, modo del Dios-Substancia y por lo tanto no distinto, es legítimamente un deseo de expansión y de potencia.

¿Dónde, entonces, puede encontrarse el origen de aquello que llamamos pecado?

Obviamente, en la sola relación del hombre y del Estado (**Civitas**). El deslizamiento se opera a partir del instante mismo en que Spinoza nos declara que no se puede en el Estado Natural hablar de bien y de mal, por el simple hecho de que no hay un bien y un mal unánimamente reconocido ("**Nihil in statu naturali dari, quod ex omnium consensu bonum aut malum sit**"). De ahí a sostener que en el Estado Natural no hay ninguna mayor trascendencia y tampoco un consentimiento universal no hay sino un paso. Al contrario, en la sociedad (**societas**) si bien es cierto que no hay siempre trascendencia, hay por lo menos consentimiento universal. Por eso es que no se puede pecar contra Dios, por cuanto Dios es todo; porque en última instancia, cualquier cosa que se haga se está sometido a lo que El quiere, al estar todo ligado en este estricto determinismo.

Por cierto, esto no significa que Spinoza desee fundar la sociedad, o mejor el Estado, sobre el derecho usualmente llamado divino, de carácter trascendente. El Estado se establece en el hecho de que reivindica para sí el derecho que tendría cada uno de vengarse y de juzgar de lo bueno y de lo malo. Y, aún más, no es por la razón que el Estado sustenta la ley, su ley, sino por intermedio de la amenaza y de la violencia. Aquí, Spinoza usa la expresión latina "**minis**" que proviene del verbo

deponente: **minor minari...**, que en el latín⁴ cicero-niano significaba precisamente eso: amenazar⁴.

Se daría, por tanto, una especie de continuidad entre el Estado Natural y el Civil. El Estado Natural en efecto, no contiene ninguna verdadera universalidad. El Estado civil no hace intervenir ningún principio trascendente. No

-
4. Max Weber coincide en este punto con nuestro autor al examinar, con una gran finura interpretativa, la peculiar relación que se da entre el Estado y la violencia. Me refiero especialmente a su conferencia pronunciada en la Universidad de Munich en 1918 y que lleva por título: "La Política como Profesión" (Politik als Beruf). Allí, comienza sosteniendo entre otras las siguientes afirmaciones: "Todo estado se basa en la fuerza", afirmó Trotsky en Brest-Litovsk. Esto en verdad es cierto -prosigue Weber- Si las Instituciones sociales existentes no conocieran el uso de la violencia, el concepto de Estado quedaría eliminado y surgiría una situación que se designaría como "anarquía", en el sentido específico del término. Actualmente, la relación entre el Estado y la violencia es particularmente íntima. En el pasado, las Instituciones más variadas -empezando por la familia- conocieron normalmente el uso de la fuerza física. Sin embargo, debemos decir que en el presente un Estado es una comunidad humana que reclama (con éxito) **el monopolio del uso legítimo de la fuerza física** en un territorio determinado". (pag. 40). Para terminar precisando, líneas más adelante que: "En la actualidad el derecho a usar la fuerza física se adscribe específicamente a otras Instituciones o a individuos sólo en la medida en que lo permite el Estado, ya que éste es considerado como la única fuente del "derecho" a usar la violencia" (pág. 40).

De acuerdo a este punto de vista, entonces, no tendrían razón aquellos que protestan en contra de la llamada: "Violencia Institucionalizada" procedente de ciertos órganos estatales, por cuanto sería una función legítimamente derivada del concepto de Estado.

contiene ninguna universalidad real y verdaderamente metafísica. Su fuerza es fuerza de hecho, siendo lo propio de un grupo más vasto, más extenso que el individuo mismo. Y el pecado no es otra cosa que la desobediencia a ese grupo, desobediencia que es penada, según Spinoza, en virtud del solo derecho del Estado ("**Solo Civitatis jure punitur**").

De la misma manera, lo que llamamos mérito no es otra cosa sino la obediencia a las leyes, obediencia que vuelve al individuo digno de gozar de las ventajas que ofrece el estado ("**Civitatis commodis**").

En fin, la justicia es fundada enteramente en el derecho de propiedad. Siendo así, la justicia está ligada al derecho y el derecho a alguna posesión de hecho. Y es sobre el Estado y solamente en él que se funda el derecho de propiedad y, por lo mismo, lo justo y lo injusto.

Lo justo e injusto, en consecuencia, están ligados solamente a una justicia distributiva, viniendo como desde fuera, no tendiendo nada que ver con la libertad del alma, con el esfuerzo racional de la mente. Son, por lo tanto, nociones extrínsecas y no atributos que expliquen, que pongan de manifiesto la naturaleza del alma.

En otras palabras, la definición clásica de la justicia que Spinoza retoma aquí como "la voluntad de dar a cada uno aquella que le pertenece" ("**Voluntas unicuique suum tribuendi**") no tiene sentido más que en un régimen social de propiedad y por ende en la relación del hombre a la cosa. No lo tiene, empero, en la relación del alma con otras almas y más aún, en la relación del alma con Dios.

Como se puede apreciar por estas observaciones, todo tiende a concordar. Desde luego, y según

5. Spinoza en el Tratado Político se refiere extensamente a este punto y en general se muestra decididamente partidario de la propiedad común. Véanse, al respecto, los Capítulos VI, No 12, y VII, Nos 8 y 19.

lo que hemos intentado mostrar: lo que opone a los hombres son las cosas; y es lo que lleva a Spinoza a sostener que "los hombres pueden diferir en naturaleza en cuanto están dominados por afectos que son pasiones" (Prop. XXXIII) y hasta pueden llegar a ser contrarios unos a otros, en tanto uno posea una cosa que el otro ame u odie. (Ver: Proposición XXXIV-Dem). De acuerdo a lo que ya hemos señalado: en este contexto spinoziano de pensamiento, el término **naturaleza** no equivale al de esencia, equivalencia usual a lo largo del siglo XVII, sino a una suerte de **naturaleza existencial**, esto es, al hecho situacional del estar los unos frente a los otros respecto a la cosa.

Esto no ocurre en la relación de un alma con otra, o, del alma con Dios; puesto que en este caso se produce una identidad esencial a partir de la parte más noble del hombre que es la razón, y es lo que indica particularmente la Proposición XXXV cuando afirma: "En cuanto a los hombres que viven según la guía de la razón, sólo entonces concuerdan siempre necesariamente en naturaleza".

Lo que explica que la **Civitas** terrena sea la de los esclavos, de los hombres esclavos de sus pasiones. Y se comprende, ahora, el motivo de la intervención del Estado a esta altura de la Etica, y que no corresponde a una prolongación de las consideraciones precedentes relativas a la razón. Al contrario, parece querer decirnos Spinoza, si todos los hombres vivieran de acuerdo a la razón, el Estado sería inútil, puesto que "cada uno poseería el derecho que le pertenece sin ningún peligro para los otros". Pero los afectos vuelven contrarios a los hombres, unos contra otros y, por lo tanto, hay necesidad de un socorro mutuo ("**mutuo auxilio indigent**"). De ahí la necesidad del Estado. Por consiguiente, el Estado (**Civitas**) representa una situación de hecho a la cual es prudente y hasta "razonable" someterse, pero no es del todo lo propio de los hombres racionales y libres.

Evidentemente, el texto comentado tiene un sentido político preciso: traduce el anhelo spinoziano de rechazar el poder eclesiástico en el Estado.

De este modo, la crítica de la trascendencia en Spinoza está en efecto, ligada a la afirmación de la preeminencia del poder civil sobre el poder religioso. Porque lo que en ese entonces reclamaban los pastores calvinistas de Holanda y contra los cuales se levanta nuestro autor, era que el poder civil y temporal, que dispone de la fuerza, ponga esa fuerza al servicio del derecho metafísicamente definido. A esto responde Spinoza que no hay tal derecho metafísicamente determinado. Responde, que la voluntad de Dios es aquella que se expresa por el desarrollo efectivo de los hechos. Su filosofía, en suma, representa una tenaz negación de toda trascendencia y, al contrario, una afirmación obstinada de la inmanencia. **Sed de his satis.**

BIBLIOGRAFIA

- Spinoza** : Ethique, démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties. traduction nou., notice et notes de Ch. Appuhn. París, Garnier, 1934.
- Spinoza** : Traité de l'autorité politique. Texte nouvellement traduit, présenté et annoté par M. Francés. Bibliothèque de la Pléaïde. N.R.F. Paris, 1967.
- F. Alquié** : Servitude et liberté selon Spinoza. Centre de Documentation Universitaire, Paris, 1962.
- G. Deleuze** : Spinoza et le problème de l'expression. Les Editions de Minuit. Paris, 1968.
- M. Weber** : La Política como profesión. Traducción directa de J.L.B. Biblioteca de Ciencias Políticas. EUDECOR. Córdoba, Argentina, 1966.