

Mujeres y servidores en la democracia spinozista.*

Women and Servants in Spinozist Democracy.

Alexandre Matheron

Traducción de Sergio Rojas Peralta

Fecha de Recepción: 6 de enero de 2017

Fecha de Aceptación: 31 de mayo de 2017

Es significativo, se dice a veces, que el *Tratado Político* se interrumpe precisamente en el capítulo XI: todo sucede como si, aplastado por las aporías de un democratismo inconsecuente, Spinoza hubiese sucumbido en la labor. Y de hecho estamos en presencia, si no de una contradicción, al menos de una aparente paradoja. En la monarquía spinozista ideal, el Consejo del Rey debía abarcar representantes de todas las categorías sociales¹, pero se precisa, sin justificación ninguna, que ciertos habitantes no podían pertenecer al cuerpo cívico: además de los extranjeros, los condenados por la justicia, los mudos y los locos, se veían excluidos los servidores y los asimilados². En la aristocracia ideal, de nuevo sin la menor justificación, las mismas personas se encontraban privadas del derecho de formular su candidatura a la asamblea patricia³; si los mudos y los locos ya no eran mencionados más, sin duda habría que admitir que se trataba de un olvido. En cuanto a la democracia ideal, de la cual se nos dice sin embargo que será estudiada bajo la forma *más amplia posible*, la única cosa que nos enseña finalmente es que las mismas exclusiones se mantienen

* “Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste”, *Revue de Philosophie de France et de l'Étranger*, 167/2, 1977, pp. 181-200. © PUF/Humensis, 2017.

N.d.T: Este texto apareció luego en A. Matheron, *Anthropologie et politique au XVIIe siècle*, París, J. Vrin, 1986, pp. 189-208, y finalmente en A. Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, París, ENS, 2011, pp. 287-304. Entre el texto de 1977 y el de 2011 no habido mayores cambios: tipográficos en la manera de citar las obras, la numeración continua de las notas, etc.

¹ TP VII, 4.

² TP VI, 11.

³ TP, VIII, 14.

más o menos iguales⁴; se agregan la de las mujeres y la de los infantes, pero es evidente que estaban implícitas en las dos constituciones precedentes. En esta ocasión, Spinoza acepta en fin explicarse; y lo hace ampliamente respecto de las mujeres⁵. Pero su explicación parece en un primer abordaje tan débil, tan plana, de un empirismo y de un conformismo tan extraños a la inspiración habitual de la doctrina, que se cree comprender a la vez por qué había tardado tanto en proporcionárnosla y por qué no pudo continuar: mala conciencia, podría pensarse; sentimiento confuso de una irreductible discordancia entre aquello que los principios permitían deducir rigurosamente y aquello que las necesidades extrafilosóficas imponían como obligación de deducir. El caso es trivial, y muchos se acomodan a él; ¡Spinoza podría haber tenido la honestidad de parar ahí y de morirse!

Quizás. Pero quizás también valdría la pena no adelantarse tanto, en el lugar de Spinoza, sobre lo que está implicado en los principios de su política. Que ésta, en un cierto sentido, sea de inspiración completamente democrática, es algo que no es discutible; pero toda la cuestión radica en saber *en qué sentido*. Que Spinoza, como cualquiera, admita y justifique ciertos “prejuicios” cuya función ideológica es manifiesta, nadie lo podría negar; pero los justifica *por razones* que nos expone, y que habría que examinar en sí mismas y por sí solas, tomándolas seriamente, sin afirmar de entrar su inconsistencia teórica bajo pretexto que las motivaciones pragmáticas son flagrantes. ¿Y si estas razones, después de ser examinadas, resultan plenamente conformes al verdadero sentido, acreditado en otras partes, del democratismo muy particular de Spinoza? ¿Si a su vez esas razones contribuyesen a aclararnos más sobre este sentido? En esas condiciones, la paradoja desaparecería. No, ciertamente, el malestar que se puede detectar bajo la pluma del filósofo, pero habría que asignarle otro origen.

Verdaderamente, el problema no se plantea ya más para los infantes, ni los condenados por la justicia, los locos y los extranjeros: nada más evidente sobre estos puntos. Admitamos, si se quiere, que la exclusión de los mudos es fútil; sin duda,

⁴ TP XI, 3.

⁵ TP XI, 4.

Spinoza los asimila a gente de mente sencilla. Quedan las mujeres y los servidores: la apuesta es esta vez de importancia, pues ellas constituyen a pesar de todo, tomadas en conjunto, la mayoría de la población autóctona adulta y “normal” de cualquier Estado. Comencemos por los siervos, cuyo caso es teóricamente más simple, pero cuya identificación plantea un problema.

*

Justifiquemos primero el empleo de “servidores”. El término que aparece en el capítulo XI del *TP* es *servos*. Pero *servus*, en el siglo XVII, puede tener un sentido muy amplio: no solamente designa indiferentemente a un esclavo o a un siervo, sino que se aplica a menudo a otras categorías más. Hobbes, en su versión latina del *Leviatán*, lo utiliza para convertir el inglés *servant*, con el que lo distingue de *slave*, sin que reciba este vocablo sin embargo un equivalente latino especial⁶; en el *De Cive*, la correspondencia era más precisa aún: los *servi* eran considerados como un género del cual los *ergastuli* (definidos exactamente de la misma manera que los *slaves* del *Leviatán*) constituían únicamente una especie, y esta distinción hacía el objeto de una comparación con ella que la lengua francesa operaba entre “*un serviteur, et un serf, vel, un esclave*”⁷. Grocio, por su parte, para retomar otro autor que Spinoza conocía bien, tiende a ordenar bajo una misma rúbrica todas las formas posibles de “servidumbre”: al lado de la “servidumbre perfecta” que caracteriza a los esclavos en el sentido romano, y que él opone a la condición de las “gentes de jornada”

⁶ *Leviatán*, cap. XX (cf. *infra*, nota 58).

⁷ *De Cive*, VIII, 2. En Hobbes, el recorte inglés y el latino no se sobreponen pues exactamente. En un texto y el otro, *ergastuli* y *slaves* designan los esclavos encerrados o encadenados. *Servants*, que se opone a *slaves*, debe entonces cubrir a la vez a los esclavos romanos físicamente “libres”, a los siervos, y a aquellos que se llaman comúnmente *servants* en la Inglaterra del siglo XVII, es decir, los trabajadores asalariados en general (cf. *infra*, nota 24): el capítulo XX del *Leviatán*, que estudia únicamente el origen de la situación de los *servants* en el estado de naturaleza, deja completamente intacta la cuestión de su estatuto en la sociedad civil, que puede ser infinitamente variada en la medida en que dependa de la voluntad del soberano; y es difícil pensar que Hobbes no haya escogido intencionalmente esta palabra. *Servi*, por el contrario, es el género común de *servants* y de *slaves*. En cuanto al recorte francés tal como lo interpreta Hobbes, la única cosa cierta es que se asemeja al latino por la distinción que él establece entre un término genérico y dos términos específicos: “*serviteur*”, en

<jornaleros> cuya libertad tiene por precio la incertidumbre en cuanto al porvenir⁸, relaciona confusamente a la “servidumbre imperfecta” la esclavitud septena hebrea, la situación de los “campesinos que estaban atados a las tierras que se les daba”, la de las “gentes de manos muertas” y la de los “mercenarios o gentes a sueldo”⁹; en este último grupo, detalla para subrayar la fluidez de las transiciones que los aprendices ingleses, durante el tiempo de su aprendizaje, no difieren mayormente de los esclavos propiamente dichos¹⁰. Locke, por su lado, percibirá un infranqueable abismo entre estas dos clases de dependencia¹¹: los “burgueses” de fin de siglo comenzarán a enfatizar sobre la entera libertad de sus empleados; pero aquellos de las generaciones precedentes experimentaban, parece, un cierto orgullo en imaginar entre sus servidores y ellos mismos una relación de tipo señorial, que su cultura latina los predisponía a distinguir con dificultad de una relación de amos con esclavos¹².

cualquier caso, parece muy bien ser el equivalente de *servus*.

⁸ *Le droit de la guerre et de la paix*, traducción de Barbeyrac, Basilea, 1746 (en adelante *DGP*), II, cap.V, xxvii.

⁹ *Ibid.*, II, cap.V, xxx. Mientras que la servidumbre perfecta es perpetua y limitada solamente por la ley natural (si se ingresa en esa condición después de un pacto, este no impone ninguna restricción al poder del amo), la servidumbre imperfecta es aquella que no es más que “por un tiempo o bajo ciertas condiciones para ciertas cosas” (*ibid.*); pero, dentro de estos límites, es pese a todo una servidumbre, ya que ella implica la obligación de obedecer sin discusión a todas las órdenes que pueda ulteriormente dar el amo. La esclavitud tiene en general una extensión mayor que la servidumbre perfecta (cf. los esclavos hebreos), pero menor que la servidumbre imperfecta; la esclavitud caracteriza a aquellos que, a cambio de su trabajo, no reciben más que “la alimentación y las demás cosas necesarias para la vida” (II, cap.V, xxvii): ni tierra, contrariamente a los siervos y a los *manos muertas*, ni dinero, contrariamente a los “mercenarios”. Pero esta diferencia en el modo de remuneración es secundaria: Grocio no produce su clasificación sobre ella. En cuanto a la condición de “las gentes de jornada”, Grocio no precisa si se vincula o no con la servidumbre imperfecta: los jornaleros son –parece– “mercenarios”, atados por un contrato de “arrendamiento de pena” [*louage de peine*] (cf. II, cap. XII, xviii-xix); pero tal vez se distinguen por el hecho de estar comprometidos por un trabajo tan limitado, no solamente en el tiempo, sino incluso en su contenido, que su contrato no deja margen a ninguna indeterminación susceptible de dar lugar a órdenes ulteriores; en este caso, efectivamente, no obedecerían ya a sus empleadores más que un deudor obedece a su acreedor al pagar. Sin embargo, la transición es verdaderamente borrosa.

¹⁰ *Ibid.*, II, cap.V, xxx, 1, nota 7 de Grocio.

¹¹ *Second treatise of Civil Government*, cap. IV, parágrafo 24. Traducción francesa: John Locke, *Le Second Traité du gouvernement*, trad. de Jean-Fabien Spitz et Christian Lazzeri, Paris, PUF, 1994, p. 20.

¹² Sin duda, esto permitió a Charron, por ejemplo, escribir primero que la esclavitud, casi enteramente suprimida en nuestros países hacia el año 1200, reaparecía hoy masivamente en la medida en que un número creciente sin fin de mendigos y vagabundos era obligado a venderse para sobrevivir (*De la sagesse*, Burdeos, 1601, libro I, cap. 43, §6-8), para luego afirmar más lejos que “los servidores” eran “principalmente de tres tipos”: ¡los esclavos, de los cuales nos dice que no existían prácticamente ya hoy en nuestros países, los “sirvientes y servidores” (*sic*), y finalmente los “mercenarios” (*ibid.*, libro III, cap. 15)!... De un capítulo al otro, se ve bien, el término genérico y el específico permutan; y en

Tomando en cuenta este contexto, nada impide entonces dar a los *servi* de Spinoza la misma amplitud que a los de Hobbes, o que a sus *servants*, ni de cubrir todos aquellos que se encuentran sometidos a una u otra de las “servidumbres” de Grocio –es decir, precisamente, todos los “servidores” en el sentido francés-.

Nada tampoco nos lo impone, se dirá. Ciertamente. Pero consideremos ahora la terminología utilizada por Spinoza en los capítulos dedicados a la monarquía y a la aristocracia. Entre los adultos autóctonos, sanos de espíritu/mente, “honestos” y de sexo masculino, dos clases de individuos están privados de toda posibilidad de participar en el poder. La primera categoría es designada en el capítulo VI por el vocablo *famuli*¹³, del cual nadie objetará que pueda significar “servidores”, con el muy a menudo matiz de “domésticos”, sin que el estatuto jurídico de esclavo esté necesariamente implicado; este vocablo en el capítulo VIII es substituido por la expresión *qui... serviunt*¹⁴, que indica tanto la “servidumbre” en general como la esclavitud en particular. La segunda categoría está caracterizada exactamente de la misma manera en los dos capítulos: ella abarca todos aquellos que *servili aliquo officio vitam sustentant*¹⁵. En realidad, el capítulo VI podría en el límite permitir pensar que tenemos aquí una simple explicación de *famuli*; pero en el capítulo VIII, la palabra *denique* viene a suprimir toda ambigüedad: se trata de otro grupo, compuesto de individuos que, sin que se pueda absolutamente decir que ellos “sirven”, viven sin embargo de un empleo “servil”.

¿Cuáles? Lamentamos aquí el pequeño error de inatención que piadosamente transmitieron generaciones de traductores. Se las arreglan para hacer decir a Spinoza, en el artículo 44 del capítulo VIII, que los taberneros y los cerveceros (*Ænopolae et Cerevisarii*) caen bajo esta segunda rúbrica. Si se procede de esta manera, sin duda se interpreta antes de leer: se admite como evidente que Spinoza, a la manera aristotélica, comprende por *servili aliquo officio* toda ocupación cuya “bajeza” tiende a impedir que aquellos que la ejercen tengan acceso a las virtudes exigidas por la

cada uno de los dos capítulos, el término genérico conserva a la vez su sentido específico.

¹³ TP VI, 11.

¹⁴ TP VIII, 14.

¹⁵ Cf. las dos notas precedentes.

calidad de los ciudadanos, y de ahí se concluye bastante lógicamente que se debe rechazar esta cualidad a quienes viven de la explotación de un vicio. Ahora bien, el texto latino, sin el menor equívoco, dice exactamente lo contrario. Spinoza viene de declarar que un patricio hereditario *en derecho* es incompatible con la forma aristocrática de gobierno, bajo la cual la Asamblea suprema debe elegir por sí misma en plena soberanía a sus propios miembros, pero que no existe ningún medio de impedir a los patricios de cooptar *de hecho* a sus hijos o sus consanguíneos. Agrega entonces no conservará menos su naturaleza si este estado de hecho no está formalizado por la ley y si el resto de la población (*reliqui*) no está excluido. Un largo paréntesis indica al mismo tiempo *quién* debe ser comprendido por esos *reliqui*: podrán presentar su candidatura a la Asamblea todos aquellos, pero únicamente ellos, que hayan nacido en el país, hablen su lengua, no estén casados con extranjeras, no estén deshonrados (“por algún crimen”, agrega TP VI, 11), ni “sirvan” y, en fin (*denique*) no vivan tampoco de una ocupación servil; y Spinoza encadena inmediatamente: “...entre los cuales hay que contar también los taberneros y cerveceros”¹⁶. Las cosas están entonces claras: taberneros y cerveceros (“sí, incluso ellos”, parece querer decir Spinoza) figuran también *entre aquellos* que cumplen las condiciones requeridas; ellos también, cualquier cosa que se piense del carácter “moralmente” dudoso de su profesión, deben incluirse en el número de aquellos que *no viven* de un empleo servil. Si Spinoza sintió la necesidad de aclararlo, ¿no es acaso para subrayar que la expresión *servili aliquo officio* no tiene aquí ninguna connotación ética?

Queda por saber lo que esa expresión denota positivamente. Pero, una vez suprimido este obstáculo para comprender el texto, el principio de la solución se vuelve muy sencillo. Un estado tiene algo de “servil” cuando, sin confundirse con uno

¹⁶ *Verum, modo id nullo expresso jure obtineant, nec reliqui (qui scilicet in imperio nati sunt, & patrio sermone utuntur; nec uxorem peregrinam habent, nec infames sunt, nec serviunt, nec denique servili aliquo officio vitam sustentant, inter quos etiam CEnopolæ & Cerevisiarii numerandi sunt) excludantur; retinebitur nihilominus imperii forma... (TP VIII, 14).* El *quos* de *inter quos*, al ser masculino plural, no puede tener otro antecedente que *reliqui*; o, si se prefiere, que la expresión *qui scilicet... vitam sustentant*, que está en la explicación. La traducción habitual, que es en realidad una rectificación del texto en nombre de lo que se *supone* es el sentido verdadero (Spinoza se habría entonces expresado mal), viene por el contrario a dar por antecedente a ese *quos* el neutro singular *servili aliquo officio*.

u otro de los empleos ocupados por aquellos que “sirven”, se les parece sin embargo por tal o cual de sus aspectos. ¿Por cuál? No se puede tratar, lo acabamos de ver, de la *naturaleza de la actividad ejercida*, por más “degradante” que sea: si el comercio de las bebidas alcoholizadas no constituye una incapacidad, con mucha más razón sucederá lo mismo para la práctica de las “artes mecánicas”. No se trata tampoco de la *pobreza* tomada en sí misma; pues, en el ejército de la monarquía spinozista, compuesta sin embargo únicamente de ciudadanos¹⁷, un sueldo será pagado en tiempo de guerra a quienes *qui quotidiano opere vitam sustentant*¹⁸: esto implica la existencia al menos de ciudadanos que, a falta de reservas suficientes y de servidores capaces de reemplazarlos en su ausencia, pierden todo medio de subsistencia cuando dejan de trabajar con sus propias manos día a día. Queda entonces un solo criterio de semejanza y, consecuentemente, de exclusión: el estado de *dependencia respecto de un empleador*, cualquiera que sea el grado o la forma. Si no, ¿qué otra cosa se puede imaginar?

A partir de ahí, todos los cortes son posibles, y finalmente indiferentes. Se podría, por ejemplo, reservar *famuli* y *qui... servunt* únicamente a los esclavos; no a los siervos, por supuesto, pues su existencia es imposible tanto en la monarquía ideal, donde la tierra está nacionalizada y alquilada a los particulares por parte del Estado¹⁹ como en la aristocracia ideal donde cada campesino es propietario de su tierra²⁰; los empleos “serviles” serían entonces los empleos asalariados: aquellos que los “mercenarios o gentes a sueldo” de Grocio²¹. Pero es poco probable si se admite que Spinoza considera modelos de constituciones aplicables a Holanda, donde la esclavitud estaba prohibida. También, conforme a un uso bastante frecuente de *famuli*, se puede entender por este vocablo y por *qui... servunt* los domésticos en sentido estricto; los *servilia officia*, en este caso, serían ejercidos por los otros asalariados²².

¹⁷ TP VI, 10.

¹⁸ TP VI, 31.

¹⁹ TP VI, 12.

²⁰ TP VIII, 20.

²¹ Cf. *supra*, nota 9.

²² Se reencontraría así la distinción que hacía Charron entre “sirvientes y servidores” y “mercenarios” (cf. *supra*, nota 12).

Puede todavía verse en *famuli* y *qui... servunt* todos aquellos, domésticos o no, que dependen de manera estable de un solo amo, y atribuir los *servilia officia* a las “gentes de jornal” <jornaleros> de Grocio, del cual es difícil decir si este autor asimila o no su contrato de “arrendamiento de pena” a una servidumbre imperfecta²³. Se puede entender, en fin, *famuli* y *qui... servunt* por la totalidad de los asalariados, jornaleros o no, siempre que lo sean sin ambigüedad, y hacer corresponder los *servilia officia* a toda la gama de las situaciones intermedias entre aquella del servidor y aquella del pequeño propietario: empleados que tiene otras fuentes más que sus sueldos, artesanos caídos bajo el corte del comerciante que le adelanta sus materias primas, trabajadores a domicilio, etc. De todas maneras, cualquiera que sea la extensión de la primera clase, su complementaria será tal que la clase total de los excluidos permanecerá siempre la misma. Un punto está entonces bien establecido: en la monarquía y en la aristocracia spinozistas, podrán pretender a la dignidad de ciudadanos (sin, por supuesto, que esto baste para acceder a ella bajo el segundo de estos dos regímenes) todos los propietarios independientes, que sean ricos o pobres y cualquiera que sea su profesión; serán legalmente excluidos, en cambio, todos los *servants* en sentido corriente del término inglés, es decir todos los trabajadores sin excepción²⁴, incluso si no lo son más que indirecta o parcialmente.

Esto no prueba todavía –se dirá de nuevo- que suceda lo mismo para la democracia spinozista. ¿No podría pensarse que este régimen, a diferencia de los dos otros, no descarta más que los esclavos y los siervos? Sería verdaderamente bastante extraño: si la servidumbre es imposible en la monarquía y en la aristocracia, se percibe mal por qué aspecto específico la democracia se prestaría para su reaparición; en cuanto a la esclavitud, lo que se ha dicho más arriba sobre su improbabilidad se aplica igualmente aquí. Pero, ¿no se trataría de una simple hipótesis teórica (suponer que haya esclavos, etc.)? No, a pesar de eso. Ya que esta exclusión, en el capítulo XI, es el objeto de un argumento muy preciso, aunque sea muy sucinto; ahora bien, este

²³ Cf. *supra*, nota 9.

²⁴ *The term servant in seventeenth-century England meant anyone who worked for an employer for wages, whether the wages were by piece-rates or time-rates, and whether hired by the day or week or by the year* (C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, 1962, Appendix, p.282).

argumento –lo vamos a ver- *vale completamente también para los servidores en sentido amplio*, cuya eliminación bajo los dos otros regímenes no había hasta el presente recibido ninguna justificación. Si los *servi* de la democracia tuviesen una extensión menor que los “servidores” de la monarquía y de la aristocracia, nada daría cuenta entonces de esta diferencia: ¡habría que admitir que la razón alegada en el capítulo XI, que nos da al fin la clave, inhallable en el resto del Tratado, de lo que ha sido dicho en los capítulos VI y VIII, no basta sin embargo, por su muy grande generalidad, para explicar lo que ella debía expresamente explicar en ese mismo capítulo XI! Todo se vuelve claro, en cambio, si los dos grupos son idénticos. ¿Cómo no concluir que la Democracia spinozista, también ella, rechazará el derecho de ciudadanía al conjunto de los asalariados?

*

El argumento invocado no puede ser en efecto más claro: sólo pueden pretender a la ciudadanía quienes, sometidos únicamente a las leyes del Estado, permanecen para todo lo restante (*in reliquis*), *sui juris*²⁵. ¿Tiene esta última expresión aquí, como se podría creer primero, el mismo sentido que en derecho romano? Si así fuera, la explicación no sería una explicación; ella vendría a decir que hay que rechazar todo derecho cívico a quienes su estatuto legal implica, entre otras cosas, que no goce de ningún derecho cívico; nada prohibiría entonces, como Spinoza lo hace observar un poco más lejos respecto de las mujeres²⁶, admitir a cualquiera: bastaría con modificar las leyes positivas. En ausencia de indicación contraria, no obstante, esta interpretación tautológica sería la única posible. Pero *hay*, precisamente, una indicación contraria. Puesto que Spinoza mismo, en el capítulo II, había tomado el cuidado de definir la fórmula que iba a usar en el capítulo XI: un hombre es *sui juris*, declaraba, en cuanto es capaz de rechazar a quienes lo atacan, de vengar a voluntad los daños que le han sido infligidos y, hablando absolutamente, de vivir como mejor le

²⁵ TP XI, 3.

²⁶ TP XI, 4, 2ª oración.

parezca; es *alterius juris*, por el contrario, cualquiera que esté “bajo la potestad* de otro”²⁷. Y a continuación hacía una precisión: tener a alguien bajo su potestad es o bien tenerlo encadenado o encerrado (caso particular de los *slaves* de Hobbes), o bien inspirarle temor, o bien haberlo ligado por beneficios que lo disponen a obedecer porque espera prorrogarlos²⁸. Al solucionarse el derecho en la conjunción del deseo y del poder²⁹, era normal transplantar así las nociones clásicas heredadas de los jurisconsultos romanos en términos de potencia efectiva. Ahora bien, el desfase a veces es considerable entre lo que las leyes positivas autorizan formalmente y lo que la relación de fuerzas permite realmente. En el estado de naturaleza, donde cada uno tiene miedo de cada uno continuamente, nadie puede decirse *sui juris*³⁰. En la sociedad política, nadie lo es completamente, pues la potencia de la colectividad es un instrumento de disuasión irresistible. Pero, para todo aquello que el Estado ni prescribe ni prohíbe (“para todo lo demás”, dice Spinoza aquí), las situaciones individuales pueden variar cabalmente: unos, que tienen los medios efectivos de tomar las decisiones cuyo contenido no les sea dictado por la voluntad particular de alguien más, permanecen *sui juris* en la esfera donde la ley común no obliga a nada; otros, por el contrario, no tiene esos medios y no son *sui juris* bajo ninguna relación. Ahora bien, los servidores, *en el sentido más amplio de la palabra*, se encuentran manifiestamente en este último caso: desprovistos de propiedad personal, corren el riesgo de perder toda posibilidad de subsistir si desagradan a sus empleadores. Y esto, cualquiera que sea el estatuto en derecho civil: incluso si la ley no prevé ningún castigo para el asalariado “libre” que desobedece a su patrón (lo que no es de hecho siempre exacto en el siglo XVII), obedecerá porque el miedo y la esperanza lo constriñen. Del hecho de esta dependencia personal, se debe entonces presumir que los servidores se comportarán siempre, incluido cuando expresen públicamente una opinión sobre la cosa pública, como si no tuviesen voluntad propia. Y es por ello, incluso en democracia, que no participarán en el poder: no que sean “indignos”, ni tal

²⁷ TP II, 9.

²⁸ TP II, 10.

²⁹ TP II, 4, 5, 8. Este punto es recordado precisamente en XI, 4.

³⁰ TP II, 15.

vez más incapaces que otros por naturaleza; pero, visto su estado, contar sus voces equivaldría a contar varias veces las de sus amos –lo que precisamente sería antidemocrático en el mayor grado-.

Entendemos bien la posición de Spinoza. El democratismo en él es el medio presente por todas partes, incluso en la monarquía y en la aristocracia ideales, de garantizar la autorregulación del cuerpo social³¹. Pero no es nunca, incluso en la democracia, un fin en sí. El fin de la política en cuanto tal, es la conservación del Estado. Para conseguirlo, el problema es perfeccionar un sistema institucional que, determinando necesariamente a los súbditos a aceptar las decisiones de los dirigentes y a los dirigentes a tomar decisiones aceptables por los súbditos, se reproduzca por sí mismo continuamente³². Esto implica, entre otras cosas, que este sistema garantice una correspondencia bastante exacta entre el resultado global de los deseos de los gobernantes y el de los de la población en su conjunto³³. Esta correspondencia se alcanzará, ya sea si los gobernantes proceden de todas las categorías sociales susceptibles de actuar según su propia voluntad (monarquía)³⁴, ya sea al menos si son suficientemente numerosos para que un denominador común racional pueda desprenderse de sus debates (aristocracia)³⁵. Si no sucediera esto, el descontento suscitado por las medidas impopulares³⁶ que tomará siempre una oligarquía, cuyas exigencias se opondrán a las de las masas, permitirá a una de las facciones, cuyo juego habría sido posible por la estrechez misma del grupo dirigente, de apropiarse de la totalidad del poder³⁷. Es así, y solamente así, que Spinoza considera la cuestión: el uso del medio y los límites de este uso están estrictamente determinados por el fin.

Se ve entonces bastante bien, en el cuadro de esta problemática, cómo apreciar una eventual extensión del derecho de ciudadanía a quienes no son *sui juris*. Primero,

³¹ Sobre esta “cibernética” política de Spinoza, cf. A.Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, 3ª parte.

³² Cf. TP I, 6; V, 2; VI, 3, etc.

³³ TP VII, 4.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ TP VIII, 6. En democracia, los dos métodos coincidirían por definición.

³⁶ TP III, 9; IV, 4.

³⁷ TP VIII, 12. Y por supuesto, esto volverá a ocurrir con el nuevo poder, cualquiera que sea la forma: una monarquía llamada “absoluta” no es nunca más que una oligarquía disfrazada (TP VI, 5).

ella sería *inútil*³⁸: los servidores en cuanto tales no son de temer; si se agitan, se debe a que sus amos los agitan, pero ellos no constituirán nunca más que una masa de maniobra en los conflictos entre propietarios independientes: son, pues, estos últimos, y sólo ellos, a los que hay que satisfacer y contener. Esta medida, por otra parte, seguiría siendo *ineficaz*: al votar los servidores como sus amos o por sus amos, no resultaría de ello ninguna extensión real de la base popular del poder. Pero sobre todo ella sería *muy dañina* para las consecuencias que implica a largo plazo. Ya que ella equivaldría, al dar $n+1$ voces a cualquier que disponga de n servidores, a introducir la desigualdad entre los propietarios mismos. La cuestión no es que sea “injusto”, la cuestión no está ahí; pero se percibe fácilmente, en las dos constituciones propuestas por Spinoza, por cuál implacable mecanismo este desequilibrio inicial acabaría a la larga por provocar el hundimiento del sistema. En la monarquía, donde los miembros del Consejo son nombrados por el rey en razón de cinco (o cuatro o tres) por *familia*³⁹, solamente su rotación muy rápida les impide, por falta de tiempo, dejarse corromper por el soberano⁴⁰; pero no sería igual si algunos entre ellos, una vez abandonados sus cargos, se encontraran reemplazados por sus propios servidores: la presión podría entonces ejercerse continuamente, y la vía estaría abierta al despotismo –con la aprobación al menos pasivo de un pueblo irritado por el mal gobierno de esta oligarquía de hecho-. En la aristocracia, los patricios deben ser al menos cinco mil⁴¹, porque un Estado de dimensiones medias tiene necesidad de ser gobernado efectivamente por cien hombres al menos y que, en cualquier grupo de individuos tomados al azar, únicamente el 2% tiene las aptitudes requeridas para convertirse en verdaderos *leaders*⁴²; pero si la asamblea suprema pudiese recibir a los servidores en su seno, cada uno se esforzaría de hacer elegir a los suyos para incrementar su influencia⁴³, y pronto ella no tendría *verdaderamente* cinco mil miembros: al ser

³⁸ *Inútil, ineficaz, dañina*: es así como Spinoza caracteriza a menudo las medidas cuyo rechazo preconiza (cf. *TTP* todo el capítulo XX; *TP* X, 5).

³⁹ *TP* VI, 15.

⁴⁰ *TP* VII, 13.

⁴¹ *TP* VIII, 2.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Cf. *TP* VII, 4, *in fine*; XI, 2, *in fine*.

entonces los dirigentes reales muy poco numerosos (2% sólo de aquellos que tendrían la mayor cantidad de asalariados entre sus propios colegas), sus rivalidades abriría la vía hacia la monarquía⁴⁴ en el preciso momento en el que pueblo, descontento de los abusos que esta minoría mucho más reducida inevitablemente cometería, estaría lista a apoyar a cualquier usurpador. En democracia, finalmente, es verosímil que el mismo proceso se produciría: quienes tuviesen más servidores terminarían siempre, en toda “legalidad” puesto que se beneficiarían de una mayoría automática, por instaurar una aristocracia en su provecho. Así, el democratismo de Spinoza, como el de los *levellers* ingleses⁴⁵, *exige*, lejos de ser repugnante, la exclusión de los asalariados.

Este argumento, por supuesto, presupone la existencia de servidores incapaces de resistir a la presión de sus empleadores. ¿Pero su inexistencia es acaso inconcebible? Ella implicaría ya sea una sociedad compuesta únicamente por pequeños propietarios, ya sea la comunidad de bienes. Ahora bien, si el Estado puede en efecto actuar sobre la repartición de los bienes, sólo lo hace dentro de ciertos límites. Él es completamente dueño de la *propiedad inmobiliaria*; pues, al no ser nadie capaz de esconder la tierra que cultiva ni de llevarla consigo en caso de fuga, nadie puede tampoco ocuparla con seguridad sin la protección de los poderes públicos⁴⁶; lo que solo el Estado puede volver posible, nada impide pues de modificarlo a voluntad, ya sea repartiendo igualitariamente la tierra⁴⁷, ya sea nacionalizándola⁴⁸ -siempre que, por supuesto, el sistema institucional completo concuerde con la solución adoptada⁴⁹. Sobre los *bienes muebles*, por el contrario, su control es mucho más débil: el dinero y las herramientas se disimulan más fácilmente y, si los registros se multiplicaran, sus poseedores emigrarían llevándolos consigo en su equipaje⁵⁰. En cuanto a extirpar de las mentes el deseo mismo de poseer, ninguna

⁴⁴ Cf. *TP VIII*, 12.

⁴⁵ Cf. Sobre este punto C.B.Macpherson, *op.cit.*, III, p.107-159.

⁴⁶ *TP VII*, 19.

⁴⁷ Como en la teocracia (cf. *TTP XVII*, p.570; *G III*, p.216).

⁴⁸ Cf. *supra*, nota 19.

⁴⁹ Lo que excluye esas dos medidas para la aristocracia donde, al tener que ser la propiedad de la tierra a la vez privada e inalienable, la garantía de la igualdad no está absolutamente garantizada (cf. *supra*, nota 20).

⁵⁰ Cf. *TP VIII*, 10.

autoridad exterior es capaz de hacerlo: mientras los hombres permanezcan sometidos a sus pasiones, se apegarán necesariamente a las cosas⁵¹, al ser el objeto particular de su avidez el solo poder cambiar. Si todos se volvieran razonables, por el contrario, el Estado desaparecería⁵²: las leyes del país de Utopía no están hechas para aquellos que no tienen más necesidad de leyes⁵³. Consecuentemente, es imposible suprimir la economía mercantil, cuando existe; incluso es preferible estimularla al máximo, pues el comercio une de la mejor manera a los hombres apasionados, mientras la tierra los divide⁵⁴. Pero la economía mercantil tiene su contraparte: quienes hayan perdido todo en la competencia deberán “arrendar su pena” para sobrevivir; y sus empleadores, aspirando como todos a imponer sus propios pareceres⁵⁵ a los demás, usarán todos los medios de presión de los que dispongan según lo consideren.

Sin duda se hubiese formulado la cuestión de otra manera si Spinoza hubiese previsto la revolución industrial y sus efectos: grandes fábricas susceptibles de ser retiradas a sus poseedores porque son indisimulables e intransportables como la tierra, trabajadores más aptos a resistir colectivamente en razón de su concentración. ¡Quizás, considerando estas nuevas relaciones de fuerzas, hubiera concebido entonces una monarquía, una aristocracia y una democracia “proletarias”!... Pero no se le podría reprochar esta falta de imaginación. Sus constituciones son, pues, “burguesas”. Ya es notable, incluso en Holanda, que ellas eliminaran expresamente toda sobrevivencia de feudalismo; y que esto se deduzca del sistema.

*

En función de la misma problemática está afirmada la necesidad de excluir a las mujeres. Pero su caso, a pesar de todo, se distingue un poco del de los servidores. Una vez identificados estos último, que no era tan fácil, y una vez recordada en seguida la

⁵¹ Cf. *Eth.* III/12; III/13, escolio.

⁵² Cf. *TTP* V, p.218; G III, p.73.

⁵³ *TP* I, 1.

⁵⁴ *TP* VII, 8.

⁵⁵ *Eth.* III/31, con el corolario y el escolio.

definición de las personas *sui juris*, resultaba analíticamente que ella no se aplicaría jamás a ellos; en cuanto a las consecuencias políticas de su eventual promoción, éstas se vuelven manifiestas. La identificación de las mujeres, por el contrario, es inmediata. Pero no es para nada evidente que ellas estén condenada para siempre a permanecer *alterius juris*, incluso si el Estado decide un día conceder un estatuto legal idéntico al de los hombres⁵⁶. Admitiendo que lo sean, se ve mal, en un país monogámico, qué grave desequilibrio podría implicar su admisión. Estas dos preguntas exigen un tratamiento especial.

La primera es examinada en un contexto polémico. Mientras Grocio, completamente naif, afirmaba la superioridad natural del sexo masculino como evidente⁵⁷, Hobbes la contestaba radicalmente: si las mujeres, declaraba, deben obediencia a sus maridos en la mayor parte de nuestras sociedades civiles, se debe a que las leyes han sido hechas generalmente por los hombres, aunque no sea absolutamente universal, puesto que ha había al menos el reino de las Amazonas; pero la naturaleza, de todas maneras, no participa para nada en el asunto: ninguno de los dos sexos, ni física, ni mentalmente, se impone sobre el otro⁵⁸. Spinoza se cuida de refutar directamente esta tesis por consideraciones sobre lo natural femenino. Aclara incluso, exagerando por encima del autor del *Leviatán*, que estas consideraciones no tendrían ninguna pertinencia: en una sociedad hipotética donde las mujeres dominarían a los hombres, escribe, estos serían educados de manera tal que permanecieran intelectualmente inferiores (*ita educarentur, ut ingenio minus possent*)⁵⁹; lo que da a entender perfectamente que, en nuestras sociedades actuales, la educación de las mujeres está dedicada a adaptarlas al papel subordinado que tienen que desempeñar, y que las desigualdades tradicionalmente atribuidas a la naturaleza proceden pues, en su mayor parte, de la sociedad. Consecuentemente, es imposible probar cualquier cosa si nos ubicamos sobre ese terreno: para determinar entre los

⁵⁶ TP XI, 4, las dos primeras oraciones.

⁵⁷ Grocio, *DGP*, II, cap.V, i y viii.

⁵⁸ *Leviatán*, cap.XX. Spinoza, recordémoslo, podía leer esta obra en su edición latina de 1688 o en la de 1670, así como en su traducción neerlandesa de 1667.

⁵⁹ TP XI, 4.

obstáculos constatados de hecho cuáles pertenecen realmente a la esencia de las mujeres, habría que conocer esta esencia, y Spinoza no la conoce. Además/, desplaza el problema: admitamos –parece decir- que todos los ejemplos de inferioridad observados sean imputables a un condicionamiento cultural impuesto por el hombre; pero, ¿cómo explicar precisamente que el hombre, siempre y por doquier, esté en capacidad de imponerlo? Pues es siempre y por doquier que hace la ley⁶⁰, y no, como lo decía Hobbes, la mayor parte del tiempo solamente: el caso aislado de las Amazonas no es significativo, puesto que ellas eliminaban preventivamente toda competencia al asesinar a sus hijos machos⁶¹; sólo se han de considerar las agrupaciones humanas donde los dos sexos coexistan *concorditer*⁶², y ninguna excepción a esta regla es detectable. ¿De dónde procede entonces eso? Hobbes no se lo preguntaba. Ahora bien, según Spinoza, esto nos reenvía por otro medio a la naturaleza.

Su razonamiento, aquí, compete al conocimiento de segundo género, o más precisamente del conocimiento del “tercer modo” tal cual lo definía en el *Tratado de la reforma del entendimiento*: sin conocer nada de la esencia de la mujer, deduce una de sus propiedades por aplicación de una verdad universal a un caso particular; y en esta aplicación, se eleva del efecto a la causa⁶³. Todas las cosas iguales además, nos dice, el *animi fortitudo* y el *ingenium* constituyen muy evidentemente dos ventajas decisivas en la competición por el poder⁶⁴. En realidad, por supuesto, todas las cosas no son nunca iguales además: en cada situación concreta, las circunstancias accidentales desempeñan su papel. Pero cuanto más numerosos y variados son los casos, tanto más la influencia de estas circunstancias tiende a borrarse estadísticamente. Si, en esas condiciones, la naturaleza hubiese igualmente dotado a hombres y mujeres en *fortitudine* e *ingenio*, las múltiples sociedades humanas históricamente conocidas se repartirían en tres grupos: aquellas sociedades donde los

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.* Hobbes había dicho que las Amazonas abandonaban por contrato a sus hijos macho en los pueblos vecinos (*op.cit.*, cap.XX). ¡Spinoza “rectifica” el pasaje!

⁶² *TP XI*, 4.

⁶³ Cf. *TIE*, G II, p.10.

⁶⁴ *TP XI*, 4.

hombres dominarían, aquellas donde los dos sexos dispondrían del mismo poder, aquellas donde las mujeres tendrían la superioridad y educarían a los hombres de manera que fueran mantenidos en posición de inferioridad⁶⁵. Ahora bien, es un hecho, no conocemos ni un solo ejemplo de estos dos últimos tipos de relaciones. La falsedad del consecuente implica pues la del antecedente: si las mujeres han estado siempre sometidas a los hombres, esto no puede más que proceder de su debilidad natural⁶⁶.

Spinoza, sin ninguna duda, tiene plena conciencia de las condiciones de validez y de los límites de su argumento. Ahora bien, admitiendo con él que los datos históricos de los que dispone sean suficientemente numerosos y bastante independientes unos de otros para que el recurso a la universalidad de una “naturaleza” pueda imponerse, ¿qué establece Spinoza? No gran cosa, en definitiva, incluso si es capital para su propósito. Si el *ingenium* del que habla aquí consiste en ciertas aptitudes “intelectuales”, no se puede tratar más que de aquellas entre las que interviene efectivamente en la lucha por la dominación: aptitud a la astucia, a la habilidad maniobrera, etc. En cuanto a la *fortitudo*, ella no designa evidentemente la virtud spinozista del mismo nombre⁶⁷, que no es una cualidad natural; no significa tampoco, parece, una disposición menor al miedo y a la piedad: “lágrimas de mujer”⁶⁸, “piedad de mujer”⁶⁹, cosas que disminuyen las oportunidades de éxito en la carrera por la potestad [*puissance*]. Al límite y, como lo indicaba de hecho el *Tratado de la reforma del entendimiento*, este género de razonamiento no nos permite conocer de la causa más que aquello que ya sabemos de su efecto⁷⁰: “hay algo”⁷¹, en la naturaleza de las mujeres, que las pone en desventaja en el juego de relaciones de poder que están condenados a mantener todos los miembros del género humano bajo el régimen de la pasión. Es poco; y no tiene nada de particularmente peyorativo, puesto que estas

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Eth.* III/59, esc.

⁶⁸ ...*lachrimis mulieribus* (*TTP* Prefacio, p.58; G III, p.5). Se aclara que estas lágrimas proceden del miedo.

⁶⁹ ...*muliebri misericordia* (*Eth.* IV/37, esc.1). Si esta “piedad de mujer”, como lo dice aquí Spinoza, impide matar animales, debe impedir aún más matar hombres. ¡Y esto es un obstáculo en la lucha!

⁷⁰ Cf. *TIE*, G II, p.10, nota f.

⁷¹ *Ergo datur aliquid* (*TIE*, *ibid.*).

mismas relaciones no están para nada valorizadas. Pero de este “algo” se sigue todo: suponiendo incluso una sociedad directamente salida del estado de naturaleza, sobre la cual ninguna institución anterior haya dejado la menor huella, el hombre dominaría en ella, sin embargo, a la mujer en la mayoría de las parejas, pues todo ser humano sujeto de pasiones usa plenamente las posibilidades que le son dadas para imponer a los demás sus propios pareceres⁷²; después de lo cual, de manera igualmente necesaria, el sexo un poco más fuerte se serviría de su poder para amplificar desmesuradamente, por la intermediación de la educación de la cual se habría convertido el amo⁷³, la pequeña desigualdad originaria que habría vuelto posible este mismo poder; y sucedería rápidamente en *todas* las parejas que la mujer se vería reducida a un estado de dependencia irreversible que la obligaría a obedecer. Ninguna esperanza de escapar a esa situación, salvo por la regeneración filosófica. Hasta ahí, y cualquiera que sea su estatuto legal, las mujeres permanecerían *alterius juris* igual que los servidores.

Pero entonces se plantean la segunda pregunta. La atribución de la ciudadanía a las mujeres sería ciertamente tan inútil y tan ineficaz que su atribución a los servidores, ¿pero sería verdaderamente perjudicial? Puesto que, en fin, en los países para los que se escribe el *Tratado Político*, nadie tiene jamás más de una esposa a la vez: si todo hombre dispone dos voces y no ya una sola, ningún cambio se produciría en el equilibrio de fuerzas. La única consecuencia de esta medida, ¿no sería la desaparición total del celibato? No, responde Spinoza en las últimas líneas que escribió. Y esto, en particular, por dos razones.

En primer lugar, de una manera general, todo individuo sujeto a pasiones sobreestima necesariamente lo que ama⁷⁴. Ahora bien, bajo el régimen de la pasión, es por la sola belleza que las mujeres atraen a los hombres⁷⁵: no siendo lo bello nada más que aquello que la vista provoca, en una parte al menos de nuestro organismo⁷⁶,

⁷² *Eth.* III/31, con el corolario y el escolio.

⁷³ Cf. *supra*, nota 59.

⁷⁴ *Eth.* III/26 y su escolio.

⁷⁵ *TP XI*, 4. Cf. *Eth.* IV, Apéndice, cap.19.

⁷⁶ Cf. *Eth.* III/11, escolio (sobre la *titillatio*).

reacciones fisiológicas favorables por un instante al menos para la salud⁷⁷, esta proposición puede ser considerada como analítica, incluso tautológica. Todo hombre sujeto a pasiones tiende entonces a atribuir a las personas del otro sexo una inteligencia proporcional a su belleza⁷⁸. Se percibe lo que resultarían sobre el plano político, aunque Spinoza no lo aclare. En una asamblea donde se reúnan las mujeres, las más bellas de ellas recibirían todos los sufragios masculinos; y también, por supuesto, aquellos votos de las esposas de sus admiradores, quienes deberían votar – guste o no/por las buenas o por las malas- como lo exigirían sus señores y amos. Estas seductoras estando ellas mismas bajo la dependencia de sus maridos, todo hombre cuya mujer tuviese n adoradores dispondría así de $2(n+1)$ voces que utilizaría a su conveniencia, y el mecanismo descrito más arriba se activaría: la democracia acabaría por transformarse en una aristocracia de los poseedores de lindas mujeres (esos mismo incluso, sin duda, que tendría *también* más servidores), la aristocracia en una monarquía, y la monarquía en un despotismo ordinario.

Pero hay más. Pues, en segundo lugar, los hombres llevan mal que las mujeres que ellos aman concedan el más mínimo favor a alguien más⁷⁹. Sin duda la celotipia se manifiesta de igual manera en las relaciones de poder entre miembros del mismo sexo: cualquiera que se apegue a uno de sus semejantes, por la razón que sea, exige de él un apego recíproco y exclusivo; si aquel o aquella que es el objeto de nuestra afección entabla una relación de amistad muy estrecha con un tercero, los odiamos entonces a uno y a otro⁸⁰. Pero en el caso de la celotipia sexual, una causa suplementaria se suma a la precedente: asociamos la imagen de la mujer amada a la imagen de los *pudenda* y de los *excrementa* de nuestro rival⁸¹, y en la medida en que esta última nos produzca ya horror por sí misma⁸², nuestro odio hacia la infiel y su

⁷⁷ *Eth.* I, Apéndice; G II, p.82, líneas 22-24.

⁷⁸ *TP* XI, 4. Evidentemente, se puede sonreír con la importancia política que Spinoza atribuye a este hecho; pero sin duda generaliza lo que había escuchado decir sobre el papel de las mujeres en las intrigas palaciegas.

⁷⁹ *Ibid.*, cf. nota precedente.

⁸⁰ *Eth.* III/33-35.

⁸¹ *Eth.* III/35, escolio.

⁸² *Ibid.*

cómplice se ve reforzado hasta el delirio⁸³. Sin intentar psicoanalizar a Spinoza, se puede al menos comprender la manera en que él justificaría esta extraña afirmación: si imaginamos que alguien extrae felicidad de una cosa que sólo uno puede poseer – demostró previamente-, haremos cualquier cosa para que no la posea⁸⁴; ahora bien, la mujer –hablando físicamente- no puede ser poseída más que por un solo hombre a la vez; si, consecuentemente, un macho imagina a otro macho librándose a una actividad sexual, a pesar de que la compañera de este último no le interesaba absolutamente previamente, esta representación lo entristecerá porque ella implicará la representación de un goce del que se verá excluido: así, para todo hombre, la idea del órgano sexual de cualquier otro hombre tendrá algo de odioso; se ve entonces cómo, cuando sospechamos la existencia de un comercio físico entre la mujer que amamos y alguien más, el odio que los dos nos inspiran puede atarse al odio que despertaba en nosotros esta imagen genérica insoportable, y cuál es el efecto acumulativo de esta conjunción. De donde la paradoja: si las mujeres se reuniesen en la asamblea de los ciudadanos, la seducción se convertirá en el instrumento político por excelencia, pero aquellos mismos que se beneficiarán y que querrán beneficiarse necesariamente por ambición, pondrán todo sus medios a la obra para vengarse con una extrema ferocidad de aquellos a quienes deberán su victoria⁸⁵; en cuanto a estos últimos, por la misma razón, no dejarán de desgarrarse entre sí. No solamente el Estado se degenerará, pero el proceso se desenvolverá en las más espantosas condiciones por todas partes, con una violencia anárquica donde el estado de naturaleza se vislumbrará. Si los hombres, en ninguna parte, nunca han aceptado conceder a las mujeres un estatuto legal formalmente idéntico al suyo, sin duda eso procede de que ellos presentían confusamente esta consecuencia.

Las mujeres, contrariamente a lo que se dice a menudo, no inspiran en Spinoza ninguna repugnancia específica. Pero lo que lo horroriza es la crudeza de los conflictos sexuales entre machos humanos. Para impedir que estos antagonismos

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Eth.* III/32.

⁸⁵ Sobre esta contradicción interna de la ambición pasional, bajo su forma más general, cf. *Eth.* III/31, corolario (cita de Ovidio); *Eth.* IV/37, escolio 1 (2ª oración).

vuelvan ingobernable la Ciudad, el único medio que él atisba –y ciertamente no es por alegría de corazón que la preconiza- consiste en excluir de la vida pública a aquellas que, a pesar de ellas mismas a veces, son o pueden ser el objeto de ella. Hubiera excluido a los hombres por la misma razón, si hubiesen sido los más débiles; y si los dos sexos se hubieran encontrado en igualdad, o si los homosexuales no hubiesen constituido una minoría insignificante, ¡sin duda habría pensado que eso complicaba especialmente el asunto! Esa es su última palabra en materia de política.

*

Pero la política, nunca fue la última palabra de Spinoza: ella no es más que un momento de su proyecto filosófico. Más allá del Estado, más allá incluso del Estado más democrático posible, el modelo ideal que se fijó⁸⁶ en materia de relaciones interhumanas es una comunidad de sabios liberados de toda constricción, donde cada uno bajo la conducta de su sola razón actuaría espontáneamente en acuerdo con todos⁸⁷ sin estar sometidos a ninguna autoridad exterioridad⁸⁸. Entonces, pero solamente entonces, desaparecería toda relación de dependencia: una vez transmutada la ambición en deseo de hacer conocer la verdad⁸⁹, nadie buscaría ya dominar a quien sea; al perder la propiedad privada todo sentido para los amigos entre los cuales “todo es común”⁹⁰, nadie tendría ya necesidad de plegarse a las condiciones de los demás para asegurar su subsistencia. Sin duda el ingreso en una comunidad tal implica el acceso individual de cada uno de sus miembros en el reino de la Razón: proceso lento y complejo, que exige un desarrollo considerable del conocimiento. Pero nada permite pensar que los servidores sean más incapaces que sus amos: su inferioridad depende de su situación, no de su naturaleza. En cuanto a las mujeres, su obstáculo natural es completamente relativo: ellas están en situación desventajosa en la lucha por el poder

⁸⁶ Cf. *Eth.* IV, Prefacio; G II, p.208.

⁸⁷ *Eth.* IV/18, escolio.

⁸⁸ Cf. *supra*, nota 53.

⁸⁹ Cf. *Eth.* V/4, escolio (De la *Ambitio* a la *Pietas*).

⁹⁰ *Epístola* 44 (G IV, p.228).

como el cojo en una carrera a pie, pero eso no prejuzga en nada las aptitudes que tal vez tienen para otras cosas (incluidas para la especulación intelectual, puesto que ahí reside toda la cuestión), y que se manifestarían tal vez cuando esta lucha llegue a término. Si Spinoza considera la posibilidad de un amor sexual fundado principalmente, en el hombre como en la mujer (*utriusque, viri scilicet et foeminae*), en la libertad de espíritu⁹¹, es porque no excluye la presencia de mujeres entre los “hombres libres” de la *Ética*.

Y sin embargo, hay que pasar por la mediación de la política: la constitución de un Estado spinozista, que suprimiría las causas de todos los antagonismos de tipo feudal (lucha por la posesión de la tierra, intolerancia religiosa, opresión política), es la condición *necesaria* del acceso de la mayoría al reino de la Razón⁹². Ahora bien, un tal Estado, obligatoriamente “democrático” en el sentido indicado más arriba, no sería menos represivo por definición. Su única función sería la de instaurar un equilibrio de fuerzas entre los individuos que, a la espera de la liberación auténtica a la cual no podría más que prepararlos por el condicionamiento exterior al cual los sometería, nunca serían, en el mejor de los casos, suponiendo que toda supervivencia feudal haya sido verdaderamente suprimida de las leyes y de las costumbres, más que “burgueses” y “falócratas”: horizonte infranqueable, al menos mientras subsista la alienación pasional. De donde la indispensable separación de más de la mitad de la población adulta. Pero nada garantiza que la condición necesaria sea *suficiente*: no se puede más que esperar⁹³, sin tener certeza, que el sacrificio no será en vano. El malestar manifiesto de Spinoza en las últimas líneas del Tratado no procede de que asuma los prejuicios sin relación con sus principios, sino que procede, en este punto preciso, del que las consecuencias de sus principios son crueles... ¡Quizás, en definitiva, había ahí por qué detenerse y de qué morir!

⁹¹ *Eth.* IV, Apéndice, cap.20.

⁹² Cf. A.Matheron, *op.cit.*, cap.XI, pp.505-514.

⁹³ Sobre el papel “extra sistema” de esta esperanza en Spinoza, cf. A.Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier, 1971, cap.V, cap.VII, p.276.