

HERMENÉUTICA Y PLURALISMO SUBJETIVO EL FUNDAMENTO DE LA LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO DE SPINOZA

Víctor Manuel Pineda
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

1. Las fuentes de las libertades subjetivas

En las páginas más notables del pensamiento spinoziano concurren diversos grados y concepciones de la libertad. Estas nociones siempre fueron vinculadas por Spinoza a la diversidad de técnicas intelectuales que posee el entendimiento humano para formarse percepciones de las cosas: lo mismo podían ser referidas a la constitución imaginaria de la subjetividad, esto es, al error y a las ficciones más delirantes, que a la potencia que el alma posee para ser fuente activa de todas sus ideas.¹ Un nivel de la libertad se asume como una reivindicación racional de ésta e, incluso, es concebida en el marco de las aspiraciones más vehementes de su pensamiento, el de la construcción de una libertad surgida en el marco de la ciudad constituida en función de valores superiores. Hay, asimismo, otro plano de la libertad que no está vinculado con la racionalidad sino con la aspiración a ejercerla desde el reconocimiento de la divergencia de los “modos de pensamiento” que posee una comunidad: se trata de una defensa de la libertad que asume que los principios sobre los cuales se debe edificar una sociedad es la aceptación del disenso en los afectos y que exige que la inmunidad del juicio sea la garantía más sagrada de las libertades. Los argumentos spinozianos a favor de la libertad son igualmente sagaces cuando explica una condición en la que ella no coincide todavía con la virtud. Reclama los derechos a la libertad incluso para defender la pobreza intelectual de los espíritus menos nobles: los supersticiosos. El terreno en el que se dan las disputas sobre la subjetividad se expresa en las diferentes narraciones que existen sobre la idea de Dios: la de los profetas y la de los

filósofos, la que surge de la teología revelada y la del saber constituido en el recinto de la razón.

Spinoza estableció este alegato a favor de la libertad a partir del supuesto de que todas las representaciones, racionales o imaginarias, se generan desde la relación de los hombres con la idea de Dios. Las formas de esta relación asumen particularidades que estudió a lo largo de toda su obra; en efecto, podemos encontrar una consistente reflexión acerca de todos los géneros de elaboración racional, imaginaria, simbólica y, en el contexto de sus tratados políticos, las consecuencias que ésta tiene en su emplazamiento social. Su *Ética* se puede explicar como dirigida a la generación de una idea racional de Dios;² toda esta obra concierta sus recursos más persuasivos hacia la concepción de una filosofía teocéntrica, pero apartada de los artículos más dogmáticos de la revelación. Entre la libertad que nos ha sido conferida por la naturaleza y la libertad que se conquista a través del poder reformador de la idea de Dios, existe un vasto mundo de ideas, de afectos, de pasiones y de interpretaciones; esa multitud de ideas que se despliegan en el seno de la vida social requieren ser reconocidas en su diversidad y, sobre todo, en el reconocimiento de los límites naturales de la autoridad para guiarlas en este o aquel sentido.

La clave en la que Spinoza comprende la representación de Dios en el plano político le impuso la necesidad de exponer esta cuestión en un registro distinto al que ofrece en su *Ética*: pretende estudiar los mecanismos imaginarios que asume la idea de Dios en la trama que forma a la ciudad. Es de suma importancia subrayar el hecho de que Spinoza contrae dos posturas divergentes en razón a los propósitos a los que pretende asistir; la *Ética* es un libro que se despliega sobre la construcción de una idea adecuada de Dios y plantea la cuestión del conocimiento como una guía para señalar el camino de la conversión intelectual de los hombres guiados por la luz de la razón. El *Tratado teológico-político* y el *Tratado político* asumirían una visión impuesta por la necesidad de pensar la naturaleza de las circunstancias y los acontecimientos ocurridos en el dominio de la vida colectiva. La idea de Dios genera, para este filósofo, convergencias y divergencias, articula y disuelve relaciones sociales, aporta argucias a favor de la guerra y sirve a la reconciliación, envuelve a la superstición y a la lucidez. Sin embargo, la cuestión no es que todos los hombres tiendan a poseer una idea de Dios sino cuál es el dominio a partir del cual

se forjan esta idea. Entre el Dios del ágora y el Dios surgido desde los más agudos instrumentos de la razón hay una diferencia de grado y no una de naturaleza: esa diferencia la aporta el origen desde el que se derivan uno y otro y los planos intelectuales a los que corresponden: la imaginación y la razón.³ Un filósofo como Spinoza parte del supuesto de que la razón posee un papel que tiende a constituir lazos humanos nacidos de la virtud y, al mismo tiempo, formula toda clase de críticas a la imaginación que disuelve los nudos de la concordia, la solidaridad y la generosidad. No formuló sus votos filosóficos solamente en función de que la razón aportara los verdaderos lazos de amistad entre los hombres; lo hizo desde una convicción más profunda: su exigencia de que la vida social no se redujera a la mera congregación de los hombres sino que avanzara esta alianza hacia la conquista de la libertad.

¿Hay una especie de distinción spinoziana por la que se explique a Dios como una especie de *idola fori* y la irrupción de un Dios concebido desde los entramados conceptuales más sólidos de la filosofía?⁴ Asumimos de entrada que la filosofía de Spinoza se expone en dos planos: uno de ellos aspira a construir una filosofía perenne y sujeta a las propensiones eternas de la razón; la otra perspectiva parece inclinada a interrogar a las cosas más seculares que le ocurren al hombre común y corriente: se propone formular un alegato a favor de la libertad de los hombres de razón y reivindica el derecho de todos los individuos a profesar sus propias creencias en un marco de pluralismo subjetivo. La libertad ejercida en el horizonte multitudinario de la ciudad, la de la realización de la plena naturaleza de los individuos, se despliega originariamente a partir de la interpretación autónoma de éstos sobre las Escrituras. A partir de esta neutralización de toda autoridad en materia de interpretación, es decir, de la coincidencia entre poder y religión, Spinoza franquea uno de los capítulos más decisivos en la edificación de la modernidad: el sentido de la libertad se abre paso a partir del reconocimiento de la soberanía del individuo sobre sus creencias e ideas. Los escritos políticos spinozianos están consagrados a romper con el ejercicio más dogmático y autoritario de la interpretación de los textos sagrados; demandan que todo ejercicio hermenéutico repose sobre una libertad que el individuo posee originariamente, la de juzgar en función de su propia constitución intelectual, al margen de algo que la ciudad no puede ni debe de arrogarse: el derecho natural al discernimiento autónomo.

2. La falsa y la verdadera religión

Una de las impugnaciones más persistentes que formula Spinoza se dirige en contra de la superstición. No se limita a denunciar los estragos que provoca en el orden de la vida social; se impone la tarea de comprender el *modus operandi* de todas las representaciones imaginarias que se forma todo hombre que ignora la verdadera causa de las cosas. La ignorancia y la superstición se instalan ahí donde no puede atribuírsele a un acontecimiento o a una cosa una explicación causal. Las motivaciones de la *Ética* y los tratados que le preceden, están inspirados por un celo intenso e infatigable: exhibir las causas de los delirios de la imaginación. Spinoza se impone la tarea de comprender adecuadamente cómo se forman las ideas más ilusorias con la misma minuciosidad con la que exhibe la estirpe de las ideas adecuadas. Quiere combatir a la imaginación conociéndola en sus entrañas más abismales. Un discurso reformador como el que ostenta Spinoza, empieza por hacer un reconocimiento del terreno sobre el cual pretende desplegar la acción de reconversión intelectual de la humanidad; asume, en cierto sentido, que todo intento de reforma social es banal si no se articula con la necesidad de explicar los orígenes de un tipo de subjetividad sometida al despotismo de la ignorancia.

¿Cuáles son los resortes que impulsan a la superstición a sus más enérgicos trances? El deseo es uno de los elementos constitutivos que están implicados en la generación de la superstición. Spinoza le atribuye al deseo un poder tal que, a partir de él, se derivan una multitud de acontecimientos que expresan todas las inclinaciones que abaten al hombre en diversas direcciones. Una explicación común a la *Ética* y al *Tratado teológico-político* consiste en asignarle a dos pasiones derivadas del deseo todos los motivos por los cuales el hombre puede generar las más diversas formas de culto al absurdo: el miedo y la esperanza: “[...] y de aquí han surgido las supersticiones, cuyos conflictos sufren en todas partes los hombres. No creo, por lo demás, que merezca la pena mostrar aquí que las fluctuaciones del ánimo que nacen de la esperanza y del miedo, ya que de la sola definición de estos afectos se sigue que no se da esperanza sin miedo ni miedo sin esperanza (como explicaremos más ampliamente en su lugar); y porque, además, en la medida en que esperamos o tenemos algo, lo amamos u odiamos”.⁵ Por su parte, las primeras palabras del

Tratado teológico-político arrancan con la misma determinación a criticar los orígenes de la superstición: “Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición”.⁶ Ahora bien, estas formulaciones tienen un blanco específico: la imagen puramente exterior de Dios que se traduce en una fuente de concepciones distorsionadas sobre su naturaleza. Los enclaves desde los que se propone estudiar la imagen externa de las religiones tradicionales son los cultos y las ceremonias instituidas por los regímenes teocráticos a los que aluden las historias bíblicas; pero en esta reconstrucción de las circunstancias histórico-hermenéuticas de la Biblia no encuentra un mero propósito erudito. Las formas de la idolatría y de superstición que estudia, están sometidas a la exigencia de exponer todas aquellas prácticas que han creado los prejuicios que limitan las libertades subjetivas en la nascente modernidad.⁷ La hermenéutica spinoziana no sólo asume una función crítica desde la cual se destruye el *continuum* entre poder y fe: se despliega desde la necesidad de explicar a la libertad en sus orígenes más impuros pero igualmente más incontestables; interpretar es un derecho que no se puede declinar a favor de la autoridad. Eso vale tanto para el filósofo que se propone la libre indagación como para el ignorante que imagina la naturaleza de las cosas.

El filósofo de Amsterdam está lejos de pretender que las religiones desaparezcan del mapa de los afectos humanos; en todo caso, su tentativa está orientada a despojar a las religiones de la superstición, pues una crítica ilustrada de éstas no consiste en suplantárselas sino, inicialmente, depuradas de toda aquella mitología que justifique el terror y la servidumbre arraigados en el mundo social. La distinción entre la falsa y la verdadera religión es uno de los medios que formula para este propósito; a lo largo de toda su obra está presente este eje, si bien bajo diversas formulaciones. La *Ética* ataca el tema de la diferencia entre una imagen exterior y una idea adecuada sobre Dios; parte de una teoría del conocimiento que se propone formular las normas que sirven para reconocer los géneros de conocimiento que son adecuados o inadecuados en relación a la representación de Dios. Por su parte, los tratados políticos la construyen en función de la idea de la falsa y la verdadera religión; la necesidad explicativa que se encuentra en la formulación de esta última distinción consiste en que Spinoza no desestima el valor de la religión, a condición de que se encuentre

asociada a la filosofía y no a las supersticiones. La superación de la superstición es obra de la filosofía, pero este desplazamiento del intelecto hacia una verdadera religión no consiste en el abandono de los valores, como la generosidad y la animosidad, sino en sustituir la virtud interna por las afecciones funestas como el temor y la esperanza. La cuestión conduce, asimismo, a establecer cuál es *la religión de la libertad* y cuál es la religión que está al servicio de la servidumbre y de los prejuicios. Mientras que el contenido de la profecía tiende a refugiarse en el misterio, en la revelación y los signos, Spinoza emplaza a la razón en el lugar más visible: sus actividades se despliegan a la vista de todos, lejos del velo de los poderes carismáticos; no la concibe como una visión privilegiada sino como una esfera a la que todo hombre puede acceder. Lo abierto y lo cerrado de una y otra las vuelven irreconciliables, pues la obligación de exhibir argumentos que puedan ser contrastados por todos se opone a la pretensión de iluminación de la profecía y el espacio en el que irrumpe: el privilegio de la revelación se da en la “intimidad del diálogo con Dios”.

Es patente que la religión de la libertad es la que surge de los ámbitos de la razón. Sin embargo, el camino hacia la libertad virtuosa, que implica la conversión del intelecto a la “verdadera” religión, tiene una implicación aparentemente paradójica, a saber, que parece defender los derechos que tienen todos aquellos que no han conquistado los frutos de la razón. En efecto, la construcción de la *libertad general* consiste, simultáneamente, en una limitación de la influencia de los prejuicios y en una liberación de la razón, pero, no en menor medida, también ampara los derechos que poseen todos aquellos que no reconocen ninguna autoridad en materia religiosa, salvo la que les suministra su propio juicio: “[...] Llego a la conclusión, ya antes formulada: que hay que *dejar a todo mundo en libertad de opinión y la potestad de interpretar los fundamentos de la fe según su juicio* (subrayado nuestro), y que sólo por las obras se debe de juzgar la fe según su juicio, y que sólo por las obras se debe de juzgar si la fe de cada uno es sincera o impía. De este modo, todos podrán obedecer a Dios con libertad y sinceridad, y sólo la justicia y la caridad merecerá la estima de todos”.⁸ No se debe comprender a Spinoza como movido por una especie de culto intransigente a la libertad virtuosa, la de los hombres prudentes; la defensa de las libertades hermenéuticas vale para los que hacen una interpretación libre de los libros sagrados como para todos aquellos que

pueden exhibir sus contrasentidos. Tanto las hermenéuticas hegemónicas como las que se derivan de los actos particulares de interpretación responden a la misma pasión: considerar que sus pretensiones son legítimas. Al proponer que los individuos sean los legítimos intérpretes de su relación con Dios, Spinoza desplaza del centro de la interpretación al principio de autoridad. No se trata, sin embargo, de una abdicación del pensamiento spinoziano a construir un mundo dirigido en función de la virtud y de la razón; se trata, más bien, de una defensa de la libertad que, no habiendo nacido de la virtud, precisa de ser justificada desde las pasiones y la subjetividad. Este momento por el que la libertad subjetiva parece superior frente a la razón se plantea como una etapa transitoria para la ciudad; incluso se puede decir que esta tesis refuerza con mayor vehemencia el alegato spinoziano a favor de la libertad: *si las pasiones justifican imperiosamente a la libertad, con mayor determinación lo pueden hacer la virtud y la razón.*

3. La lógica de la ilusión

Resulta clave, para la interpretación de los tratados políticos de Spinoza, puntualizar la perspectiva desde la que se propone interpretar a los libros sagrados. No proyecta encontrar en ellos misterios y claves para la interpretación de la presencia de Dios en el mundo. La búsqueda del contenido interior de la religión lo arroja indefectiblemente a exhibir como los verdaderos fundamentos de ésta a la práctica de la caridad y de la justicia. Decir que la enseñanza de los libros sagrados se reduce a cuestiones de tipo práctico, implica admitir que todas las cuestiones reveladas no forman parte del orden de las verdades eternas, sino de la confusión derivada del delirio profético. Por momentos, Spinoza parece asumir abiertamente que, para poseer virtudes, no se requiere de la revelación; que para contener a las pasiones no basta el poder de la religión. Incluso llega a afirmar que las religiones son una fuente pródiga de éstas: producen más pasiones de las que revocan. Sin embargo, esta perspectiva hermenéutica no se reduce a la presentación de las fuentes de la antigua esclavitud y de los nuevos prejuicios; se propone encontrar en la práctica de las diversas religiones una fuente de conflictos propiciados por la diversidad de

concepciones del mundo y, al mismo tiempo, una solución libertaria a la presencia de esos conflictos en la esfera de la vida pública. En esta querrela subjetiva, la razón no es ni contendiente ni árbitro. Sostiene que, si la razón es el único medio para encontrar el soberano bien de la sociedad política, estará por encima de las contiendas de tipo religioso, que las religiones tradicionales no son un instrumento para la concordia y que, a falta de juicio, conviene echar mano de un instrumento que no es la razón, pero que es racional: la tolerancia.

¿Cabe esperar de un espíritu racionalista una actitud pluralista y, al mismo tiempo, asumir que a la razón la constituyen únicamente las verdades necesarias e incontrovertibles de las demostraciones del alma? Aunque resulte un planteamiento paradójico, el spinozismo se puede afinar en ambas perspectivas. El hecho de que acepte al pluralismo como una especie de “moral provisional” no le impide formular las demandas urgentes de la razón.⁹ La comprensión de la imaginación está formulada precisamente como una ausencia de criterio, como una condición en que el alma no tiene una pauta para juzgar a las cosas; si algo aporta la razón al alma es un instrumento para tasar de manera constante la consistencia de las cosas. Tener criterio firme consiste en comprender las cuestiones que le acaecen al hombre de acuerdo a un canon metodológico, pues la fuerza de la superstición consiste en que la oscilación de las opiniones es producto de un intelecto arrastrado en diversas direcciones, por las más heterogéneas y encontradas ideas que suministra la imaginación. Someter las cuestiones a un canon de la razón consiste en juzgar de acuerdo a la estable ejecución de los procedimientos de ésta. En sentido inverso obran las fuerzas de los afectos: ellos son la primera fuerza de resistencia a la estabilidad del juicio que obra conforme a reglas. Spinoza y sus contemporáneos le atribuyeron a la esperanza y al miedo la acusación más tenaz, con el fin de combatir enérgicamente las mitologías derivadas de la superstición. La marea de las opiniones desplaza al alma por todos los registros más fecundos de la imaginación; el delirio se opone a la razón no sólo porque está dispuesto a creer en cualquier cosa; podríamos agregar que el método es el sedimento por el cual se encuentran en una plataforma sólida todas las ideas del entendimiento: “Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición”.¹⁰ Con una especie de estoicismo aseado por la razón, Spinoza

solía exponer los prolegómenos de sus obras aludiendo a la contraposición que suscitan las pasiones generadas por la fortuna frente a las prevenidas ideas de un alma asentada sobre la solidez de los criterios. Juzgar a las cosas a partir de las circunstancias de la fortuna, es decir, a partir de las fluctuaciones que posee nuestra esperanza frente a las promesas del futuro, consiste en despojar de fundamento a todas las cosas que se pueden conocer; ni la naturaleza ni la razón se pueden considerar adictas a lo extraordinario. La pérdida de proporción sobre las causas de las cosas se vuelve para Spinoza el alimento más socorrido por la ignorancia.

La lógica de la ilusión queda expuesta a partir de observaciones dirigidas por el propósito de construir una especie de “ciencia de la naturaleza humana”. No se puede omitir en toda comprensión íntegra sobre los mecanismos de la superstición humana que uno de *sus* soportes más poderosos lo constituye la propia naturaleza del hombre: la incertidumbre y la ignorancia del verdadero orden de las cosas se ostentan como los motivos más asiduos de la superstición. Esta lógica se puede explicar por tres momentos claves: a) la inconstancia en el ánimo y en las opiniones; b) la exhibición de sus orígenes y; c) la manifestación de las formas por las que se arraiga en la vida social. El ánimo sobre el cual se implantan las más severas supersticiones está sometido a la fuerza de las cosas exteriores y es arrastrado por los flujos encontrados que revuelven a la imaginación y que le impiden seguir con claridad el curso de las causas. En el contexto explicativo de la ciencia de la naturaleza humana, el deseo ocupa un lugar que no está cualificado sino en función de las potencias de las que se hace acompañar. Si el deseo se enturbia con la imaginación, su tendencia será inevitablemente supersticiosa; si se hace acompañar de los recursos de las ideas, su inclinación se verá determinada a la afirmación virtuosa del alma. No hay moderación, prudencia y constancia de ánimo que logren contrarrestar por sí mismos los excesos de un deseo señoreado por la imaginación. La virtud y la claridad para ver la naturaleza de las cosas provienen de la misma fuente, pero Spinoza no cree que pueda haber acción virtuosa que al mismo tiempo no contenga la capacidad para ver con claridad el orden de las cosas. En el *Tratado teológico-político*, Spinoza está empeñado en mostrar que en el origen de la superstición se encuentran asociados un deseo incontinente y una imaginación enardecida: “Precisamente por eso, constatamos que los más

aferrados a todo tipo de superstición, son los que desean sin medida cosas inciertas; y vemos que todos, muy especialmente cuando se hayan en peligro y no pueden defenderse por sí mismos, imploran el auxilio divino con súplicas y lágrimas [...]”.¹¹ El deslinde que se propone realizar Spinoza ubica, por un lado, las fuentes imaginarias de la superstición y, por otro lado, las fuentes racionales con las que un intelecto percibe las regularidades que componen el orden de la naturaleza, aunado a la convicción de que “suprimida la ignorancia, se suprime también el estupor”.¹²

Así pues, *a la superstición la origina el deseo y la conserva el temor*. Las supersticiones se arraigan con mayor vigor ahí donde hay ignorancia: el temor contribuye a alimentar su continuidad. Ahora bien, Spinoza no desconoce que es parte constitutiva de la naturaleza humana esta pasión; la humanidad del temor no es, empero, condición a la que se resigna sin resistencia. El carácter reformador de la filosofía de Spinoza se pone a prueba frente a esta clase de obstáculos que impiden que el hombre se vincule con las partes más activas de su alma. La razón suficiente del surgimiento y de la persistencia de la superstición, a pesar de constituir una parte de la naturaleza humana, no es una fatalidad, salvo que los regímenes políticos basados en una obediencia pasiva y tiránica se empeñen en fomentar estas causas. Por ello, Spinoza exhibe al Estado democrático y republicano como el portador de los valores libertarios, como el único que es capaz de establecer las condiciones a partir de las cuales se pueden suprimir del espacio de la vida social al temor y la esperanza. Son tareas de la razón la derrota de todas las formas de tiranía y los supuestos pasionales en los que se sostienen. Para avanzar hacia un ejercicio virtuoso e ilustrado de la libertad se precisa, por partida doble, de condiciones externas favorables —las que suministra una sociedad democrática— y de las condiciones aportadas por el propio intelecto. Al tiempo que impone el deber de la ilustración tanto al Estado como a los individuos, asume que antes de consumir la libertad, ésta tiene que transitar por los campos del prejuicio. En efecto, la libertad se ejerce, de manera primaria, en un mundo dominado por los prejuicios.

Una nota destacable es el hecho de que la libertad aparezca adosada a la explicación spinoziana sobre los prejuicios. La lectura más obvia sobre esta relación sería que la libertad se opone necesariamente a los prejuicios y a la

superstición. Sin embargo, el propósito de Spinoza no está exclusivamente orientado a desterrarlos. La consecuencia más radical del planteamiento de Spinoza es que no se puede pensar seriamente la naturaleza de éstos sin exhibir las relaciones que guardan con la libertad. No es que Spinoza admita que la libertad se fundamenta en los prejuicios; más bien, piensa estas partes oscuras del entendimiento humano en el marco de una especie de tregua de la razón: por medio de ella demanda que la vida social admita un horizonte plural de religiones y de concepciones del mundo. A los prejuicios no los combaten otros prejuicios sino la libertad que permite superar sus límites estrechos. Un marco de libertades subjetivas puede admitir a los miembros de una sociedad como dueños legítimos de todos sus prejuicios. Pero los prejuicios vinculados al poder no tienen la capacidad de incluir unos a otros. Lo que defiende Spinoza es el carácter incluyente de la libertad, no los prejuicios en tanto que tales. El prejuicio es un correlato de la libertad, en el mismo sentido en que para Descartes la libertad está correlada con el error: sólo padece al error el que posee libertad. Spinoza parece dispuesto a encumbrar a la libertad por encima de la consideración acerca de si el hombre es siervo de sus pasiones o es un ser racional. No importa la estofa intelectual de la que cada individuo está dotado: lo realmente importante es que los prejuicios no pueden limitarse desde el ámbito del poder. El campo de las neutralizaciones subjetivas que establece tiene también alcances para todas las Iglesias; esto implica despojadas de todo privilegio, es decir, de su carácter iluminado en torno a la interpretación.

En la medida en que la exégesis sobre las Escrituras está dirigida a mostrar que el Estado no pierde estabilidad negándose a interferir en el campo de los derechos subjetivos, Spinoza remata estas exposiciones sosteniendo que la sustancia fundamental de la cosa pública es la libertad. No encuentra que el ejercicio de los derechos con los que la naturaleza dota a los individuos sean un motivo para las rupturas en el orden social; los derechos subjetivos son un bien soberano: en el campo de la vida social, lo mismo que en el de la vida ética, todo lo que es virtud tiende a la afirmación y a la fundación instituyente. La libertad edifica más de lo que quebranta. La paz no puede estar cimentada sobre el sometimiento de las conciencias sino en el reconocimiento de que todas las formas de culto tienen cabida en la ciudad. En las primeras páginas del *Tratado teológico-político* se habla de la libertad como una especie de conce-

sión; sabemos que Spinoza no la asume, en última instancia, como una mera forma de capitular en sus atribuciones. La tesis más radical sobre la naturaleza de la libertad está planteada en función de la imposibilidad que tiene el Estado para controlar todas las cosas relativas a la conciencia: la gratuidad de la libertad no puede deslindarse de una concepción sobre los límites de la autoridad y los derechos de los individuos. No es una concesión sino una condición natural en el hombre. El filósofo acaba por concluir que en materia de libertad no sólo no puede no concederla sino que, más aún, es peligroso que se asuma como potestad que la puede limitar: el precio de esa limitación es la paz.¹³ La realización de la libertad como *ratio* última del Estado consiste, en primer lugar, en renunciar a la pretensión de acotarla; en segundo lugar, consistiría en promover activamente todos los medios ilustrados para conquistar una libertad que madure como fruto de la razón. En relación a la primera fase de la libertad el proceso es acompañado por la *tolerancia*; la segunda fórmula se despliega desde la *virtud republicana*. Bien sea por una visión activa, ya por un ejercicio pasivo, la libertad es el único medio por el cual los hombres de una comunidad se pueden consagrar a la paz. Por el contrario, institucionalizando a los prejuicios, la autoridad se aplica a la persecución. Discurriendo sobre esta materia, Spinoza no disimula su crítica a los regímenes monárquicos; todos ellos basan la estabilidad en la superstición. En las siguientes palabras Spinoza parece anticipar tanto a Rousseau como a Montesquieu:

Ahora bien, el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, *a fin de que luchen por su esclavitud como si se tratara de su salvación* (subrayado nuestro), y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para el orgullo de un solo hombre. Por el contrario, en un Estado libre no cabría imaginar ni emprender nada más desdichado, ya que es totalmente contrario a la libertad de todos adueñarse del libre juicio de cada cual mediante prejuicios o coaccionarlo de cualquier forma. En cuanto a las sediciones, suscitadas so pretexto de religión, surgen exclusivamente, porque se dan leyes sobre cuestiones teóricas y porque las opiniones —al igual que los crímenes— son juzgadas y condenadas como delito. La verdad es que sus defensores y simpatizantes no son inmolados a la salvación pública, sino tan sólo al odio y a la crueldad de sus adversarios. Pues si el Estado estableciera por ley que sólo se persiguieran los actos y que las palabras fueran

impunes, ni cabría disfrazar tales sediciones de ningún tipo de derecho, ni las controversias se transformarían en sediciones.¹⁴

Habida cuenta que los principios de la religión no se pueden interpretar de manera inequívoca, es imposible evitar que las opiniones se multipliquen. La imaginación tiende, por naturaleza, al pluralismo; la razón es una, la imaginación se bate en diversas direcciones y constituye a una multitud de tendencias subjetivas: *“hay tantas opiniones como cabezas, cada cual abunda en su propio sentir, las discrepancias entre los cerebros no son menores que entre los paladares*. Estos dichos bastan para mostrar que los hombres juzgan de las cosas según la disposición de su cerebro y que más bien las imaginan que las entienden”.¹⁵ Adorar a Dios como a cada uno le plazca es la base de una libertad republicana construida sobre la base de la tolerancia, aunque no necesariamente sedimentada en principios racionales. Incluso la ley revelada, ya no se diga la ley natural, deja a la libertad de cada uno, de acuerdo a los poderes de su intelecto o a la impotencia de su imaginación, que pueda resolver su vida intelectual o religiosa. No se puede ignorar que la defensa de la tolerancia entraña una cierta actitud pesimista; la base de su defensa contiene el supuesto de que no todos los hombres se pueden despojar del velo de la ignorancia. No pocas veces, Spinoza se debió haber planteado un problema típico de la filosofía política ¿qué hacer con los ignorantes en los que se arraigan todas las supersticiones? Un remedio exterior siempre ha sido, para un pensador de la libertad, admitir su existencia en la ciudad y renunciar a hacer de ella el lugar de la comunión de los santos. El otro remedio es la educación, y esa es una tarea que la razón tendría que emprender para asegurar el advenimiento de la libertad virtuosa.

4. El templo y el teatro

La clave interpretativa de la que parte Spinoza no consiste en seguir inmanentemente los contenidos de las Escrituras. Su perspectiva **metodológica** se puede comprender como una reconstrucción crítica y no, como sería la perspectiva privilegiada por la Ética, constructiva y demostrativa. Este método representa al capítulo spinoziano sobre la disputa fides-ratio que se en-

cuentra presente en muchos pensadores modernos. Al no promover las causas oscuras de la imaginación, pretende encumbrar un procedimiento de análisis que evite a todas las trampas tendidas por sus intereses. Desautorizadas a nivel intelectual, el reducto en que las Escrituras poseen una influencia indudable pertenece al orden de la vida moral. Hay un Spinoza genealogista que se propone exhibir los verdaderos fines de la profecía: “Estos son, pues, los pensamientos que me embargaban: que la luz natural no sólo es despreciada, sino que muchos la condenan como fuente de impiedad; que las lucubraciones humanas son tenidas por enseñanzas divinas, y la credulidad por fe, que las controversias de los filósofos son debatidas con gran apasionamiento en la iglesia y en la Corte, y que de ahí nacen los más crueles odios y disensiones. . . a la vista de ello, decidí examinar de nuevo, con toda sinceridad y libertad, la Escritura y no atribuirle ni admitir como doctrina suya nada que ella no enseñara con la máxima claridad... Guiado por esta cautela, elaboré un método para interpretar los sagrados volúmenes”.¹⁶ Que la profecía esté más vinculada a la vida práctica que a la espiritual le permite a Spinoza formular la tesis según la cual el sentido último de las profecías las mueve la enseñanza de cuestiones relativas al espacio político y moral. El mito del pueblo elegido y el del carisma profético queda reducido al ámbito de la explicación histórica: la edificación del Estado de Israel y a considerar que la piedad es lo que motiva al sentimiento profético. En ambos casos no hay “elegidos” sino hombres impulsados a actuar en función de cosas humanas, pero escudados en la aureola de la divinidad de sus opiniones. Encuentra que el imperativo más urgente que mueve el entusiasmo profético es uno que también posee la razón —la fundación de instituciones, leyes y criterios—, pero que lo realiza por otros medios: las acciones fundacionales son el fin, la justificación espiritual la provee el dogma de la revelación que pretende que Dios tiene un pacto privilegiado con el pueblo de Israel. Lo que el entendimiento averigua ahí donde pone en tensión a todas sus fuerzas es que los fines de la profecía radican en una tarea mundana.

La “degeneración del templo en teatro”¹⁷ consiste en que en el campo de la religión se ha convertido en el dominio de hombres cuya verdadera vocación está dirigida hacia el ámbito de la política, no al de la prudencia. Detrás de las causas políticas que defienden los predicadores se encuentra la tentación

de controlar desde el púlpito a todas las conciencias, excluir a la disidencia y colmar de novedades al vulgo. El teatro es la sede natural de la farsa; la predicación se reduce a dirigir las creencias a una obediencia apacentada por las novedades. La escenificación de la religión propicia más peligros para la libertad que tendencias a la justicia. Deslindar a la “verdadera religión” de todas aquellas prácticas en que queda reducida a la censura y a la prestidigitación permitirá un verdadero entendimiento entre los miembros de los diversos credos profesados en un Estado. Ese templo degenerado es para Spinoza el lugar desde donde se representa la forma más vanidosa de la religiosidad, no como una cuestión de los doctores de la fe sino como una materia de la que se apropian los que buscan en la autocomplacencia y la admiración del vulgo el espectáculo de la novedad.

Quizá ayude a precisar la referencia que Spinoza hace a las novedades que ofrecen los ministros de la fe interpretándolos de la siguiente manera: las novedades no son otra cosa que los milagros referidos como obra de Dios. La fantasía taumatúrgica es la forma más irreal en que la fe discurre; para un pensador como Spinoza los milagros no son otra cosa que un tipo de visión sobre la naturaleza que está nutrida por ficciones que se ofrecen como novedades extraordinarias. Así como en la *Ética* los milagros aparecen como algo opuesto a la perspectiva matemática de las cosas, la disputa contra los milagros la encabezan en los tratados políticos un sentido crítico de las religiones reveladas. En efecto, Spinoza ve en los ministros de la fe proveedores de espectáculos, en la medida en que su propósito es apelar a las facultades más irracionales y no a la prudencia. Encuentra como punto conflictivo entre la razón y la revelación la diversidad bajo la cual una y otra comprenden a la naturaleza; esas perspectivas divergentes abonan las diferencias más irreconciliables: la naturaleza es el objeto del conocimiento aportado por la razón, mientras que, para una perspectiva como la de la revelación, la naturaleza es el lugar en que acaece la corrupción de la naturaleza humana y, cuando Dios accede a manifestarse en ella, lo hace bajo una forma terrorífica o indulgente. Si alguien es capaz de fijar sobre ella novedades extraordinarias, no puede atribuírsele ninguna facultad racional. Los hombres de razón no se ocupan de los *taumata* sino de las cosas eternas del intelecto. Un taumaturgo explica a la naturaleza como una gran fuente de irregularidades: en ella acaecen cosas inexplicables para la

razón, pues según esta perspectiva, estos acontecimientos sólo son adjudicables a la acción misteriosa y trascendental de una causalidad divina. La incapacidad para ver en la naturaleza algo que se puede examinar a la luz de la razón implica no sólo una renuncia a pensar sino, más aún, una condición mórbida del alma. Pero esta tendencia no implica una derrota para el intelecto; antes bien, es el punto de partida desde el cual se corrigen todos los caracteres pasivos de la naturaleza humana. Agitar la imaginación del vulgo sería una acción banal si no tuviera las consecuencias que esto tiene para Spinoza: la incrustación del terror desde el púlpito y desde el poder llevan a la restricción de la libertad. En el orden de los conceptos spinozianos, la imaginación profética no representa a la jerarquía de los valores estéticos sino a todos los motivos de la discordia.

De acuerdo a las pautas hermenéuticas que sigue Spinoza, no pretende volcarse sobre la tradición para justificarla, sino para exhibir en ella todos los sedimentos irracionales que persisten en el presente. En el siglo de Spinoza, ya no había ni profecías ni profetas, pero sí había ministros de culto y sectarios con poder. Acudir a la tradición implica exhibir en las diversas formas de la religión vestigios de la antigua esclavitud. Vincula su percepción del pasado —particularmente, el del pueblo hebreo—, con la esclavitud y la irracionalidad de una comunidad que vive la infancia de su organización como Estado. Viajar a la semilla del prejuicio y de la superstición implica descubrir en la esclavitud de los antiguos los fundamentos de la servidumbre del presente; en esta clase de perspectiva no se puede esperar que el vínculo con la tradición sea, a la manera en que lo profesan los hermeneutas de nuestros días, un “diálogo con la alteridad”; la tradición es la fuente de los prejuicios y de servidumbres. El comportamiento del vulgo no está lejos, de acuerdo al examen de Spinoza, de los prejuicios de los esclavos de la antigüedad. La religión que desnuda la crítica de Spinoza es la que se expresa en formas puramente exteriores y que en nada contribuye a la formación del ánimo de los ciudadanos; se convierte en religión de la servidumbre todo lo que le ofrezca asilo a la ignorancia, lo que preserve la vestidura puramente exterior —ritos, narraciones y costumbres— y prescinda de las partes activas que había en ellas. Las tradiciones a las que se remonta la filosofía de Spinoza no son objeto de ninguna reivindicación sino de un severo escrutinio: las justifica como prácticas de

religiosidad primitiva, pero no como enseñanzas dirigidas al ejercicio de la virtud.

+ + +

El derecho natural es el que puede y debe gobernar las cuestiones de conciencia; a los actos, por su parte, los gobierna el derecho positivo, pues los hechos que se presentan como infractores en el marco de la vida social son objeto de la justicia. Los poderes del derecho natural son ilimitados: alcanza a cubrir todas las libertades que, por medio de la razón o de la imaginación, se desplieguen en el orden de la subjetividad. En cambio, los atributos del derecho positivo son tangibles, pues tipifica los actos como algo que está dentro o fuera de la ley. El juez que tutela las libertades de la conciencia es, en cada caso, el propio individuo que piensa o que imagina. Al derecho natural no le corresponde hacer el discernimiento entre lo bueno y lo malo en materia intelectual; un pensamiento que expresa la potencia de pensar y otro que corresponde a la impotencia de la imaginación no está en poder de ninguna autoridad: esa distinción es una tarea para el método. Las cláusulas del derecho natural no se soportan en distinciones en las que hay nociones como “correcto” o “incorrecto” cual criterios heterónomos: sólo la exterioridad de las acciones se pueden reconocer como sometidas al imperio de lo permitido y de lo prohibido por el derecho.¹⁸ Así pues, si la noción de “pecado” corresponde a una noción que está en potestad del Estado, y habida cuenta que el pensamiento no está sometido a leyes que alcance a sancionar, el pensamiento tiene tantos alcances como tiene la potencia de cada intelecto.

Los derechos hermenéuticos que reivindica Spinoza para los individuos —que cada quien sea juez de lo que cree— los demanda a nombre de la razón. El marco spinoziano de interpretación de las Escrituras no acepta que el origen de éstas tenga una fuente revelada y misteriosa; el fundamento hermenéutico del que provienen sus lecturas se remontan al examen libre y racional. Pero Spinoza no queda satisfecho con asumir este derecho como una mera perspectiva de análisis. De ahí transita hacia el argumento por el cual declara que esto no sólo puede ser una concesión a la razón. No sólo es neces-

rio para el cumplimiento de los fines del Estado dejar a cada ciudadano como dueño de su universo subjetivo. Cuando llega a plantear esta tesis de una manera más radical, sostiene que las opiniones y las ideas no pueden ser objeto de ningún límite. Sustraer de todo tipo de autoridad al monopolio de la interpretación de las escrituras es, ante todo, una garantía para la preservación de la paz de la comunidad política. La libertad es consumada en la entronización de los derechos al libre juicio, que ningún tipo de poder eclesiástico o civil puede confiscar. La tentativa de diferenciar conocimiento de profecía no la resuelve Spinoza planteando una disyuntiva; al librar una de otra, cada una reconocerá los confines en los que tendrán legitimidad en su ejercicio. Entre la obediencia que propicia la religión y la libre investigación no hay sino una falsa disyuntiva, pues Spinoza reconoce los fueros de una y de la otra en el marco de la libertad democrática.

Notas

1. Algunos autores, particularmente Silvain Zac en *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, pp. 207-242, fueron influidos por la tipología de la vida social formulada por Ferdinand Tonies y la antinomia básica entre sociedad y comunidad; en efecto, S. Zac considera que la teoría política spinoziana está dirigida a construir un espacio de convivencia que se aproxima a la "comunidad de los santos", es decir, a un modelo de tipo apostólico y comunitario que se opone a la sociedad entendida como un contrato; nuestra propuesta interpretativa quiere mostrar que el valor supremo del spinozismo no radica en la felicidad sino en la libertad que le garantiza a la comunidad política asumir plenamente sus derechos subjetivos.

2. Spinoza utiliza, en efecto, un procedimiento racional para construir la idea de Dios. La *racionalización* de la idea de Dios nada tendría en común con una concepción como la que ofrecen las teologías que toman como punto de partida a la *revelación* y su supuesto más fundamental, a saber, que Dios es un ser del cual no puede haber una idea clara y que su esencia permanece velada al alma humana. El punto de partida de Spinoza no se sustenta en el *misterio* sino en la construcción metódica de una idea que sirve de punto de partida a todo tipo de entramado teórico. No sabemos qué es Dios si no sabemos cómo son sus atributos; de este punto parten las definiciones y proposiciones que comprenden los temas despejados desde la Definición 1 hasta la proposición 11 de Spinoza, *Ética*, tr. Atilano Domínguez, Madrid, Ed. Trotta, 2000). A propósito de esta tendencia racionalista se pueden encontrar notas de altísima precisión en un clásico de

los estudios spinozianos, la obra de Martial Gueroult, *Spinoza, Ethique 1, (Dieu)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, particularmente las pp. 11-16.

3. Spinoza sostiene, en efecto, que en todo intelecto, sin importar la calidad de éste, se presenta la idea de Dios y no hace ninguna distinción entre el hombre que es capaz de concebirlo clara y distintamente del que sólo se forma una idea imaginaria y supersticiosa de Él. Así lo sostiene la conocida proposición 15 de la *Ética*: “Todo lo que es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni ser concebido” (Spinoza, *Ética, op. cit.*) La universalidad de esta proposición alcanza, como es de esperarse, al conocimiento imaginario. Las consecuencias de esta afirmación también se pueden percibir en el examen que Spinoza hace acerca de la superstición en el *Tratado teológico-político*, en donde Dios se concibe a partir de “un culto externo”, es decir, los prejuicios y la credulidad. *Cfr.* Spinoza, *Tratado teológico-político*, tr. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1986, señaladamente el prefacio, p.67.

4. Leo Strauss sostiene que la finalidad superior que persigue Spinoza, la libertad de pensamiento, tiene que pasar necesariamente por la crítica de los dogmas de los teólogos. En efecto, por los años en que escribe el *Tratado teológico-político* entabla una polémica correspondencia con un “teólogo aficionado” llamado Willem van Blyenberg. Spinoza piensa en este y en otros personajes semejantes cuando escribe su perspectiva crítica de las religiones. Se puede decir que la libertad de pensamiento es una coronación de la odisea de las libertades. Por ello, “la crítica a los prejuicios de los teólogos no es extrínseca a la filosofía [...] sino el prolegómeno necesario para ésta: una vez que los prejuicios de los teólogos han perdido su poder sobre las conciencias queda el campo libre para la filosofía”. *Cfr. Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1981, p. 88. Pero si sólo existe la libertad ahí donde hay razón, se echan abajo todos los argumentos iusnaturalistas sobre la imposibilidad de gobernar a la subjetividad. Este punto de vista de Strauss sólo explica la libertad como una realización del intelecto, pero no como una condición indispensable para el gobierno de una ciudad que puede incluir, a partir de la tolerancia, a los prejuicios de los ignorantes tanto como a los filósofos que se han liberado de los prejuicios. Tal es el sentido de la carta XXX (a Oldenburg) en la que Spinoza asume esta posición: “Pero dejo a cada cual vivir conforme a su parecer y que los que así lo quieran, mueran por su bien, con tal de que yo pueda vivir conforme a la verdad”. *Las cartas del mal*, México, Folios Ediciones, 1986, p.136.

5. Spinoza, *Ética, op. cit.*, libro 111, proposición 50, Escolio, p. 159.

6. Spinoza, *Tratado teológico-político, op. cit.*, Prefacio, p. 61.

7. Gadamer formula su exégesis del concepto de prejuicio teniendo en Spinoza a unpensador que precede e influye en la Ilustración. En efecto, podemos considerar al iusnaturalismo como una especie de protoilustración que se propone relativizar en el horizonte de la vida social el papel de la superstición religiosa, a la que se vincula de una manera directa con la fuente más poderosa de los prejuicios. El iusnaturalismo de

Spinoza tiene la particularidad de despojar del concepto de autoridad política la potestad de arbitrar lo verdadero y lo falso en materia de fe. Una de las formas de la libertad consiste, efectivamente, en desprenderse de los prejuicios. Gadamer asume la tesis de Leo Strauss, formulada en *Die Religionskritik Spinozas*, según la cual: “El término “prejuicio” es la expresión más adecuada para la gran voluntad de la Ilustración, la voluntad de un examen libre y sin constricciones. Prejuicio es el correlato polémico inequívoco de ese término tan excesivamente equívoco que es la libertad” (citado en *Verdad y método*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1988, p. 337). La lectura que nos proponemos hacer sobre Spinoza se orienta en sentido diverso, pero complementario, a la que formulan tanto Leo Strauss como Gadamer en su exposición sobre esta crítica en la Ilustración: la libertad tiene su expresión más virtuosa en la superación del prejuicio. Sin embargo, no se puede ignorar que Spinoza es también un filósofo que se propone explicar a la libertad antes de la conquista de la razón. La libertad no surge con la razón: es un derecho natural. Por ello mismo, entiende a todos los individuos como dotados por la naturaleza de esa condición original; la libertad es una conquista virtuosa de la razón, pero también es una condición con la que nace dotado todo hombre. La libertad existe a pesar del prejuicio y de la superstición, no porque se les elimine.

8. Spinoza, *Tratado teológico-político*, *op. cit.*, Prefacio, p. 70.

9. Uno de los maestros del liberalismo, Isaiah Berlin, justifica al pluralismo a partir de la pertinencia de la filosofía política. El totalitarismo se refugia en la presunción a partir de la cual se declara, como objeto de la acción política, un fin soberano, absoluto, incontrovertible. La pertinencia de la filosofía radica en que, hasta ahora, la ciencia no ha dicho la última palabra sobre cuáles son esos fines últimos, por tanto, a una visión plural de las cosas le corresponde seguir explorando sobre esos fines divergentes; la pretensión de que un régimen es poseedor objetivo de la justicia, o de cualquier otro valor, conduce a ficciones que sirven para justificar al terror: “[...] la creencia en tales ficciones se atribuye psicológicamente el miedo a la libertad— a ser abandonada por sus propias fuerzas—, terror que conduce a la aceptación acrítica de sistemas que pretenden poseer autoridad objetiva de espurias cosmologías teológicas o metafísicas que se han erigido en garantes de la eterna validez de reglas y principios morales e intelectuales”, *Conceptos y categorías*, México, FCE, 1992, p. 253. El precedente más claro de la primera parte de esa formulación radica en la obra de Spinoza; sólo que, en Spinoza, se profesa la idea de que la razón aporta un sentido absoluto de lo que sería el bien para una comunidad política.

10. Spinoza, *Tratado teológico-político*, *op. cit.*, Prefacio, p. 61.

11. Spinoza, *Tratado teológico-político*, *ibíd.*, Prefacio, p. 62. En un mismo tenor argumentativo, Spinoza arremete contra los prejuicios generados por las ilusiones de la voluntad nacida de la imaginación: “Será suficiente con que tome por fundamento aquello que todos deben de reconocer, a saber, que todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas y que todos tienen apetito de buscar su utilidad y son conscien-

tes de ello. Pues de esto se sigue: 1) que todos los hombres opinan que son libres, porque son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni por sueños piensan en las causas por las que están inclinados a apetecer y a querer, puesto que lo ignoran, puesto que las ignoran. Se sigue: 2) que los hombres lo hacen todo por un fin, es decir, por la utilidad que apetecen”, *Ética, op. cit.*, apéndice del libro 1, p. 68.

12. *Ibíd.*, Apéndice del libro 1, p. 71.

13. Evidentemente Spinoza toma como procesos correlados la libertad y la paz. El *Tratado teológico-político* defiende con mayor vigor el valor de la paz; pero, con igual vehemencia se sostiene en el *Tratado Político*, que la paz es una de las razones por las cuales se forma parte de una comunidad política: “Cual sea la mejor constitución de un Estado cualquiera, se deduce fácilmente el fin del estado político, que otro que el de la paz y la seguridad de la vida. Aquel estado es, por tanto, el mejor, en el que los derechos comunes se mantienen ilesos”. (Spinoza, *Tratado Político*, Madrid, Alianza, 1987, p. 119). El irenismo de Spinoza, no se plantea como fundamento de la paz a la libertad y viceversa: una paz que no suponga a la libertad es tiranía; una libertad que no suponga a la paz es estado de naturaleza.

14. Spinoza, *Tratado teológico-político, op. cit.*, Prefacio, pp. 64-65.

15. Spinoza, *Ética, op. cit.*, libro 1, Apéndice, p. 73.

16. Spinoza, *Tratado teológico-político, op. cit.*, Prefacio, p. 68.

17. *Ibíd.*, Prefacio, p. 66.

18. Es en el ámbito del derecho positivo en el que Spinoza reconoce como una noción apropiada al “pecado”. No se trata de una noción moral o teológica, como lo pueden ilustrar las siguientes palabras de Spinoza: “Por lo dicho entendemos fácilmente que en el estado natural no hay nada que sea bueno o malo por acuerdo de todos; pues todo el que está en el estado natural, mira tan sólo por su utilidad y decide, según su ingenio y teniendo en cuenta su utilidad, qué es bueno y qué es malo, y no está obligado por ley alguna a obedecer a nadie, fuera de él mismo; de ahí que en el estado natural no es concebible el pecado. Pero sí en el estado civil, donde por común acuerdo se decide qué es el bien y qué es el mal, y cada uno está obligado a obedecer al Estado. El pecado no es otra cosa que la desobediencia, la cual es castigada por el derecho del Estado”, Spinoza, *Ética, op. cit.*, libro 4, proposición 38, Escolio 2, p. 210.