

SPINOZA, PENSADOR DE LA LIBERTAD BURGUESA^{1*}

Ernest Mandel

Heraldo de la libertad de religión y de culto **1/**, ferviente defensor de la libertad de opinión, de expresión, de imprenta y de educación (Spinoza, 1951: vol. 1, 259), decidido defensor de la libertad de establecimiento y de comercio, así como defensor del armamento general del pueblo; sin duda Spinoza fue el precursor del liberalismo moderno en prácticamente todos los ámbitos de la vida social. De él se ha dicho incluso que fue el primer pensador político moderno que se declaró demócrata (Feuer, 1958: 101) **2/**, y que expresó abiertamente su preferencia por la forma de Estado democrático.

Sin embargo, sus obras políticas, el *Tractatus Theologico-Politicus* y el *Tractatus Politicus*, parecen estar marcadas por una profunda contradicción. Numerosos autores tratan estas obras como un compromiso entre, por una parte, la proclamación de la soberanía suprema, casi ilimitada, de un Estado absoluto, similar a la del *Leviatán* de Hobbes, y, por otra, la insistencia en los derechos individuales tal como los desarrollarían más tarde los pensadores revolucionarios franceses de la segunda mitad del siglo XVIII como Jean-Jacques Rousseau (Spinoza, 1951). Estos autores subrayan que Spinoza hizo hincapié en el deber de obedecer a toda autoridad estatal. Algunos llegan incluso a considerarle un opositor declarado del pensamiento subversivo, o incluso un pensador y político antirrevolucionario **3/**.

Sin duda, en los escritos de Spinoza se pueden encontrar pasajes que permiten ambas interpretaciones **4/**. Pero, ¿existe una verdadera contradicción entre estos dos conjuntos de puntos de vista y opiniones? ¿Es Spinoza, en cierto sentido, un pensador esquizofrénico? Dada la estricta lógica del pensamiento que

1 Tomado de <https://elporteno.cl/ernest-mandel-spinoza-pensador-de-la-libertad-burguesa/>
Fuente original: "Tijdschrift voor de studie van de Verlichting, Themanummer: De politieke filosofie van Spinoza, 6 de jaargang", 1978, 1-4, págs. 241 a 254.

caracteriza todas sus obras, esta tesis es difícil de aceptar. Cuesta imaginar que el propio Spinoza no hubiera reparado en estas contradicciones. Por tanto, hay que intentar explicarlas y averiguar si existe una coherencia subyacente más profunda. En otras palabras: ¿se trata de contradicciones reales o aparentes? ¿Es o no Spinoza un defensor consecuente de la libertad burguesa y de la libertad de los ciudadanos y del individuo burgués?

Por lo que conozco, hasta ahora ha habido dos intentos de desentrañar la aparentemente contradictoria relación de Spinoza con la libertad burguesa. El primer intento es una interpretación psicológica. Se basa en la transposición de algunas de sus ideas filosóficas al campo de la teoría política. Dado que, según la *Ética* de Spinoza, la libertad reside en la comprensión racional y el creciente control que el individuo puede adquirir sobre las pasiones egoístas que impulsan sus acciones elementales, la libertad es una función de la racionalidad individual, el esfuerzo individual y la inteligencia personal. Esto significa que la libertad es un don reservado a una élite intelectual (Spinoza, 1922: 242, 274, 275). Por definición, las amplias masas, sujetas a pasiones primitivas, no serían libres (Spinoza, 1951: 289). Según su filosofía, esencialmente pesimista e incluso misantrópica, Spinoza no podría haber defendido consistentemente la concepción optimista y burguesa de la libertad. Algunos escritores concluyen que Spinoza no fue en absoluto un pensador liberal (Vernière, 1954: 681).

Contra esta interpretación de las convicciones filosóficas y políticas de Spinoza pueden encontrarse numerosas afirmaciones del propio gran pensador que no dejan la menor duda sobre la orientación general de sus convicciones políticas. Spinoza dice directamente que el verdadero propósito del Estado es la libertad para todos. Un Estado todopoderoso se apoya únicamente en el miedo, y la persona gobernada por el miedo no puede ser gobernada por la razón (Spinoza, 1951: 313). Así pues, el mejor Estado debe apoyarse en una multitud libre (Spinoza, 1951). Definir a Spinoza, que expresó tales opiniones revolucionarias más de un siglo antes de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, como un *elitista* que despreció la democracia no hace más que aumentar la contradicción en lugar de resolverla. Lejos de seguir los pasos de Hobbes como admirador de una autoridad estatal absoluta, Spinoza da un paso gigantesco hacia la proclamación de los derechos de los ciudadanos contra el Estado (Spinoza, 1951: 341).

Podríamos describir el segundo intento de resolver la contradicción como historización. Supuestamente, en el *Tractatus Theologico-Politicus*, la concepción de Spinoza sobre el Estado se desarrolla a partir de Hobbes, quien junto con Maquiavelo fue sin duda el punto de partida de la filosofía política de Spino-

za, quien constantemente intentó superarlo **5/**. Sus ideas estaban todavía en proceso de elaboración y finalización, y evolucionando hacia la democracia política. Más tarde vino la conmoción por el asesinato de su amigo, el estadista republicano Johan de Witt **6/**, por una turba feroz. Como resultado, Spinoza habría modificado algunas de sus ideas. Habría pasado a creer que el pueblo no estaba preparado para los derechos políticos. De ahí el tono *neutral*, incluso escéptico, del *Tractatus Politicus*, que supuestamente sería menos democrático, e incluso menos liberal que el *Tractatus Theologico-Politicus*. Esto supondría un paso atrás hacia una especie de realismo maquiaveliano **7/**. A partir de entonces, la pregunta ya no sería: “¿cuál es el mejor régimen político?”, sino “¿cómo puede funcionar cualquier régimen político (monarquía, oligarquía, aristocracia o democracia) de manera estable y sobrevivir? **8/**”.

Esta es la interpretación que en parte se propone en la impresionante obra del profesor Feuer (Feuer, 1958: 150, 151), en nuestra opinión, el mejor estudio hasta la fecha del pensamiento político de Spinoza. Pero se pueden formular objeciones de peso contra esta interpretación. Un análisis textual exhaustivo no permite considerar el *Tractatus Politicus* como un paso atrás en la defensa de las libertades civiles respecto al *Tractatus Theologico-Politicus*. Los dos libros tienen funciones políticas claramente distintas. El *Tractatus Theologico-Politicus* es una obra pragmática, concebida con un objetivo concreto: la defensa de la facción del Estado y el entorno de Johan de Witt contra las fuerzas calvinistas. El *Tractatus Politicus*, por otra parte, tiene un alcance teórico más general, si bien en su producción jugó un papel el intento de encontrar una explicación a la derrota del partido republicano Staatsgezinde en 1672 (Feuer, 1958: 153).

No obstante, no se puede considerar que el *Tractatus Politicus* sea menos liberal o menos democrático que el *Tractatus Theologico-Politicus*. En el *Tractatus Theologico-Politicus* encontramos pasajes que expresan aún un escepticismo más marcado que el que encontramos en el *Tractatus Politicus* sobre la capacidad política de las masas **9/**. Y, como intentaremos demostrar a continuación, el *Tractatus Politicus* contiene un elemento democrático-revolucionario que constituye un paso adelante extraordinariamente importante con respecto al *Tractatus Theologico-Politicus*.

Frente a estos dos intentos, ahora queremos presentar nuestra propia interpretación. Se puede resumir de la siguiente manera: Spinoza fue un defensor consistente y revolucionario de la libertad burguesa. Las aparentes contradicciones entre el principio de libertad y algunas de sus ideas políticas reflejan las limitaciones inevitables y objetivamente inherentes al concepto burgués de la libertad en general, especialmente en los siglos XVII y XVIII.

Para apoyar esta interpretación, presentaremos varias argumentaciones.

En primer lugar, la crítica textual debe considerar las circunstancias políticas prácticas en las que se publicaron las obras políticas de Spinoza. Es cierto que en torno a 1670 la República Holandesa era sin duda el Estado más libre de Europa. Sin embargo, la libertad de expresión pública y de prensa estaba bajo constante presión calvinista y era mucho más limitada que en muchos países occidentales en el siglo XVIII, por no hablar del siglo XX. No debemos olvidar que el *Tractatus Theologico-Politicus* tuvo que ser publicado anónimamente. De ello podemos concluir que, por motivos de seguridad, varios pasajes de ambos tratados fueron escritos, por así decirlo, con cierta retranca. Esto era necesario para proteger de la persecución al autor, a sus amigos políticos y a sus editores. En lugar de interpretarlos literalmente como la opinión de Spinoza, debemos tratar estos pasajes como una formulación irónica.

Madeleine Francès da un buen ejemplo de ello en el párrafo 9 del capítulo III y en el párrafo 6 del capítulo IV del *Tractatus Politicus*, en los que el poder absolutamente ilimitado del Estado se defiende aparentemente con un recurso sofisticado a la ley natural: todo lo que el Estado puede hacer está dentro de sus derechos (Francès, 1958). Esas líneas van seguidas inmediatamente de un pasaje que ha sido interpretado por diferentes personas, entre ellas Emilia Giancotti-Boscherini, como un derecho a la insurrección, un derecho a la revolución:

“Hay que considerar, en tercero y último lugar, que cuanto provoca la indignación en la mayoría de los ciudadanos, es menos propio del derecho de la sociedad. No cabe duda, en efecto, que los hombres tienden por naturaleza a conspirar contra algo cuando les impulsa un mismo miedo o el anhelo de vengar un mismo daño. Y como el derecho de la sociedad se define por el poder conjunto de la multitud, está claro que el poder y el derecho de la sociedad disminuyen en cuanto ella misma da motivos para que muchos conspiren lo mismo” (Spinoza, 1958: 113, 305, 312).

Esto se expresa aún de manera más clara más adelante. Tengamos en cuenta que una proclamación del derecho a la insurrección contra un gobierno al que se opone la mayoría de la población y que no ofrece una vía legal para reemplazarlo solo se afirmaría un siglo después de la redacción del *Tractatus Politicus*, en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América en 1776. ¡Suficiente para hacernos una idea de la audacia de las ideas políticas de Spinoza!

En ocasiones se ha sugerido que tales ideas son solo una extensión de la doctrina del tiranicidio, que había formado parte de la teoría política desde la an-

tigüedad y que durante las guerras de religión del siglo XVI, en particular tras la Noche de San Bartolomé **10**/, fue elaborada con particular agudeza por los hugonotes franceses (cf. el famoso *De Vindiciae contra tyrannos* de 1579).

En nuestra opinión, esto subestima el progreso radical que representa la filosofía política de Spinoza. Mientras que la doctrina de la rebelión legítima contra los tiranos se sigue derivando directamente de una disposición de la soberanía del rey (que se declara limitada), la legitimidad de la revolución de Spinoza se basa en una doctrina de la esencia del Estado como servicio al bienestar de sus ciudadanos. Cuando ya no cumple esa función, los ciudadanos tienen derecho a rebelarse.

Es fácil demostrar que esta legitimación teórica de la revolución burguesa es producto de la experiencia histórica de revoluciones concretas y reales: la holandesa y la inglesa. Si bien Spinoza, al igual que Hobbes, es escéptico sobre el resultado final de las revoluciones (ambos escribían tras la victoria provisional de la contrarrevolución en Inglaterra), no saca la misma conclusión que Hobbes, que afirmaría que todas ellas son necesariamente ilegítimas.

En segundo lugar, debemos abordar la limitación histórica general de la concepción burguesa de la libertad. Su libertad civil-parlamentaria era ante todo la libertad para el propietario, el contribuyente, de tener voz en los gastos del Estado pagados con los impuestos. Por lo tanto, este principio de libertad (la libertad de la propiedad privada) no era en absoluto contrario a excluir a los desposeídos y dependientes del derecho de voto. De no hacerlo, existía el peligro de que los que no pagaban impuestos impusieran cada vez más gastos estatales a los que sí los pagaban. Este argumento fue defendido por los liberales dogmáticos hasta finales del siglo XIX, y puede encontrarse en prácticamente todos los grandes pensadores burgueses del siglo XVIII y principios del XIX, desde Locke y Montesquieu hasta Voltaire y Kant (Locke, 1689; Kant, 1793). No es de extrañar que un siglo antes Spinoza tampoco estuviera a favor del sufragio universal sin restricciones y excluyera explícitamente a las mujeres y a los asalariados del derecho de voto en una comunidad democrática (Spinoza, 1958: 319).

De paso, quiero subrayar que el contexto histórico-lingüístico hace insostenible la traducción de *servos* por *esclavos* en la famosa versión inglesa de Eleves. Nuestro colega Préposiet sugiere que *servos* podría ser entendido como sirvientes personales, pero dado el contexto esto tampoco se sostiene (Préposiet, 1967). Pieter de la Court, aliado político de Spinoza, usa la palabra *servos* para referirse a los sirvientes entendidos como asalariados, es decir, todos aquellos

que trabajan para otros, también en la producción. En su *Aanwijzing* dice que siempre hay que favorecer “a los amos por encima de los siervos” (De la Court, p. 40) **11/**. La condena de los pensamientos rebeldes en el *Tractatus Politico-Theologicus* se justifica abiertamente a la manera burguesa cuando Spinoza dice que es inaceptable no cumplir las promesas. La palabra *promesas* puede ser interpretada aquí en un sentido amplio, significando *obligaciones y contratos*, incluyendo letras de cambio (Raszjumovski, 1927: 2-3).

La forma en que Spinoza elabora y transforma la doctrina de Hobbes sobre el origen contractual del Estado es una notable confirmación de su actitud democrática casi clásica-burguesa. Hobbes habla de la transferencia de los derechos personales al Estado, para escapar de los horrores del *estado natural* o lo que en términos marxistas llamaríamos sociedad sin clases. Esta transferencia original implica la alienación de los derechos personales. No es necesario insistir en el carácter puramente burgués del propio concepto de contrato social, que es una generalización apenas disimulada de lo que ocurre en el mercado entre los propietarios de mercancías.

Sin embargo, con Spinoza el argumento se va refinando y haciendo más democrático. El ciudadano individual, en efecto, renuncia a los derechos de la comunidad. Pero lo hace no solo para escapar de los temores que supuestamente le gobernaban en el estado natural, sino también para acabar con la inseguridad que le impide obtener ciertos derechos y beneficios subsidiarios. Entre ellos, Spinoza incluye explícitamente la propiedad privada, que solo puede garantizarse después de la aparición del gobierno, el derecho y la justicia, ya que antes, en el estado de naturaleza, prevalecía la propiedad comunal **12/**. Así pues, desde el punto de vista de la burguesía, no solo se produce una alienación del completo poder original del individuo por parte del Estado; con Spinoza el contrato social se convierte en un verdadero contrato, un *quid pro quo*. El propietario de la mercancía acepta una restricción parcial de su libertad personal por parte del Estado burgués, porque este crea las garantías legales para el respeto de los acuerdos comerciales. Y al introducir un sistema monetario unitario, un sistema aduanero, un sistema fiscal, un sistema de derecho civil, el desarrollo de la circulación y la producción de mercancías, etc., se facilita enormemente la consolidación de la propiedad privada. Esta es la síntesis teórica y filosófica del balance histórico de una lucha secular de la burguesía con el poder estatal precapitalista y en torno a él. Ni siquiera J.-J. Rousseau formulará estos asuntos de forma tan clara desde un punto de vista puramente burgués.

Y como los intereses privados están en última instancia en la base del contrato social en todo el *Tractatus Politicus* (a pesar de algunas cláusulas que sugieren

lo contrario), el gobierno soberano de la comunidad sigue siendo soberano solo en función de la voluntad de reconocerlo como tal por parte de los ciudadanos (Spinoza, 1958: 297). Si se rompe el *quid pro quo*, entonces el contrato se anula en la práctica y volvemos a una verdadera guerra civil:

“No cabe duda que los contratos o leyes, por los que la multitud transfiere su derecho a un consejo o a un hombre, deben ser violados cuando el bien común así lo exige. Pero emitir un juicio al respecto, es decir, sobre si el bien común aconseja o no violarlos, no es un derecho que incumba a ningún particular, sino solo a quien detenta el poder supremo (...). Así pues, según el derecho civil, solo quien detenta tal poder es el intérprete de esas leyes. A ello se añade que ningún particular puede, con derecho, castigar su infracción; por tanto, tampoco obligan realmente a quien detenta el poder. Pero si esas leyes son de tal índole que no puedan ser infringidas sin que con ello se debilite la fortaleza de la sociedad, es decir, sin que el miedo de la mayor parte de los ciudadanos se transforme en indignación, la sociedad se disuelve automáticamente y caduca el contrato. Este no se defiende, pues, por el derecho civil, sino por el derecho de guerra. Por consiguiente, quien detenta el poder está obligado a cumplir las condiciones de dicho contrato, por lo mismo que el hombre en el estado natural tiene que guardarse, para no ser su propio enemigo, de darse muerte a sí mismo” (Spinoza, 1958: 124-125).

Felipe II de España, Carlos I de Inglaterra, Jorge III de Inglaterra, Luis XVI de Francia y el zar Nicolás II de Rusia pagaron un alto precio por su propia incomprensión (y la de la clase social que encarnaban) de la sencilla pero profunda verdad que Spinoza sintetiza ingeniosamente. Aquí Spinoza anticipa de manera brillante una teoría general de las revoluciones políticas.

En tercer lugar, no podemos ignorar la etapa específica de desarrollo en que se encontraba la burguesía emergente en la época de Spinoza. La burguesía de la segunda mitad del siglo XVII no es todavía la burguesía triunfante de la segunda mitad del siglo XVIII y del siglo XIX, que sentiría un optimismo sin límites por las leyes del mercado, la libertad económica y el liberalismo del *laissez-faire*. En la época de Spinoza, la burguesía era todavía débil y preindustrial y aún luchaba por la hegemonía económica. Su centro de gravedad seguía siendo el comercio internacional y la banca. Esta burguesía emergente todavía tenía que proteger la libertad económica del comercio como si fuera una semilla frágil.

Esta burguesía se enfrenta a una masa popular que no está todavía constituida por el proletariado moderno, ni siquiera por un medio proletariado de artesanos y asalariados ocasionales (los famosos *bras nus* de la Revolución

francesa **13/**). Las masas populares de las ciudades holandesas de la segunda mitad del siglo XVII estaban formadas por una mayoría de pequeños artesanos independientes, pescadores y vendedores ambulantes, seguidos por una minoría de pobres indigentes que vivían de la limosna de la iglesia calvinista. Los *servientes*, es decir, los asalariados, eran solo el tercer grupo más grande. Los intereses socioeconómicos y políticos de esta masa popular en general no tenían nada en común con los de la burguesía de las finanzas y el comercio, y menos aún con los de los armadores que forman la transición entre el trabajo artesanal y la manufactura. Al contrario, esta masa era conservadora, proteccionista y monopolista.

Los artesanos calvinistas monopolistas y pequeñoburgueses apenas habían superado la Edad Media y hasta cierto punto compartían intereses materiales con la monopolista Compañía Holandesa de las Indias Orientales y los grandes terratenientes que la apoyaban. El hecho de que estas fuerzas se aliaran contra la facción del Estado de la burguesía primitiva no fue en absoluto el resultado de un malentendido o una estupidez, como muchos autores afirman equivocadamente.

A diferencia de la Revolución francesa o de las revoluciones de 1830 y 1848, una alianza entre la burguesía liberal y la mayoría de las masas populares, aunque fuera pasajera, se topaba con un obstáculo insuperable: la falta de madurez de las relaciones socioeconómicas. De ahí la rápida derrota del bando apoyado por Spinoza, la facción del Estado. Esto explica el escepticismo de Spinoza respecto a la libertad política de las masas populares, un escepticismo que se corresponde con las relaciones de poder sociopolíticas concretas de su época.

Spinoza, como partidario de la libertad civil en general, proclama audazmente que una comunidad de ciudadanos libres es la única razonable y, por lo tanto, la mejor de las comunidades. Spinoza, como defensor de los intereses burgueses de su época, añade que hay que ser cauteloso y escéptico sobre las consecuencias prácticas de la libertad política para las amplias masas, *hic et nunc*.

Pero si se comparan las secciones dedicadas en el *Tractatus Politicus* a las inevitables luchas y levantamientos civiles en el marco de las relaciones democráticas con los pasajes análogos de *El contrato social* de J.-J. Rousseau (escrito un siglo más tarde en condiciones mucho más favorables que en 1672 para la burguesía y, por ello, para la libertad burguesa), se reconoce cuánto más audaces y radicales eran las ideas políticas de Spinoza que las de las grandes mentes de la Ilustración francesa. No fue hasta la Revolución francesa, cuando los revolucionarios entraron en escena en la propia revolución, cuando se plantearía una posición más radical.

TRACTATUS POLITICUS:

“La experiencia, sin embargo, parece enseñar que (...) ninguno ha durado menos que los Estados populares o democráticos, y en ninguno se han producido tantas sediciones. Claro que, si hay que llamar paz a la esclavitud, a la barbarie y a la soledad, nada hay más mísero para los hombres que la paz. Pues es evidente que suelen surgir discusiones más frecuentes y ásperas entre padres e hijos que entre señores y esclavos. Mas no por eso interesa al régimen familiar cambiar el derecho paterno en dominio y tener a los hijos por esclavos” (Spinoza, 1958: 311-312).

EL CONTRATO SOCIAL:

“No hay gobierno tan expuesto a las guerras civiles y a las agitaciones interiores como el democrático o popular, porque no hay ninguno que tienda con tanto ímpetu y con tanta frecuencia a mudar de forma, ni que exija más vigilancia y valor para ser mantenido en la suya. (...) Si existiese un pueblo de dioses, sin duda se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres” (Rousseau, 2004).

Hay un último aspecto importante de la consistente acción de Spinoza a favor de la libertad burguesa y es el más sorprendente. En la historia de la lucha de clases ideológica entre la burguesía y las clases no burguesas precapitalistas, el principio de libertad tiene un papel estratégicamente central, pero a la vez ambiguo. La lucha de la burguesía por los derechos humanos es una lucha que ha beneficiado a toda la humanidad. El movimiento obrero moderno quiere preservar y desarrollar esta herencia positiva de la Ilustración y de las grandes revoluciones democrático-burguesas, tanto más cuando la burguesía decadente la pisotea cada vez más **14/**.

Pero la libertad económica, en última instancia la fuerza motriz de la cruzada burguesa, es siempre una libertad que beneficia solo a una minoría. La libertad de empresa se convierte necesariamente en libertad de explotación. El proletariado es una clase *libre* en comparación con los siervos, pero también está *libre* de medios de subsistencia, separado de los medios de vida y de producción. La libertad económica de la burguesía no puede funcionar sin la coacción económica que obliga a los asalariados a vender su fuerza de trabajo.

La *extrema izquierda* del humanismo burgués de los siglos XVI, XVII y XVIII tan solo albergó unos pocos espíritus valientes que tenían, si no una clara

conciencia, al menos una intuición de esta ambigüedad propia del principio burgués de la libertad. Esta categoría incluye en primer lugar a los primeros socialistas utópicos, el inglés Tomás Moro, el italiano Campanella y el francés Morelly. También incluye al gran revolucionario alemán Thomas Münzer. Y entre ellos se encuentra Baruch Spinoza.

La ambigüedad del principio burgués de la libertad resulta de la doble función de la propiedad privada, de la riqueza privada. La propiedad privada libera a sus dueños, pero al mismo tiempo condena a un creciente número de ciudadanos libres a convertirse en no dueños, es decir, a ser económicamente dependientes y no libres. Spinoza no era economista y su actitud hacia la propiedad parece haberse inspirado en motivos éticos y filosóficos. Sin embargo, opinaba que la propiedad es adictiva porque promueve nuestras pasiones y egoísmo, y en cambio obstaculiza el control de los mismos por la razón (Spinoza, 1922: 149, 241). Esto nos parece que corresponde bastante a la realidad.

La biografía de Spinoza es fundamental para completar nuestra semblanza. Era un mercader, que en un momento dado dejó de lado su fortuna y las grandes expectativas de aumentar su riqueza. Era una persona muy distinta de personajes como Huyghens, Locke y Voltaire, que se hicieron ricos y eran capitalistas no solo en lo teórico. Spinoza ganaba un salario modesto como artesano pulidor de lentes ópticos. Se retiró a una comunidad menonita en Leiden. Esta comunidad había heredado de sus predecesores, los anabaptistas, una parte de su credo comunista, aunque habían reemplazado la agitación revolucionaria de los anabaptistas por una retirada quietista de toda actividad política (Feuer, 1958: 42-3, 45, 56,58).

Incluso cuando Spinoza abandona esa comunidad y se va a La Haya, donde se encuentra en los círculos de amigos políticos ricos, permanece fiel a su modesta forma de vida **15/**. Nunca pierde su actitud crítica hacia Johan de Witt (Spinoza, 1958: 367, 383-4). Es demasiado realista para convertirse en socialista en una época en la que las condiciones socioeconómicas no estaban maduras. Pero es demasiado crítico con la burguesía como para negar los problemas sociales creados por la libertad burguesa. De ahí su sorprendente propuesta (doscientos años antes de la primera legislación social) de que el Estado se ocupe de los pobres (Spinoza, 1958: 207). No se trata solo de una maniobra política destinada a reducir la influencia del calvinismo. Son también propuestas que contradicen el interés de clase fundamental de la burguesía. Aquí hemos llegado al límite exterior de la libertad burguesa, cuando en su máxima coherencia comienza a dejar atrás a la propia burguesía y al capitalismo. Y en esa frontera, ¡nos encontramos con nuestro gran pensador!

¡Baruch Spinoza fue uno de los pensadores más audaces y revolucionarios de todos los tiempos!

NOTAS

1/ Spinoza es el primer pensador político que secularizó el Estado y la política, separándolos de la religión. Entre otras fuentes, ver Jean Préposiet (1967: 136-7) *Spinoza et la liberté des hommes*.

2/ Spinoza subraya en el *Tractatus Theologico-Politicus* (p. 262) que el régimen democrático es superior.

3/ Véase la introducción de Gebhardt a la edición alemana del *Tractatus Theologico-Politicus* (Leiden, 1925: pág. 21). Véase también Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, París, 1954.

4/ Véase también el pasaje del *Tractatus Theologico-Politicus* en el que se condena la afirmación de pensamientos rebeldes (op. cit., 262). Esto se repite en el *Tractatus Politicus* (op. cit., 326). También se afirma que incluso las instrucciones injustas del Estado deben aplicarse (op. cit., 302-3).

5/ Por ejemplo, la doctrina del *estado de naturaleza* original o la doctrina del deber de obedecer al Estado.

6/ Johan de Witt (1625-72) fue una importante figura política de la República Holandesa en un período en el que el capitalismo mercantil la convirtió en una potencia internacional. De Witt fue un líder de la *facción del Estado*, la corriente republicana de la élite mercantil que favorecía el traspaso de poder del gobierno central al regente, los prominentes capitalistas mercantilistas. Sus oponentes eran los Oranges, partidarios de los príncipes de Orange y de la Casa de Orange-Nassau. La creencia reproducida por Mandel de que Spinoza y Johan de Witt se conocieron fue una idea extendida durante mucho tiempo, pero ha sido desmentida: Cf. Herbert Harvey Rowen, *John de Witt, Grand pensionary of Holland, 1625-1672*, Princeton University Press, 1978, p. 410 (nde).

7/ Véase, por ejemplo, la introducción al *Tractatus Politicus*, op. cit., p. 289. Se trata de un malentendido sobre el método de Spinoza. El estudio de las condiciones políticas existentes es el punto de partida para su estudio científico, que no busca en absoluto dar por buenas esas condiciones. Spinoza quiere comprender las condiciones sociopolíticas para poder transformarlas hacia el

objetivo de una libertad racional para la población. Este método contiene un germen de la esencia de las famosas tesis sobre Feuerbach de Marx.

8/ *Tractatus Politicus*, op. cit., p. 360. Véase Paul Vernière, op. cit., pp. 684-687. La constitución redactada por Sieyès supuestamente se inspiró en esta parte del *Tractatus*. Véase George Pariset, “Sieyès et Spinoza”, *Revue de Synthèse historique*, vol. XII, 1906.

9/ Por ejemplo, *Tractatus Theologico-Politicus*, op. cit., fin de la introducción.

10Matanza de cristianos protestantes (hugonotes) por parte de católicos durante las guerras de religión de Francia. La masacre empezó en agosto de 1572 en París y se prolongó varios meses; las estimaciones de muertos se sitúan entre los 5.000 y 30.000 (n.d.t.).

11/ Véase también su *Aanwijzing der heilsame politieke gronden en maximen van de Republiek van Holland en West-Friesland* (1669). Recientemente, un debate similar tuvo lugar sobre el significado de la palabra sirviente en los escritos de los niveladores durante la revolución inglesa. Aquí también se trata de la negación del derecho de voto a este grupo. C.B. Macpherson (“The Political Theory of Possessive Individualism”, p. 107, y “Servants and Labourers in 17th Century England”, en *Democratic Theory Essays in Retrieval*, Oxford, 1973) aboga por una interpretación de sirvientes que incluya a todos los trabajadores asalariados. Peter Laslett (“Market Society and Political Theory”, en *Historical Journal*, vol. 7, n° 1, 1964) dice que *sirviente* solo incluye a los empleados domésticos en esta categoría.

12/ Para Hobbes la paz significa solo “la ley y el orden”, lo opuesto a los disturbios. Pero para Spinoza, una “paz” fundada en la esclavitud y la tiranía es peor que el descontento. El subtítulo del *Tractatus Politicus* lo describe como un tratado que pretende demostrar cómo evitar la tiranía y asegurar la paz y la libertad del ciudadano (op. cit., p. 279).

13/ Un estudio notable del proletariado y del semiproletariado en la Revolución Francesa es el libro de Daniel Guérin *Bourgeois et bras nus, 1793-1795*.

14/ Spinoza asume una oposición fuerte contra la tortura, cfr. *Tractatus Politicus*, p. 324.

15/ Por ejemplo, J. Podenfoord (La Haya, 1697), “Con sus ideas de comunismo, trata de desviar de la buena vida a los hombres y a los jóvenes” (citado en Feuer, op. cit., pp. 55, 273).

REFERENCIAS

- De la Court, Pieter (1662). *Interest van Holland, ofte gronden van Hollands-Welvaren*. Ámsterdam: Van der Graft.
- Feuer, L.S. (1958) *Spinoza and the ascent of liberalism*, Boston: Beacon Press.
- Francès, Madeleine (1958) “La liberté politique selon Spinoza”, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 3, 203, julio-septiembre.
- Guérin, Daniel (2013) *Bourgeois et bras nus, 1793-1795*, París: Libertalia.
- Coker, Francis W. (1948) *Readings, Political Philosophy*, edición revisada y ampliada, Nueva York: MacMillan.
- Kant, Immanuel (2006) *Teoría y práctica*, Madrid: Tecnos.
- Locke, John (2014) *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*, Madrid: Alianza.
- Préposiet, Jean (1967) *Spinoza et la liberté des hommes*, París: NRF, Gallimard.
- Raszjumovski, J.P. (1927) “Spinoza und der Staat”, en *Unter dem Banner des Marxismus*, Leipzig: Felix Meiner Verlag.
- Rousseau, J.-J. (2004) *El contrato social*, Madrid: Itsmo.
- Spinoza, Baruch (1951) *Tractatus Theologico-Politicus y Tractatus Politicus en The Chief Works of Benedict de Spinoza* (introducción y traducción de R.H.M. Elmes), Nueva York: Dover.
- (1922) *Ethik*, traducción alemana de Otto Raensch, Leipzig: Felix Meiner Verlag
- Vernière, Paul (1954) *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, París: PUF.