

El concepto de *ingenium* en la obra de Spinoza. II) El *ingenium* del pueblo y el alma del Estado*

Pierre-François MOREAU
ENS-LSH, Lyon, Francia
(moreau@ens-lyon.fr)

RESUMEN

En el presente trabajo, su autor aplica el concepto de *ingenium*, forjado por Spinoza para pensar la singularidad psicológica de los individuos, a los diferentes Estado o naciones, de manera que su rendimiento queda ampliado al tratamiento de la cuestión de la identidad de las diferentes naciones. Lo que hará de cada una de ellas algo singular será una suerte de complexión propia que se revela como condición, para los legisladores, a partir de la cual construir una constitución política apropiada para el cumplimiento de su esencia: el esfuerzo por perseverar en el ser

PALABRAS CLAVE: *Spinoza; ingenium; complexión; estado; nación*

ABSTRACT:

In this paper, the author applies to the different States or Nations the concept of *ingenium*, set up by Spinoza to think the psychological singularity of individuals. In doing so, the potentiality of such a concept is expanded so it can be used to treat the problem of the identity of the various nations. Each of them will be something particular due to a kind of complexion, which will be the condition for the legislators to build up a political constitution proper to persevere in being

KEY WORDS: *Spinoza; ingenium; complexion; state; nation*

En el primer artículo que hemos dedicado a la noción de *ingenium* en Spinoza,¹ nos ocupábamos de aquello que hace la singularidad de un individuo. En esta segunda y última parte nos preguntaremos por lo que hace que un pueblo sea tal pueblo y no otro.

Según los teóricos del contrato, todo razonamiento es formulado en términos tan universales que apenas vemos por qué se constituye un determinado Estado en lugar de tal otro. Las únicas diferencias posibles, por tanto pensables, se deben a la variedad de formas de gobierno que son introducidas a partir de las diversas modalidades del pacto inicial o como resultado inmediato: monarquía, aristocracia, democracia². Todo lo demás

¹ «El concepto de *Ingenium* en la obra de Spinoza», en *Ingenium*, n. 1 (enero-junio 2009).

² HOBBS, *De Cive*, cap. VII; LOCKE, *Second Traité*, cap. X; PUFENDORF, *Droit de la Nature et des gens*, lib. VII, cap. V; ROUSSEAU, *Contrat social*, lib. III, cap. III-VII (el capítulo VIII acepta la enunciación de una causa para la variación de los gobiernos, pero mantiene solamente la teoría de los climas: no implica una figura particular de pueblo).

queda relegado a lo accidental. Esta búsqueda radical del fundamento del Estado deja de este modo enteramente en la sombra la identidad de cada Estado o cada pueblo. En efecto, la deducción teórica de la sociedad civil se aplica a *toda* sociedad civil. Así, no vemos razón alguna por la que una sociedad así fundada sea más bien Francia que Inglaterra o a la inversa. ¿Ocurre lo mismo en Spinoza? La deducción de las pasiones, aun cuando es confirmada por la experiencia, se aplica también, como el pacto, a todos los hombres sometidos a las pasiones. Parece, pues, organizar la misma sociedad civil abstracta independiente en su principio de todo tiempo y lugar. ¿No hay entonces ninguna manera de pensar o representar la individualidad propia de un determinado pueblo? Vamos a encontrar de hecho, en el nivel colectivo, el segundo escalón que ya habíamos descubierto en el plano individual. No sólo es posible pensar la individualidad del pueblo, sino que sobre todo es necesario desde el momento en que queremos comprender la forma adoptada por su legislación.

a/ La complexión de un pueblo

Junto al razonamiento acerca de las pasiones, encontramos el *ingenium*, no ya de un individuo sino de un grupo. En efecto, el término, en la pluma de Spinoza, no tiene nada de exclusivamente individual. En diferentes pasajes del *Tratado teológico-político*, constatamos que puede ser aplicado a una nación entera o al vulgo en general³. Vemos sobre todo que esta aplicación del *ingenium* no está exenta de consecuencias: porque es a este *ingenium* al que hay que ajustarse para determinar el contenido concreto de las leyes. O, dicho de otro modo, desde el momento en que sobrepasamos la exigencia general de paz y de seguridad, desde el momento en que hay que organizar de manera concreta la vida de los hombres, no podemos dejar de tener en cuenta la configuración particular del pueblo que se organiza en una determinada sociedad. Tanto para hacer las leyes como para comprenderlas, los rasgos de lo singular vuelven al primer plano.

El *Tratado teológico político* lo afirma retomando los argumentos que rechazan la idea de la elección. La ley de Moisés no es universal: se adecúa a la complexión de un pueblo

³ «At ipsum vulgus [...] pro imbecillitate ejus ingenii», *TTP*, cap. V, G. III, 79; «qui tantum varium multitudinis ingenium experti sunt», *ibid.*, cap. XVII, 203.

determinado⁴. Ahora bien, esta tesis desempeña un papel decisivo en la economía del *TTP*; pues es la que impide considerar el ejemplo hebreo como un paradigma político siempre actual; paralelamente, es también la que rechaza de manera implícita la lectura cristiana de la relación ley antigua/ley nueva en términos de figuración y cumplimiento⁵. Lo que particulariza la ley de Moisés no es su limitación a una cierta época de la historia de la salvación⁶; es su acomodación a la complejidad de un pueblo. Evidentemente esta situación no es particular de los hebreos: cada Estado tiene leyes que le son propias, y que Spinoza distingue rigurosamente de la ley concerniente a la verdadera virtud, de la que se habla en el libro de Job y Pablo, y que es dada a todos: cada una de estas legislaciones está adaptada al *ingenium* de una única nación⁷. Cada pueblo posee rasgos irreductibles y duraderos, reunidos en su complejidad, que hay que tener en cuenta tanto para la formulación de sus leyes como para comprender su legislación una vez que ésta existe. El *ingenium*, lejos de quedar relegado a lo accidental, contribuye a definir la figura propia del Estado.

Esta noción de un *ingenium* colectivo permite, por tanto, descifrar la historia de las legislaciones. Cuando los aragoneses consultaron al Sumo Pontífice a propósito de un rey, éste (y Spinoza está de acuerdo) les aconsejó que se dotaran primero de instituciones acordes a su complejidad⁸. Cuando Spinoza enumera las medidas que, en una aristocracia, deben impedir que los ciudadanos desprecien las costumbres de la patria, da ciertas reglas generales, y después añade: «En cada Estado particular se podrían imaginar otros medios de acuerdo con la naturaleza del país y el carácter del pueblo»⁹. La positividad del *ingenium* permite por tanto, en el *Tratado político*, una lectura específica de cada Estado: esta positividad evita que el estado sea descifrado inmediatamente según el esquema de los tres

⁴ «Quamvis non universalis, sed maxime ad ingenium & singularem conservationem unius populi accommodata fuerit [...]» *TTP*, cap. IV, G. III, p. 61.

⁵ Es por lo que Cristo no ha abolido en modo alguno la ley de Moisés, *TTP*, cap. V, G. III, 71. Por otra parte, la religión de Cristo no tiene en sí misma nada novedoso: su única novedad es la de ser revelada a aquellos que no la conocían, *TTP*, chap XII, G. III, 163 (a partir de Juan 1 : 10: «in mundo erat et mundus non novit eum»). Por el contrario, para la lectura cristiana de la relación entre las dos leyes, cf. Tomás de Aquino, *Summa theol.*, Ia, IIae, qu. 103, art. 3: la ley antigua, en lo que se refiere a las ceremonias, es derogada por la ley nueva que lleve a cabo sus figuras; qu. 107, art. 1: la ley de Cristo es realmente novedosa.

⁶ «Deus igitur et legem, et alia beneficia specialia illi populo exhibuit propter promisionem eorum Patribus factam, ut ex eis Christis nasceretur», *Summa theol.*, Ia, IIae, qu. 98, art. 4, resp.

⁷ «Lex quae ad ingenium unius nationis accommodatur» *TTP*, cap. III, G. III, 54.

⁸ «Nisi institutis prius satis aequis, & ingenio gentis consentaneis», *TP*, cap. VII, § 30, G. III, 321.

⁹ «Et praeter haec alia in quocunque imperio cum natura loci, & gentis ingenio consentanea excogitari possunt», *TP*, cap. X, § 7, 356.

gobiernos, y a su vez evita leer, en el *TTP*, el contenido de las legislaciones bajo el primado de la elección de los hebreos. Podemos así pensar la consistencia no sólo, como hacían los teóricos del pacto, de la sociedad civil en general, sino también la de la figura propia de cada sociedad civil¹⁰. La apelación a la experiencia histórica que constituye la referencia del *ingenium* asegura entonces un mayor despliegue de la razón.

Todo esto implica que existe un *ingenium* para cada nación. Y, del mismo modo que cada cual se regula espontáneamente según su *ingenium* propio, el Estado funciona tanto mejor si sus instituciones se adaptan al *ingenium* de la nación. ¿Cómo conocerlo? Spinoza no elabora en ninguna parte específica una teoría del *ingenium* nacional, pero menciona de pasada los rasgos característicos del *ingenium* de los romanos, de los hebreos, de los griegos, en suma, de los pueblos antiguos. Estas diferencias no forman en ningún caso una distinción concerniente a la vida verdadera, puesto que sólo conciernen a los individuos¹¹; pero sobre el resto pueden describirse rasgos constitutivos. ¿Acaso estos rasgos pueden ser deducidos por la Razón, o más bien solamente son susceptibles de ser extraídos de la experiencia? Ciertas características generales pueden ser reconstruidas racionalmente, pero cuando queremos precisar el peso respectivo o las consecuencias de esos rasgos, tenemos que recurrir a la historia propia de cada pueblo. Tomemos un ejemplo. El análisis de la *Ética* muestra que las leyes naturales de los afectos disponen en cada hombre la posibilidad de ser rencoroso, envidioso, celoso; esta posibilidad se traduce en una tendencia a los actos de violencia, la cual no se hace necesariamente efectiva, ya que el miedo a las repercusiones frena la caída de los individuos por esta pendiente. Si esta tendencia está en los individuos, está también en el pueblo y se manifiesta en él según leyes de efectuación análogas¹². Por eso, cuando las creencias o las instituciones de un pueblo pongan barreras que amenacen a los hombres con demasiadas contrapartidas (por ejemplo una civilización desarrollada, o la creencia en dioses justos y lo suficientemente poderosos como para castigar), la violencia, en efecto, se manifestará esporádicamente, pero nunca pasará a un primer plano. Por el contrario, cuando las circunstancias históricas

¹⁰ En Hobbes, por ejemplo, encontramos enunciados consejos para la legislación (*De cive*, cap. XII-XIII; *Leviatán*, el final de la segunda parte) pero son de orden universal y finalmente las leyes de tal o cual país sólo obtienen su consistencia propia de la voluntad del Soberano que las funda.

¹¹ *TTP*, cap. III, G. III, 50.

¹² Cf. «terreat vulgus, nisi metuat», *Ética*, IV, 54, Schol. G. II, 250. En cuanto a la inconstancia de este pueblo «multorum tumultuum, & bellorum atrocium causa fuit» *TTP*, praef., G. III, 6.

que han formado un pueblo lo han acostumbrado a esperar todo de la violencia, y si sus instituciones y mentalidad se prestan a ello, la violencia constituirá una parte esencial de su *ingenium*.

Vamos a indicar algunos ejemplos de estos *ingenia*. Tenemos que proceder, en esta enumeración, con precaución, ya que Spinoza no lleva a cabo un cuadro histórico comparativo: cita uno u otro rasgo a medida que los va necesitando en el razonamiento, sin preocuparse siempre de indicar si la característica mencionada le es propia a tal o cual pueblo o la tiene en común con otros¹³. Estamos, por tanto, obligados a recopilar los rasgos cuando los cita y a evaluarlos comparando los diferentes textos. Solamente este proceder evidencia a quién se aplican exactamente y en qué medida. Por ejemplo, lo que se dice de los hebreos –el pueblo citado con más frecuencia– no siempre concierne exclusivamente a los hebreos. De manera más general, todo lo que se revela verdadero en la existencia para una determinada nación supone una posibilidad inscrita en las leyes de la naturaleza humana, que, sin embargo, la historia no ha llevado a primer plano en el caso de otra nación diferente¹⁴.

Los antiguos en general se caracterizan por su ignorancia de las causas naturales. No se trata de una insuficiencia particular de los individuos: todos los hombres (incluso en el seno de los pueblos más desarrollados) nacen ignorantes de las causas¹⁵; sólo pueden, al menos algunos de ellos, modificar este estado si la ciencia de su tiempo lo permite. El débil desarrollo de las ciencias, incluso si se conocen excepciones, no ha podido bastar para combatir la ignorancia natural. Lo que es un rasgo constitutivo de la naturaleza humana como tal se encuentra así como rasgo duradero en el *ingenium* de los primeros pueblos. Esta ignorancia de las causas se conjuga con la admiración o el

¹³ Lo señala en alguna ocasión. Cf. *TTP*, cap. I, G. III, 24: «non tantum Judaei, sed etiam Ethnicis».

¹⁴ En esta enumeración, nos apoyaremos en las páginas que Alexandre Matheron consagra a los diferentes pueblos, en *Le Christ et le salut des ignorants*, Aubier, 1971, cap. I (cf. también *Individu et communauté chez Spinoza*, París, Aubier, 1968, 356 ss). En todo su análisis, Matheron subraya el papel de las casualidades afortunadas que han constituido las diferentes legislaciones y que les han permitido, en distinto grado, responder a las exigencias universales (es decir, deducibles de las leyes de la naturaleza humana). Es del todo justificado en la medida en que muestra que Spinoza no lee la historia que cuenta la Biblia –o Tácito, o Quinto Curcio– en un sentido providencial. Pero parece que podemos sacar a la luz otro aspecto de esta historia analizando las relaciones entre el *ingenium* de cada pueblo y su sistema de leyes, como el mismo Spinoza nos propone. Por consiguiente, la parte de azar disminuye, para hacer sitio a determinaciones a la par específicas y necesarias, incluso si nos son sólo completamente cognoscibles mediante la experiencia histórica.

¹⁵ «Omnes homines rerum causarum ignari nascentur», *Ética*, I, Ap., G. II, 78.

asombro ante los fenómenos naturales para producir la creencia en los milagros¹⁶, en los oráculos y, de manera más general, en la intervención múltiple de una causalidad divina. Esta regla se aplica, evidentemente, a la manera de considerar las cualidades de los individuos: todo aquello por lo que un hombre destaca sobre los otros es referido a Dios, y este mecanismo funciona no solamente entre los hebreos, sino entre todos los antiguos¹⁷. Luego podemos deducir de ello que cuando Spinoza observa que los hebreos desconocen las causas medias¹⁸, describe a propósito de los hebreos un modo de funcionamiento mental que no les es específico, pero que acaso éstos lleven a su paroxismo¹⁹. Hay que añadir, como consecuencia a la vez de la ignorancia y del gusto por lo extraordinario, que el vulgo tiende a despreciar el conocimiento común²⁰. Allí donde éste no está todavía lo suficientemente desarrollado como para hacerse respetar, podemos esperar que dicho rasgo de la ignorancia de las causas se encuentra en el *ingenium* de las naciones antiguas, más o menos modificado en función de sus otros caracteres. Todo esto es considerado por Spinoza como otras tantas lecciones de la experiencia histórica, pero, llegados a este grado de generalidad, podría demostrarse por una simple reflexión racional. Añadamos que, en otros pasajes, podemos encontrar el término «antiguos» como opuesto a «civilizados» –lo que remite más bien al desarrollo del lujo que al de la ciencia. En este sentido, podemos constatar que antes de ser reblandecidos por el lujo, los hombres son más inocentes, al menos a propósito del lenguaje, y llaman a las cosas por su nombre, lo que contrastará con sus descendientes²¹.

Cuando se trata de distinguir entre los diferentes pueblos antiguos, hay que suponer esta base común y esperar de la historia que nos dé el detalle de sus variaciones.

¹⁶ «Certum es, antiquos id pro miraculo habuisse, quod explicare non poterant eo modo, quo vulgus res naturales explicare solet, recurrendo scilicet ad memoriam, ut alteius rei similis, quam sine admiratione imaginari solet, recordetur; tum enim vulgus rem aliquam se satis intelligere existimat, cum ipsam non admiratur», *TTP*, cap. VI, G. III, 84.

¹⁷ Spinoza da ejemplos en los hebreos, los egipcios, los babilonios y los latinos: «Quareid absolute omne, quo aliquis reliquos excellebar, ad Deum referre solebant antiqui, non tantum Judaei, sed etiam Ethnici; Pharaon enim ubi smnii interpretationem audivit, dixit, Josepho mentem Deorum inesse, & Nabucadonosor etiam Danieli dixit, eum mentem Deorum Sanctorum habere. Quin etiam apud Latinos nihil frequentius», *TTP*, cap. I, G. III, 24.

¹⁸ *TTP*, G. III, 16.

¹⁹ Igual que en gramática la existencia del factitivo no es propia de la lengua hebraica, pero se ha generalizado su uso por la creación de una forma especial aplicable a todos los verbos.

²⁰ *TTP*, cap. I, G. III, 27, y la fórmula citada más arriba: «cree conocer suficientemente lo que ve sin sorprenderse», cap. VI 84.

²¹ *TTP*, cap. IX, G. III, 137; 138.

Por ejemplo, un dato irreductible en los hebreos es su monoteísmo: eso basta para distinguirlos de otras naciones –romanos, egipcios, babilonios– con las que no obstante comparten la ignorancia de las causas y el asombro ante los fenómenos naturales²². Del hecho de que la devoción hacia lo divino, que es la consecuencia automática de la ignorancia, se oriente en su caso hacia un ser único, se sigue que la intensidad de esta devoción será más fuerte e impregnará todos los ámbitos de la vida. Su *ingenium* estará caracterizado entonces de manera más fuerte por ese sentimiento de la divinidad que el de otros pueblos. Es por ello por lo que podemos dudar de que el libro de Job esté escrito originalmente en hebreo: su atmósfera está demasiado marcada por la del politeísmo²³. Asimismo, si todos los pueblos desprecian el conocimiento común, los hebreos lo desprecian más a raíz de su creencia en la elección²⁴. Se evidencia en este último ejemplo cómo un rasgo típico (la creencia en la elección, que no es sino la forma práctica del monoteísmo²⁵) produce otro rasgo propio intensificando un rasgo común de la naturaleza humana (el desprecio del conocimiento común). Esto repercute en la gramática misma, puesto que lo que en los otros es sólo ornamento literario, en los hebreos es también signo de devoción²⁶.

Retomemos los caracteres de los distintos pueblos antiguos:

a/ Spinoza advierte que no tiene los conocimientos suficiente de griego, y esto implica también a la cultura griega . Por eso, habla poco de ella (los ejemplos tomados de Grecia son mínimos, no solamente en relación a los hebreos, sino también con respecto a los romanos). Pero de lo poco que dice se puede entender que el rasgo más original de su mentalidad nacional es la cháchara filosófica y polémica. Expliquemos este punto. Los griegos han llegado a un grado de civilización bastante elevado como para no poder ya

²² «Pero se diferenciaban de los gentiles en que no era Eolo, sino Dios el que gobernaba los vientos», *TTP*, cap. I, § 3, 88.

²³ *TTP*, cap. X, G III, 144. Es por lo que Spinoza tiende a dar la razón a los que suponen que este libro no está escrito originalmente en hebreo (cf. también cap. VII, 110).

²⁴ «Quia cognitio naturalis omnibus communis est, non tanti ab hominibus, tu jam diximus, aestimatur, & praecipue ab Hebraeis, qui se supres omnes ese jactabant, et consequenter scientiam omnibus communem, contemnere solebant» *TTP*, cap. I, G III, 27.

²⁵ Sobre otros aspectos de esta noción, que no podemos abordar aquí, os remitimos a las bellas páginas de la Stanislas Breton, *Spinoza, théologie et politique*, París, Desclée, 1977, 64 ss.

²⁶ «Sed tantum hoc in genere notare velim, Hebraeos his phasibus non tantum consuevisse ornate, sed etiam, et quidem maxime, devote loqui» *TTP*, cap. VI, G III, 94.

aceptar, como los demás gentiles, la divinización de un hombre²⁷. Spinoza no nos muestra las causas de este desarrollo de la civilización, sino que se limita a constatar lo que nos ofrece la experiencia histórica –y esta asunción coincide por otra parte con lo que cada lector cree saber, al menos vagamente, de Grecia, lo cual se corresponde por completo con el estatuto habitual de la experiencia. Semejante desarrollo se debe, probablemente, a circunstancias favorables, de las que, sin embargo, otros pueblos no han disfrutado²⁸. Si éste ha favorecido la paz y la seguridad, ha debido hacer retroceder, al menos en parte, la superstición, por lo menos bajo su forma religiosa –y, de hecho, Spinoza, cuando habla de los griegos, no habla nunca de sus dioses como si fueran objetos de creencia²⁹. Esto ha podido engendrar en ciertos individuos una actitud que el filósofo considera realmente filosófica, en el sentido positivo del término. Pero estos individuos –Tales para la moral, Demócrito y Epicuro para la visión causal del mundo, Euclides para las matemáticas– han sido excepciones. En el conjunto de la nación, la ignorancia de las causas ha permanecido, con todas sus consecuencias habituales; pero debido al debilitamiento del politeísmo «oficial», ha tomado una forma particular: en lugar de transformarse en devoción hacia ciertos *rectores naturae*, se ha transformado en búsqueda de las «causas finales» abstractas, la cual se ha constituido en una auténtica mitología laica. Fundada en la imaginación, esta mitología está tan alejada de la razón como las religiones imaginativas: la mayoría de sus filósofos creen en sandeces³⁰. Piensan mediante ficciones³¹. Y éstas son inútilmente enrevesadas³². Sus tesis conducen a la locura³³. Además, quien dice imaginación dice división entre los hombres, ya que cada uno puede inventar una explicación imaginativa del mundo a partir de su propia estructura corporal. Cuando esta tendencia a la división

²⁷ Cf. La explicación del rechazo de los macedonios (visiblemente asimilados a la griegos) de adorar a Alejandro: *TTP*, cap. XVII, G III, 204-205.

²⁸ A. Matheron sugiere que es gracias a la democracia mercantil (*Le Christ et le salut des ignorants*, 51-52).

²⁹ Esto no significa que los griegos, en su conjunto, hayan conocido la religión verdadera, ni que se hayan vuelto ateos. Pero Spinoza parece considerar que la mitología ha llegado a ser un reservorio de ficciones poéticas. Esto no impide en absoluto un comportamiento religioso, que, como en el caso de Alejandro, oscilaba entre el ateísmo práctico y el recurso desenfrenado a los oráculos.

³⁰ «Eos, qui qualitates occultas, species intentionales, formas substantiales, ac milles alias nugas commentis sunt», Ep. LVI, G IV, 261; «nugas aristotelicas», *TTP*, cap. I, G III, 19.

³¹ CM, II, cap. VI, G I, 259.

³² Es lo que permite entender expresiones como «los arcanos de la filosofía» (*TTP*, cap. XIII, G III, 167, por contraste con los *res simplicissimas* necesarias para la salvación).

³³ «Cum Graecis insanire», *TTP*, praef., G III, 9.

no es contenida por una regla religiosa unánimemente aceptada³⁴, toma libre curso bajo la forma de polémicas y discusiones estériles. Especialmente contra la razón: a los platónicos y los aristotélicos les ha cegado su envidia hacia los atomistas³⁵. A las opiniones filosóficas se asocia el mismo furor teológico que los demás pueblos asocian a su creencia en sus dioses: la guerra de sectas entre los griegos equivale a la guerra de religiones. Su *ingenium* toma, pues, la forma de una cháchara infinita y de una locura pseudoexplicativa. Cuando Spinoza constata que los griegos están, al menos en tiempos de Pablo, de tal modo impregnados de filosofía que cualquiera que se dirija a ellos debe utilizar este lenguaje³⁶, está claro que aquí filosofía no significa algo únicamente positivo³⁷, sino que designa también la tendencia a la disputa y a la división en sectas³⁸.

b/ La complejión de los romanos se caracteriza por su violencia. Violencia interna, violencia externa. Spinoza los considera como un pueblo de facciosos y de blasfemos³⁹. ¿Qué hay que entender con ello? Blasfemos –es lo que nos relatan historiadores y oradores; pero podríamos deducirlo racionalmente de su desmesurado número de dioses. El politeísmo impide que la devoción alcance una intensidad suficiente, en la medida en que se dispersa en un gran número de figuras. Sin embargo, permite la superstición⁴⁰. Si, para ellos, el monarca no toma en un inicio un aspecto divino, no es prueba de civilización, como para los griegos; es simplemente porque la brutalidad de sus instituciones no se presta a ello⁴¹. Así pues, podemos concluir que la divinización del monarca está presente como en estado de latencia: en tanto que una nueva institución se preste a ello, reaparecerá; esto es lo que ocurre con Augusto⁴². Facciosos: asesinan a sus reyes y no pueden dotarse de instituciones pacíficas. Quizás hay que ver aquí la

³⁴ Como es el caso, desde hace bastante tiempo, en los hebreos, cf. *TTP*, cap. XVIII, G III, 222.

³⁵ Carta LVI, a Hugo Boxel, G., IV, 262.

³⁶ *TTP*, cap. XI, G III, 158.

³⁷ Sobre los diferentes sentidos del término «filosofía» en Spinoza, ver nuestra contribución al Coloquio de Urbino (1988), de próxima publicación.

³⁸ La prueba es que es ésta herencia griega la que ha producido herejías y cimas en el cristianismo. Aquí Spinoza toma posición a su manera sobre una cuestión a la que Hobbes también, después de todos los antiaristotélicos, ha respondido (Cf. *Leviatán*, caps. XLV y XLVI).

³⁹ «Utpote ex seditiosis & flagitiosis hominibus conflatus» *TTP*, cap. XVIII, G III, 227.

⁴⁰ Sólo algunos individuos escapan a ella, como César, según Suetonio, que Spinoza cita en una carta a Boxel (Ep. LIV, G. IV, 254).

⁴¹ Los romanos no tenían aún el hábito de la obediencia; elegían ellos mismos sus reyes; y mataban a tres de cada seis (*TTP*, cap. XVIII, G III, 227). Es difícil adorar como dioses a los dirigentes bajo estas condiciones.

⁴² *TTP*, cap. XII, G III, 204.

prolongación de la situación del acto fundacional, aunque Spinoza no lo mencione: Rómulo reúne a fugitivos de todas sus ciudades, o funda Roma por un crimen (el asesinato de Remo). La brutalidad inicial se perpetúa porque no es refrenada ni por la devoción monoteísta, como es el caso de los hebreos, ni por la sacralización de un rey, como ocurre entre los persas⁴³, ni por un cierto grado de cultura, como en los griegos. Tras la caída de los reyes, las instituciones crean varios tiranos en lugar de uno sólo⁴⁴. La situación es lo suficientemente insoportable como para que el único modo de librarse de la violencia popular sea canalizarla hacia el exterior: de ahí la larga historia de guerras que fue la de Roma⁴⁵. La extensión del imperio no resolvió ningún problema, sino que hizo que la solución en que consistió la historia de Roma en fuera más necesaria; de ahí la instauración de un poder autoritario que restableció finalmente la tiranía y la divinización del soberano, las cuales permanecían en potencia desde el origen. A pesar de ello, Roma estará siempre a merced de la violencia de sus propios ciudadanos⁴⁶. ¿Cómo explicar esta larga identificación de un pueblo con la violencia? Ésta, lo hemos recordado más arriba, está arraigada en la naturaleza humana; pero las circunstancias que han presidido la existencia del pueblo romano han permitido que este carácter común pase al primer plano y alcance un grado más alto de efectividad que en las otras naciones.

c/ El caso de los hebreos es particularmente interesante ya que en el capítulo V Spinoza se ocupa de mostrar la relación entre sus leyes y su complejidad propia. De esta complejidad, dos elementos parecen estar particularmente destacados, en tanto que son dados por la experiencia: la devoción y la insumisión. La devoción es legible en la legislación bíblica y en sus efectos; la lengua misma de los hebreos, su retórica, su forma de vida, atestiguan su inmensa piedad; pero esta piedad se da gracias a las leyes que instituyen el monoteísmo y regulan religiosamente la vida entera. En suma, si la razón nos enseña que los pueblos antiguos son naturalmente llevados a una devoción, al menos mínima, la experiencia nos muestra que los hebreos se han dotado de estructuras que conferirían a esta devoción la más fuerte intensidad y la más amplia extensión. En cuanto

⁴³ *TTP*, cap. XII, G III, 205.

⁴⁴ «Tamen nihil aliud fecit, quam loco unius, plures tyrannos eligere» *ibid.*

⁴⁵ «Qui ipsum externo, & interno bello misere conflictum semper habuerunt» *ibid.*

⁴⁶ «Invictissima ab hostibus Romanorum respublica, toties a suis civibus victa et miserrime oppressa», *TTP*, cap. XVII, G. III, 204.

a la insumisión, desempeña un doble papel en su historia: al principio, cuando Moisés construyó el Estado; después, en el proceso de su ruina. ¿Se trata de una insumisión natural en todos los pueblos⁴⁷ (tal como podemos deducirla del núcleo pasional antipolítico) o, también aquí, de un rasgo particularmente intenso de la complejidad del pueblo hebreo? Spinoza parece aceptar⁴⁸, y después negar⁴⁹, la idea de una insumisión particular. Pero no puede hacer otra cosa más que aceptarla, al menos en parte, puesto que nos lo enseña la experiencia –en este caso la Biblia, que da de ello repetidos⁵⁰ ejemplos y atribuye el enunciado a Dios mismo⁵¹; [esta idea de insumisión] es retomada por una tradición que hace de ella una particularidad que explica las desgracias de los hebreos⁵². Ahora bien, pero incluso si él la acepta como algo dado por la historia, debe al mismo tiempo negarla como fenómeno natural. Hay, pues, que explicarla por causas específicas que dependen de las leyes o las costumbres⁵³. El segundo caso de insumisión se explica por los nefastos efectos de una institución: la de los levitas. Pero, ¿y la primera, la insumisión que se presenta ya desde el principio mismo? No puede depender de las leyes, las cuales no existen todavía. Así pues, hay que referirla a las costumbres y circunstancias que contribuyen a dar forma a dichas leyes. Ahora bien, es esto precisamente lo que sugiere el texto del *Tratado*. El acontecimiento fundador es la salida

⁴⁷ «Constantiam vulgi contumaciam esse» (en el mismo plano que el miedo o la superstición), *TTP*, praef., G. III, 12.

⁴⁸ «Ingenium et animum contumacem» *TTP*, cap. III, G. III, 53 (desde la época de Moisés, incluso antes que la ley); «populi scilicet ingenium contumaz» cap. V, 75.

⁴⁹ Cuando se trata de explicar por qué los hebreos han abjurado tantas veces de la Ley; por qué su estado a sucumbido finalmente: «At forsan hic aliquis dicet, id evenisse ex gentis contumacia. Verum hoc puerile est: nam cur haec natío reliquis contumacior fuit?». Observaciones útiles sobre este punto en G. BRYKMAN, «De l'insoumission des Hébreux», *Revue de l'enseignement philosophique*, 34/2, diciembre 1983, 3-9.

⁵⁰ Desde la salida de Egipto los hebreos murmuran a cada obstáculo (*Éxodo*, 15 : 24; 16 : 2-3; 17 : 2) y Moisés subraya que esta recriminación está dirigida contra Dios (*Éxodo*, 16 : 8). En fin, «Y Jehová dijo á Moisés: ¿Hasta cuándo no querréis guardar mis mandamientos y mis leyes?» (*Éxodo*, 16 : 28).

⁵¹ En el momento del episodio del becerro de oro: «Y Jehová dijo a Moisés: He visto a este pueblo, y he aquí, es pueblo de dura cerviz» (*Éxodo*, 32 : 9; repetido en 33 : 33, 33 : 5, 34 : 9; Deuteronomio 9 : 6; 9 : 13, etc.).

⁵² Cf. el comentario midrásico sobre el *Éxodo*, II, 14: cuando Moisés dice: «Ciertamente esta cosa es conocida», quería decir: «Ahora se aclara para mí el problema que le costó ser sometido a una cruel serviable. Pero veo que lo merece» (en RACHI, *Commentaire sur le Pentateuque*, París, Fondation Lévy, 1977, t. II, 10). Toda una facción del anti-judaísmo cristiano está también fundada sobre esta idea de insumisión, desde la Epístola de Bernarbé y su comentario hasta el episodio del becerro de oro.

⁵³ «Si igitur concedendum esset, quod Hebraei super reliquos mortales contumaces fuerint, id vitio legum vel receptorum morum imputari deberet» *TTP*, cap. XVII, G. III, 217. Cf. la regla planteada por el *TP*: «subditorum vitia, nimiaque licentia, & contumacia Civitati imputanda sunt», cap. V, §3, G. III, 295.

de la opresión egipcia⁵⁴. La complexión de los hebreos al salir de Egipto se caracteriza por la rudeza, la superstición y el agotamiento debido a la servidumbre⁵⁵ –y una insumisión particular. Esta situación tiene dos efectos simétricos: por una parte, les hace odiar toda opresión, toda regla impuesta por un hombre⁵⁶ (diremos que es el caso de todos los hombres, porque aquí estamos frente a un componente de un núcleo pasional fundamental; pero en los hebreos alcanza un vigor particular debido a la opresión precedente); la insumisión natural de todo individuo es pues intensificada en los primeros hebreos por la situación de la que salen. Por otra parte, la servidumbre les ha vuelto rudos e ineptos para la libertad; luego no podemos apelar a su razón para hacerles aceptar las leyes⁵⁷ (también este punto podríamos predicarlo de todo hombre; pero aquí el efecto destructor de una opresión continuada ha reforzado este mecanismo.) A partir del momento en que Moisés, una vez que ha discernido que su complexión está marcada por estos caracteres, comprende que los hebreos no pueden ser organizados si no son disciplinados recurriendo a lo divino⁵⁸. Solo el poder divino puede sumirles en un estado de obediencia que, sin embargo, no sea experimentado como una dominación humana⁵⁹. La generalización de la religión tal y como la posibilita el monoteísmo teocrático tiene este doble efecto: reemplaza la servidumbre egipcia por otra servidumbre, que no es cruel, aunque sí rigurosa, y somete por entero a los hombres en todos los aspectos de su vida⁶⁰, pero no permite que ningún hombre sea oprimido por otro⁶¹. Así pues, es como si la

⁵⁴ «Ab intoleranda Ægyptiorum appresione liberati», *TTP*, cap. XVII, G. III, 205. Está claro que para Spinoza la historia de los hebreos comienza con Moisés y no con Abraham. Sin embargo, tienen una prehistoria: la esclavitud en Egipto. En esta última caracterización, Spinoza, después de todo, no hace más que seguir el texto bíblico mismo, que llama a Egipto la «casa de la serviable».

⁵⁵ «Homines superstitionibus Ægyptiorum assueti, rudes et miserrima servitute confecti», *TTP*, cap. II, G. III, 40; 41; y «rudis fere inginii omnes erant, et misera servitute confecti» cap. V, 75.

⁵⁶ En el capítulo V, la expresión ya citada «populi scilicet ingenium contumax» es precisada por «quod sola vi cogi non patitur», 75.

⁵⁷ «Attamen ad nihil minus erant apti, quam ad jura sapienter contituendum, & imperium penes sese collegialiter retinendum», cap. V, G. III, 75.

⁵⁸ «Sed res est, postquam Moses novit ingenium, & animum suae nationis contumacem, clare vidit, oes non sine maximis miraculis, & singulari Dei auxilio externo, res icepsas perficere posse», *TTP*, cap. III, 53.

⁵⁹ «Hac igitur de causa Moses virtute & jessu divino religionem in republicam introduxit, ut populus non tam ex metu, quam devotione suum officium faceret», *TTP*, cap. V, G. III, 75; «suum jus in neminem mortalium, sed tantum in Deum transferre deliberaverunt», *TTP*, cap. V, G. III, 205.

⁶⁰ «Denique, ut populus, qui sui juris esse non poterat, ab ore imperantis penderet, nihil hominibus scilicet servituti assuetis ad libitum agree concessit» *TTP*, cap. V, G. III, 75.

⁶¹ En este sentido, el hecho de que en un cierto momento la teocracia haya sido *magis opinione quam re* no significa que no existiera: si Moisés era reconocido como jefe, era en nombre de la virtud divina por la que él destacaba sobre los otros.

solución específica encontrada por Moisés para los hebreos tuviera su fuente en una particularidad de su *ingenium*: particularidad que está enraizada en su historia. Una vez constituida, la expresión mental de esta solución (la devoción intensa y monoteísta, intensa por monoteísta) iba a teñir, a su vez, los demás rasgos de esta complejidad colectiva. Así pues, la experiencia histórica explica el rasgo dominante y los aspectos dominantes de los demás rasgos. En particular, podríamos señalar que la idea de un Dios celoso y la teología de la elección, lejos de ser una particularidad de los hebreos, expresa una tendencia necesaria de la naturaleza humana en cuanto que sus leyes se aplican a un monoteísmo antropomórfico⁶². En cambio, los hebreos no se caracterizan esencialmente por su violencia⁶³, ni por su capacidad para la cháchara filosófica: ambos rasgos forman parte, sin embargo, de las determinaciones de la naturaleza humana y se encontrarán, por tanto, en el reservorio pasional de cada individuo, pero los accidentes de la historia no los han llevado al rango de componentes esenciales del *ingenium* de los hebreos en tanto que nación, como lo han hecho en el primer caso para los romanos y en el segundo para los griegos.

Spinoza parece confiar de nuevo en una experiencia constitutiva, la de la historia, para hacer aparecer la individualidad irreductible de cada pueblo. Nos encontramos así en una situación que hace pensar en el estatuto del *usus* en lo que se refiere al sentido de las palabras. Hay no obstante una diferencia: en cuanto al uso, Spinoza, a diferencia de sus contemporáneos, no parece dar primacía a un sentido original. En cuanto al *ingenium*, por el contrario, parece pensar que lo que ha tenido lugar en el inicio deja una huella definitiva en el pueblo. Éste es uno de los rasgos que constituyen lo que podríamos denominar su conservadurismo histórico. En el caso de los romanos, la violencia que caracteriza sus comienzos parece dilatarse a lo largo de su historia; a Spinoza, que está muy marcado por la cultura latina, no le impresiona en absoluto la duración de su imperio –lee siempre en él el mismo estruendo y el mismo furor⁶⁴. En el caso de los hebreos, aquello que dota de

⁶² Cf. *Ética*, I, Ap., G. II, 79; III, 35 y Sch., G. II, 166-167.

⁶³ Cf. *TTP*, cap. III, G. III, 57. ¿Cómo conciliar este texto con la constatación de Tácito, citada por Spinoza, sobre la irreductible tenacidad de los hebreos (cap. XVII, 215)? La respuesta se encuentra en el mismo capítulo del *TTP*, algunas líneas más arriba: «Nunca, en efecto, pudieron permanecer, mientras existió la ciudad, bajo el dominio ajeno» (*TTP*, cap. XVII, § III, 375) Dicho de otro modo: sus instituciones reprimen la violencia y la canalizan a una única función: defender su Estado. Desde el momento en que éste ya no existe, sólo el primer efecto subsiste.

⁶⁴ En la escritura de Spinoza, las referencias a la historia romana son casi siempre peyorativas. Aunque elogia la paz que conocieron, en ciertas épocas, los hebreos (*TTP*, cap. XVIII, G. III, 210), caracteriza la

eficacia a sus leyes, funciona incluso a través de las deformaciones impuestas por el desarreglo inicial (la sustitución de los levitas por el sistema sacerdotal inicialmente concebido), después por la concentración del poder en manos de los Pontífices en la época del Segundo Templo, y finalmente por la destrucción del Estado. Los holandeses están determinados por la revolución inacabada que ha dejado que permanezca vacío el lugar del gobernador⁶⁵. En todas estas circunstancias, los momentos posteriores parecen descifrables no tanto insertos en una estructura propia, como en el eco de las situaciones iniciales –de hecho Spinoza utiliza a propósito de los hebreos una fórmula que convendría también para los otros casos: su segundo Imperio no fue sino la sombra del primero. Conocer el *ingenium*, es, pues, conocer los comienzos. ¿Cómo explicar esta diferencia con lo que ocurre en el caso del lenguaje, en el que todas las épocas parecen disfrutar de la misma dignidad epistemológica? La palabra es una asociación simple de imágenes. El *ingenium* determina las instituciones donde, podríamos decir, se objetiva; desde entonces, dichas instituciones lo reproducen regularmente. Leyes y costumbres modelan la complexión de una nación⁶⁶. Así pues, no es por un mito originario, sino por una reproducción regular y circular del comienzo por lo que los Estados son naturalmente conservadores. E incluso la desviación es reconducida a la norma: la tiranía en Roma, la monarquía en los Países Bajos, vuelven a ocupar un sitio que ha quedado provisionalmente vacío. De ahí la extrema importancia de los momentos de fundación. No se trata tanto del papel que desempeña un héroe⁶⁷, cuanto de la implantación de una estructura que caracterizará *a posteriori* al pueblo entero y consolida los rasgos de su *ingenium*.

* Traducción española de Kyra Aliste Molero y Rocío Murillo González. *Nota del editor*: el presente artículo es una versión modificada de las páginas de la obra de Pierre-François MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, París, P.U.F., 1994 dedicadas al concepto de *ingenium* (II, cap. 3, § 3a; 427-440).

paz romana retomando la fórmula de los germanos rebeldes: «ubi solitudinem faciunt, pacem appellant».

⁶⁵ *TP*, cap. IX, G. III, 351-352.

⁶⁶ «Ex his duobus, legibus scilicet et moribus, tantum oriri potest, quod unaquaeque nation singular habeat ingenium, singularem conditionem et denique singularia paejudicia», *TTP*, cap. XVII, G. III, 127.

⁶⁷ Es por lo que la tesis de R. McShea nos parece indefendible: «Spinoza adopts the classical, and Machiavellian, concept of the hero-founder [...] his only account of the formation of a national character consists of a detailed application of the hero-founder thesis to a Biblical narrative», *The political philosophy of Spinoza*, Columbia UP, Nueva York – Londres, 1968, 95. En cuanto al texto del *TP*, I, 3, está claro que no habla de héroes fundadores sino de políticos experimentados que, durante siglos, han proporcionado su equilibrio a las instituciones de la ciudad.